

HOHER RAT FÜR RELIGIÖSE ANGELEGENHEITEN

FATWAS

(Islamische Rechtsprechungen, Urteilsfindungen und Beurteilungen)



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ





**VERÖFFENTLICHUNGEN DER PRÄSIDENTSCHAFT FÜR RELIGIÖSE
ANGELEGENHEITEN: 1987**

VOLKSBÜCHER: 525

Inhalt dieses Werks erstellt durch
den hohen Rat der Präsidentschaft für religiöse Angelegenheiten.

Allgemeine Koordination
Prof. Dr. Huriye MARTI

Chefredakteur
Doz. Dr. Fatih KURT

Koordinator für Publikationen
Yunus YÜKSEL

Übersetzung
Fatma YÜKSEL

Redaktion
Büşra ŞAHİN

Grafik & Design
Ali ÇINKI
Uğur ALTUNTOP

Buchdruck

Önka Kağıt Ürünleri İml. Matb. Yay. Amb. Truz. Paz. San. Tic. Ltd. Şti.

Tel: +90 312 384 26 85

1. Auflage, Ankara 2021

ISBN 978-625-7396-92-9

2021-06-Y-0003-1987

Zertifikat Nr: 12930

Beschluss des hohen Rates der Präsidentschaft: 08.06.2021/28

© Präsidentschaft für religiöse Angelegenheiten

Kontakt:

Präsidium für Religionsangelegenheiten

Generaldirektorat für religiöse Publikationen

Abteilung für Publikationen in Fremdsprachen und Dialekten

Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü

Yabancı Dil ve Lehçelerde Yayınlar Daire Başkanlığı

Üniversiteler Mah. Dumlupınar Bulvarı No: 147/A 06800

Çankaya – ANKARA / TÜRKİYE

Tel.: +90 312 295 72 81 • Fax: +90 312 284 72 88

e-mail: yabancidiller@diyanet.gov.tr

HOHER RAT FÜR RELIGIÖSE ANGELEGENHEITEN



FATWAS



(Islamische Rechtsprechungen, Urteilsfindungen und Beurteilungen)





Das Präsidium für Religiöse
Angelegenheiten (Diyanet İşleri Başkanlığı)
ist die einzige offizielle Institution,
die Aufgaben bezüglich religiöser
Angelegenheiten ausführen darf.



Als ein Land auf der Schnittfläche
dreier Kontinente wurde die Türkische
Republik als die Fortführung einer alten
Kultur gegründet. 99% der türkischen
Bevölkerung besteht aus Muslimen.

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT.....	57
--------------	----

ITIQAÐ

(GLAUBENSLEHRE/ BEKENNTNISLEHRE)

DER GLAUBE AN ALLAH	63
1. Was bedeutet „ <i>Asma ul-Husna</i> “	63
2. Können Sie uns über die 99 Namen Allahs aufklären?.....	64
3. Was bedeutet „ <i>Ism-i A'zam</i> “?.....	66
4. Ist es zulässig anstelle des Namens „Allah“ das Wort ‚Gott‘ zu verwenden?.....	67
5. Was bedeutet das Wort „ <i>Mawlana</i> “? Ist es richtig, diesen Ausdruck für Allah, den Propheten und die Menschen zu gebrauchen?.....	68
6. Können Kindern die Namen Allahs gegeben werden?.....	69
7. Wo ist Allah?.....	69
8. Was bedeutet „Allah ist erhaben über Zeit und Raum“?.....	70
9. Bedeutet die Bezeichnung „Allahs Häuser“, die für Moscheen verwendet wird, Allah einen Ort/Raum zuzuweisen?.....	70
DER GLAUBE AN DIE ENGEL UND DIE DSCHINN	71
10. Wie kann die Existenz der Engel bewiesen werden?.....	71
11. Was bedeutet „ <i>Kiraman Katibin</i> “?.....	72
12. Gibt es Wesen die „Dschinn“ heißen?.....	73
13. Können die Dschinn und Teufel den Menschen Schaden zufügen?.....	73
GLAUBE AN DIE HEILIGEN BÜCHER	75
14. Wie viele Verse gibt es im heiligen Koran?.....	75
15. Was sind die Beweise für die Authentizität des heiligen Korans?.....	75
GLAUBE AN DIE PROPHETEN	76
16. Wurden an alle Völker Propheten gesandt und wie viele Propheten gibt es?.....	76

17. Können die früheren himmlischen Religionen als Islam bezeichnet werden?..... 77
 18. Welche Wunder vollbrachte der Prophet Muhammed (s.a.w.)?..... 78
 19. Was bedeutet „Karamah/Keramet“ (Wundertat)? Gibt es Karamah im Islam?..... 79

DAS JENSEITS, DER TOD, DAS GRAB UND DER WELTUNTERGANG 80

20. Was bedeutet „Endzeit“? Leben wir in der Endzeit?..... 80
 21. Was bedeutet „Das Leben im Barzach“?..... 80
 22. Ist es erlaubt, sich den Tod zu wünschen?..... 80
 23. Darf um die Toten getrauert und geweint werden?..... 81

DIE VORHERBESTIMMUNG (Qadar/türk: Kader)

UND DAS SCHICKSAL/(Qadha/türk: Kaza) 81

24. Ist der Glaube an die Vorherbestimmung (Qadar) und das Schicksal (Qadha) einer der Grundlagen des Glaubens?..... 81
 25. Was ist die Bedeutung des Ausdrucks „alles Gute und Böse kommt von Allah“ in Amantu?..... 82
 26. Kann sich die Vorherbestimmung (Qadar) ändern?..... 84
 27. Sind Unheil und Katastrophen Schicksal?..... 85
 28. Ist es richtig, zu sagen: „Dies ist die Bestimmung Allahs, was soll ich tun“?..... 85

BID'A, ABERGLAUBE, MAGIE UND ZAUBEREI 86

29. Gibt es die Zauberei wirklich? Wie ist das religiöse Urteil über Personen, die sich damit beschäftigen?..... 86
 30. Was sollte getan werden, um sich vor Zauberei und schwarzer Magie zu schützen?..... 87
 31. Ist es erlaubt, das „blaue Glas-Auge“ (türk: Nazar-Boncuğu) gegen den bösen Blick zu tragen?..... 88
 32. Was ist ein „Wefk“? Ist es zulässig, ein Talisman herzustellen oder einen in Auftrag zu geben?..... 89
 33. Darf ein Amulett (türk: Muska) verwendet werden?..... 90
 34. Wie lautet die Rechtsprechung über Yoga?..... 90

TAHARAH

..... (DIE RITUELLE REINIGUNG/ DIE HYGIENE)

WUDHU/türk: Abdest (DIE RITUELLE GEBETSWASCHUNG) 95

35. Was bedeuten „rituelle Unreinheit“ (Hadath/türk: Hades) und die „rituelle Reinheit“ (die Reinigung vom Hadath/türk: Hadesten Taharet)?..... 95
 36. Wie wird die rituelle Gebetswaschung (Wudhu/türk: Abdest) durchgeführt?..... 96

37. Ist die Absichtsbekundung (<i>Niyyah</i>) notwendig, um die rituelle Gebetswaschung (<i>Wudhu</i>) durchzuführen?	97
38. Gibt es Unterschiede in den Rechtsschulen, bezüglich der <i>Fardh</i> (Pflichtbestandteile) der rituellen Gebetswaschung (<i>Wudhu</i>)?	98
39. Wird die rituelle Gebetswaschung (<i>Wudhu</i>) gültig, wenn die Waschung nur auf ihre <i>Fardh</i> (Pflichtbestandteile) beschränkt wird?	99
40. Ist es notwendig, während der rituellen Gebetswaschung (<i>Wudhu</i>) bestimmte Bittgebete aufzusagen?	99
41. Wie lautet das religiöse Urteil über die Anwendung eines <i>Miswaks</i> (Zahnputzstäbchen)? Kann das Zähneputzen mit einer Zahnbürste die Anwendung eines <i>Miswaks</i> ersetzen?	100
42. Kann eine Person nach dem Urinieren die rituelle Gebetswaschung (<i>Wudhu</i>) durchführen, ohne eine bestimmte Zeit abzuwarten?	100
43. Verhindern Substanzen wie Farbe, Nagellack, Lippenstift und Gel die rituelle Gebetswaschung (<i>Wudhu</i>) oder die Ganzkörperwaschung (<i>Ghusl</i>)?	101
44. Verhindern Medikamente und ähnliche Substanzen, die zu Behandlungszwecken auf die Haut aufgetragen werden, die rituelle Gebetswaschung (<i>Wudhu</i>)?	102
45. Verhindert die Kontaktlinse im Auge die rituelle Gebetswaschung (<i>Wudhu</i>) oder die Ganzkörperwaschung (<i>Ghusl</i>)?	102
46. Sind Zahnfüllungen, Zahnkronen oder Zahnklammern ein Hindernis für die rituelle Gebetswaschung (<i>Wudhu</i>) oder die Ganzkörperwaschung (<i>Ghusl</i>)?	102
47. Ist es möglich, bei der rituellen Gebetswaschung (<i>Wudhu</i>) über das Kopftuch „ <i>Mash</i> “ zu machen (mit nasser Hand über das Kopftuch zu streichen)?	103
48. Was sollte jemand tun, der vergessen hat, ob er noch gültige rituelle Gebetswaschung (<i>Wudhu</i>) hat oder der an seiner rituellen Gebetswaschung zweifelt?	103
49. Macht das Weinen während oder außerhalb des rituellen Gebets die rituelle Gebetswaschung (<i>Wudhu</i>) ungültig?	104
50. Ist es bedenklich, wenn das Waschwasser auf die Kleidung spritzt?	104
51. Macht Ohnmacht und der Verlust des Verstandes die rituelle Gebetswaschung (<i>Wudhu</i>) ungültig?	104
52. Wird die rituelle Gebetswaschung (<i>Wudhu</i>) einer Person ungültig, die Zahnfleischbluten hat?	104
53. Macht das Schlafen die rituelle Gebetswaschung (<i>Wudhu</i>) ungültig?	105
54. Wird die rituelle Gebetswaschung (<i>Wudhu</i>) durch das Berühren des anderen Geschlechts ungültig?	105
55. Macht auslaufendes Ohrensekret die rituelle Gebetswaschung (<i>Wudhu</i>) ungültig?	106
56. Machen Bandwürmer oder andere Darmparasiten die rituelle Gebetswaschung (<i>Wudhu</i>) ungültig?	106

57. Macht das Erbrechen die rituelle Gebetswaschung (<i>Wudhu</i>) ungültig?.....	106
58. Macht die Transfusion von Thrombozyten die rituelle Gebetswaschung (<i>Wudhu</i>) ungültig?.....	107
59. Macht die Entzündung der Augenprothese oder Eiter aus dem Auge die rituelle Gebetswaschung (<i>Wudhu</i>) ungültig?.....	107
60. Wird die rituelle Gebetswaschung (<i>Wudhu</i>) einer Person ungültig, bei der eine Peritonealdialyse durchgeführt wird?.....	108
61. Wie führt eine Person, bei der eine Mund- oder Nasenoperation stattgefunden hat, die rituelle Gebetswaschung (<i>Wudhu</i>) durch?.....	108
62. Darf ein Angehöriger der Hanafi-Rechtsschule, in Angelegenheiten der rituellen Gebetswaschung (<i>Wudhu</i>) die Schafi-Rechtsschule nachahmen, wenn er eine blutende Wunde hat?	109
63. Darf eine Frau die rituelle Trockenreinigung (<i>Tayammum</i>) durchführen und ihr Gebet verrichten, falls sie keinen geeigneten Platz findet, um die rituelle Gebetswaschung (<i>Wudhu</i>) durchzuführen?.....	109

SONSTIGE ANGELEGENHEITEN ZU WUDHU (rituelle

Gebetswaschung) UND REINHEIT 110

64. Darf man jemanden grüßen, der gerade die rituelle Gebetswaschung (<i>Wudhu</i>) durchführt?.....	110
65. Wird die Kleidung durch die Berührung von <i>Nadschasah</i> (getrocknetem Exkrement) verunreinigt?.....	110
66. Verhindert das Erbrochene eines Babys auf der Kleidung das rituelle Gebet?.....	111
67. Dürfen alkoholhaltige Mittel zu Reinigungszwecken verwendet werden?.....	111

UDHR/ türk: Özür (ZUSTAND DER BEEINTRÄCHTIGUNG)

(Der tolerierte Zustand des anhaltenden Reinheitsverlustes) 112

68. Was bedeutet „ <i>Udhr/türk: Özür</i> “ (Zustand der Beeinträchtigung) und wann führt eine beeinträchtigte Person die rituelle Gebetswaschung (<i>Wudhu</i>) durch?	112
69. Wie lange ist die rituelle Gebetswaschung (<i>Wudhu</i>) einer beeinträchtigten Person gültig, die sie für das Morgengebet durchgeführt hat?.....	113
70. Verhindert die durch den Zustand der Beeinträchtigung (<i>Udhr/Özür</i>) entstandene grobe Verschmutzung (<i>Nadschasah</i>) an der Kleidung oder am Körper der beeinträchtigten Person, das rituelle Gebet?.....	114
71. Gelten Patienten, die einen Urinbeutel benutzen müssen, auch als Beeinträchtigte (Personen mit <i>Udhr/Özür</i>)?	115
72. Wie ist die Situation eines Menschen zu bewerten, der aufgrund einer Dickdarmoperation inkontinent geworden ist?.....	115
73. Wird die rituelle Gebetswaschung (<i>Wudhu</i>) durch die Blutung der Hämorrhoiden ungültig?.....	116

74. Wie sollte eine Person, bei der eine Kolostomie (chirurgisch angelegte künstlicher Ausgang des Dickdarms durch die Bauchdecke) durchgeführt wurde, bezüglich der rituellen Gebetswaschung (*Wudhu*) handeln? 116
75. Kann jemand im Zustand des andauernden Reinheitsverlustes (*Udhr/Özur*) das Gebet in der Gemeinschaft (*Dschama'a*) anleiten? 118

MASH (Das Überstreichen eines Körperteils mit feuchten Händen) 118

76. Wie wird „Mash“ (das Überstreichen mit feuchten Händen) über „Mest“ (Überschuhe oder lederne Füllinge) durchgeführt und wie sind die diesbezüglichen Bedingungen? 118
77. Ist es notwendig, über die „Mest“ (Leder-Füllinge), die mit gültiger ritueller Gebetswaschung (*Wudhu*) angezogen wurden, erneut „Mash“ (Überstreichen mit feuchten Händen) durchzuführen? 120
78. Darf auf nackte Füße, anstatt sie zu waschen, „Mash“ (Überstreichen mit feuchten Händen) durchgeführt werden? 120
79. Ist es möglich, über die Strümpfe „Mash“ (Überstreichen mit feuchten Händen) durchzuführen, die über die „Mest“ (lederne Füllinge) angezogen wurden? 121
80. Darf über die Stiefel oder Boots „Mash“ (Überstreichen mit feuchten Händen) durchgeführt werden? 121
81. Darf über die Stützstrümpfe „Mash“ (Überstreichen mit feuchten Händen) durchgeführt werden? 122
82. Darf über den Strümpfen „Mash“ (Überstreichen mit feuchten Händen) durchgeführt werden? 122
83. Wenn während der gültigen rituellen Gebetswaschung (*Wudhu*) die „Mest“ (lederne Füllinge) aus- und angezogen werden, macht dies die Gebetswaschung ungültig? 123
84. Wie führt eine Person, die einen Verband, Gips oder eine Wunde an einem Körperteil hat, die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) durch? 123
85. Wie lange ist die Dauer für „Mash“ (Überstreichen mit feuchten Händen) über die „Mest“ (lederne Füllinge) bei Personen mit Beeinträchtigung (*Udhr/Özur*)? 124

GHUSL (DIE RITUELLE GANZKÖRPERWASCHUNG) 125

86. Wie wird die rituelle Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) gemäß der *Sunnah* durchgeführt? 125
87. Was ist das Maß an Wasser, das eine fastende Person bei der rituellen Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) in die Nase und in den Mund einführen muss? 126
88. Ist die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) oder die rituelle Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) gültig, wenn die *Basmala* (Eröffnungsformel) und die Absichtsbekundung (*Niyyah*) vergessen wurden? 126

89. Macht es etwas aus, wenn während der rituellen Gebetswaschung (<i>Wudhu</i>) oder der rituellen Ganzkörperwaschung (<i>Ghusl</i>) geredet wird?	127
90. Ist es notwendig, dass bei der rituellen Ganzkörperwaschung (<i>Ghusl</i>) das Wasser in die Ohringlöcher gelangt?	127
91. Erfordert <i>Ihtilam</i> (die Pollution/nächtlicher Samenerguss) die rituelle Ganzkörperreinigung (<i>Ghusl</i>)?	127
92. Erfordert die Entbindung durch einen Kaiserschnitt die rituelle Ganzkörperwaschung (<i>Ghusl</i>)?	128
93. Stellen Akupunktur-Bänder ein Hindernis bei der rituellen Gebetswaschung (<i>Wudhu</i>) und bei der rituellen Ganzkörperwaschung (<i>Ghusl</i>) dar?	128
94. Ist es erforderlich, nach der rituellen Ganzkörperwaschung (<i>Ghusl</i>) erneut die rituelle Gebetswaschung (<i>Wudhu</i>) durchzuführen?	129
95. Was muss jemand tun, der bei der rituellen Ganzkörperwaschung (<i>Ghusl</i>) oder bei der rituellen Gebetswaschung (<i>Wudhu</i>) Einflüsterungen (<i>Waswas/Vervese</i>) unterliegt?	129
96. Macht es etwas aus, im <i>Dschanabah</i> -Zustand (rituell unrein) zu schlafen, zu essen und zu trinken?	129
97. Ist eine geistig behinderte Person zur Ganzkörperwaschung (<i>Ghusl</i>) verpflichtet?	130
98. Was macht eine Person im <i>Dschanabah</i> -Zustand (rituelle unrein), wenn sie kein Wasser und keinen geeigneten Ort findet, um die Ganzkörperwaschung (<i>Ghusl</i>) durchzuführen?	130
<u>TAYAMMUM (Die rituelle Trockenreinigung)</u>	131
99. Wie wird <i>Tayammum</i> (die rituelle Trockenreinigung) durchgeführt; was sind die Dinge, die <i>Tayammum</i> ungültig machen?	131
100. In welchen Fällen wird anstelle der rituellen Gebetsreinigung (<i>Wudhu</i>) <i>Tayammum</i> (die rituelle Trockenreinigung) durchgeführt?	132
101. Kann jemand, obwohl Wasser vorhanden ist, mit <i>Tayammum</i> (die rituelle Trockenreinigung) das rituelle Gebet verrichten, wenn er sich Sorgen macht, dass die Gebetszeit verstreicht, bis er die Gebetswaschung (<i>Wudhu</i>) durchgeführt hat?	133
102. Wie verrichtet ein Gefängnisinsasse das rituelle Gebet, wenn er kein sauberes Wasser oder keine saubere Erde für <i>Tayammum</i> (die rituelle Trockenreinigung) findet?	134
<u>FRAUENSPEZIFISCHE ANGELEGENHEITEN</u>	134
103. Ab wann gelten Mädchen als „religiös verpflichtet“ (<i>Mukallaf</i>), wenn diese noch keine Regelblutung haben?	134
104. Macht der helle und geruchslose Ausfluss der Frauen, die rituelle Gebetswaschung (<i>Wudhu</i>) ungültig?	134

105. Welche (religiösen) Handlungen dürfen Frauen während der Menstruation und des Wochenbettes nicht verrichten?	135
106. Darf eine Frau während ihrer Regelblutung den heiligen Koran berühren?	136
107. Darf eine Frau während ihrer Regelblutung den heiligen Koran rezitieren/ lesen?	136
108. Darf eine Frau während ihrer Menstruation und ihres Wochenbettes eine Moschee betreten?	137
109. Dürfen Frauen während der Menstruation und des Wochenbettes Bittgebete aufsagen?	139
110. Ist es zulässig, dass Frauen während ihrer Menstruation sich bei einem Begräbnis (Leichnam) befinden und die Grabstätte besuchen?	139
111. Können Frauen während ihrer Menstruation die Besuchs-, Abschieds- und <i>Umrah</i> -Umrundungen bei der Kaaba durchführen?	139
112. Wie sollte sich eine Frau, deren Menstruation länger als 10 Tage dauert, bei der Ausübung ihrer Gottesdienste (<i>Ibadah</i>) verhalten?	141
113. Wie werden die Menstruationstage einer Frau bestimmt, deren regelmäßige Periode weniger als drei Tage oder mehr als zehn Tage dauert? ..	142
114. Gilt eine Frau, die Menstruation verzögernde Arzneimittel verwendet und Blutungen in Form von intermittierenden Schmierblutungen hat, als eine Frau, die Regelblutungen hat?	142
115. Wie ist die religiöse Beurteilung der Schmierblutungen, die vor Beginn der Menstruation auftreten? Darf währenddessen <i>Ibadah</i> (Gottesdienst) verrichtet werden?	142
116. Muss eine Frau, die ihre Regelblutung bekam, während sie im <i>Dschanabah</i> -Zustand war, die Ganzkörperwaschung (<i>Ghusl</i>) dennoch durchführen?	143
117. Wie ist die Regelblutung einer Frau zu beurteilen, deren Regelblutung unaufhörlich andauert?	143
118. Wie lange dauert das Wochenbett? Wie steht es um die <i>Ibadah</i> (Glaubenspraxen) die in dieser Zeit nicht verrichtet werden können?	145
119. Wie ist die Blutung bei einer schwangeren Frau zu beurteilen? Dürfen währenddessen <i>Ibadah</i> (Glaubenspraxen) verrichtet werden?	146
120. Wie ist die Beurteilung bezüglich der Blutung einer Frau, die eine Fehlgeburt hatte?	146
121. Wie ist die Beurteilung bezüglich der Blutung während einer Eileiterschwangerschaft?	147
122. Wie ist die Beurteilung bezüglich der Blutung nach Beendigung der Eileiterschwangerschaft?	147
123. Wie kann eine Frau, die während des Übergangs in die Menopause Blutungen hat, ihre <i>Ibadah</i> (Glaubenspraxis) verrichten?	147
124. Wie werden bei Ausflüssen in den Wechseljahren die <i>Ibadah</i> (Glaubenspraxis) verrichtet?	148

125. Gibt es Bedenken hinsichtlich der allgemeinen Körperhygiene, die während der Menstruation, des Wochenbettes oder im <i>Dschanabah</i> -Zustand durchgeführt wird?	148
--	-----

DAS RITUELLE GEBET (SALAH/NAMAZ) 153

126. Was bedeutet „ <i>Ibadah</i> “ und in wie viele Kategorien wird sie unterteilt?	153
127. Gab es das rituelle Gebet (<i>Salah/Namaz</i>) auch schon vor unserem Propheten (s.a.w.)?	154
128. Wann entfällt die Verpflichtung von einem Muslim, das rituelle Gebet zu verrichten?	154
129. Wonach wurde die Anzahl der <i>Rak'ah</i> (Gebetseinheiten) der jeweiligen rituellen Gebete und die Art und Weise, wie sie verrichtet werden sollen, bestimmt?	156
130. Gibt es einen triftigen Grund, das rituelle Gebet nicht zu verrichten?	156

FARAIDH (die Pflicht-Bestandteile) DES RITUELLEN GEBETS 158

131. Kann das Morgengebet mit Einbruch der „ <i>Imsak</i> “-Zeit verrichtet werden?	158
132. Was bedeuten „ <i>Asr-i awwal</i> “ und „ <i>Asr-i sani</i> “?	159
133. Wann beginnt und endet die Zeit des Nachmittagsgebets?	159
134. Bis wann kann das Abendgebet verrichtet werden?	161
135. Bis wann kann das Nachtgebet verrichtet werden?	161
136. Wird das gerade verrichtete rituelle Gebet ungültig, wenn die Zeit dafür vorüber ist, bevor das Gebet beendet wurde?	162
137. In welchen Zeiten ist es „ <i>makruh</i> “ (missbilligt), das Gebet zu verrichten? Was ist der Grund hierfür?	163
138. Wie werden rituelle Gebete in Ortschaften verrichtet, in denen einige Gebetszeiten nicht eintreten?	164
139. Können rituelle Gebete zeitlich zusammengeführt (<i>Dscham'/Cem</i>) verrichtet werden?	165
140. Reicht es aus, wenn die Absicht (<i>Niyyah</i>) für das rituelle Gebet nur im Herzen bekundet wird? Ist es notwendig, für die jeweiligen Gebete die Absicht als <i>Fardh</i> -Gebet oder <i>Sunnah</i> -Gebet zu bekunden?	166
141. Ist das rituelle Gebet gültig, wenn es verrichtet wird, ohne sich der Gebetsrichtung (<i>Qibla</i>) zuzuwenden?	167
142. Wie soll mit den Moscheen verfahren werden, bei deren <i>Qibla</i> -Bestimmung ein Fehler festgestellt wird?	167
143. Kann eine Frau, ohne Kopfbedeckung (Kopftuch) das rituelle Gebet verrichten?	168
144. Was ist der Grund dafür, dass die Koran-Rezitation in manchen Gebeten hörbar und in manchen verborgen ist?	169
145. Ist das Aufsagen der Koransuren im rituellen Gebet in der Übersetzung anderer Sprachen zulässig?	169

146. Ist es zulässig, die Rezitation des heiligen Korans, während des rituellen Gebets, vom Koran abzulesen?	172
147. Wird das rituelle Gebet gültig, wenn die Rezitation des heiligen Korans im rituellen Gebet - die <i>Fardh</i> (Pflicht) ist -, ohne die Lippen zu bewegen, nur im Gedanken vorgetragen wird?	173
148. Wie führen Hörgeschädigte während des rituellen Gebets die Rezitation und die „ <i>Tasbihat</i> “ (Lobpreisung) durch?	173
149. Wird die <i>Fardh</i> -Bedingung des rituellen Gebets – den heiligen Koran zu rezitieren - erfüllt, wenn währenddessen nur die Sure <i>al-Fatiha</i> rezitiert wird?	173

WADSCHIB (die obligatorischen Bestandteile)

DES RITUELLEN GEBETS 174

150. Wie ist die religiöse Bewertung des „ <i>Ta’dil-i arkan</i> “ im rituellen Gebet?	174
151. Ist das rituelle Gebet gültig, wenn jemand, der alleine betet, die Koran-Rezitation in Gebeten, in denen sie leise vorgetragen werden sollte, laut vorträgt?	175
152. Wie ist die religiöse Bewertung des „ <i>Qunut</i> “-Gebets, für Angehörige der Schafi-Rechtsschule, die es während des Morgengebets aufsagen? Wird ihr rituelles Gebet gültig, wenn sie der Gebetsleitung eines Hanafi-Imams folgen und während des Morgengebets dieses Gebet nicht aufsagen?	175
153. Wie ist die religiöse Bewertung darüber, dass die Nase während der Niederwerfung (<i>Sadschdah</i>) den Boden berühren soll? Ist das rituelle Gebet gültig, wenn währenddessen die Nase den Boden nicht berührt?	176
154. Wie vervollständigt jemand sein rituelles Gebet, der im <i>Fardh</i> - (Pflicht) Gebet das erste Sitzen (<i>Qa’da-i Ula</i>) vergessen hat?	176
155. Wie ist die religiöse Bewertung der „ <i>Qawma</i> “ (das Aufrichten nach der Verbeugung) und „ <i>Dschalsa</i> “ (das Sitzen zwischen zwei Niederwerfungen)? Wie lange muss in diesen Positionen verharret werden?	176
156. Ist das rituelle Gebet einer Person gültig, wenn sie ohne fremdes Einwirken ihr Gebet beendet, ohne vorher die beidseitige Begrüßung aufzusagen?	177
157. Wie ist die religiöse Beurteilung des Grußes am Ende des rituellen Gebets? ..	178

SUNNAH (nicht obligatorische Bestandteile) UND ADAB

(die Anstandsregeln) DES RITUELLEN GEBETS 179

158. Wie ist die religiöse Bewertung über das Anheben der Hände beim „eröffnenden <i>Takbir</i> “ (<i>Takbirat ul-Ihram</i>)?	179
159. Wie groß sollte die Lücke zwischen den Füßen in <i>Qiyam</i> (beim Aufrechtstehen) während des rituellen Gebets sein?	179
160. Warum wird während der <i>Subhanaka</i> -Rezitation im rituellen Gebete der Abschnitt „ <i>Wa dschalla sanaauk</i> “ nicht aufgesagt?	180

161. Wie ist die religiöse Beurteilung über den Ausdruck „Amin“ (Amen), nach der Rezitation der <i>Sura al-Fatiha</i> im rituellen Gebet?	180
162. Wird für die Verse und Suren, die nach der <i>Fatiha</i> rezitiert werden, die „ <i>Basmala</i> “ (Eröffnungsformel) aufgesagt?	181
163. Warum wird im dritten und im vierten Gebetsabschnitt (<i>Rak'ah</i>) der <i>Fardh</i> -Gebete nach der <i>Sura al-Fatiha</i> kein anderer Vers oder keine andere <i>Sura</i> rezitiert?	181
164. Wie ist die Beurteilung über die wiederholte Rezitation der Verse oder Suren in den nächsten Gebetsabschnitten (<i>Rak'ah</i>), wenn diese schon in den ersten beiden Gebetsabschnitten rezitiert wurden?	182
165. Müssen Männer während des rituellen Gebets den Kopf bedecken?	182
166. Ist es den Männern erlaubt, mit hochgekrepelten Ärmeln oder kurzärmligen Hemden zu beten?	183
167. Können Frauen ihre Hände im rituellen Gebet so falten wie die Männer?	183
168. Wohin sollten die Blicke während des Aufrechtstehens im rituellen Gebet (<i>Qiyam</i>) gerichtet sein, wenn das rituelle Gebet unmittelbar vor dem „ <i>Masdschid al-Haram</i> “/Kaaba verrichtet wird?	184
169. Worauf sollte geachtet werden, um Ehrfurcht (<i>Huschu'û</i>) im rituellen Gebet zu erlangen?	184
170. Können Frauen das rituelle Gebet barfuß verrichten?	185
171. Ist es zulässig, dass Männer das rituelle Gebet ohne Socken verrichten?	185
172. Kann das rituelle Gebet mit Arbeitskleidung verrichtet werden?	185
DINGE, DIE DAS RITUELLE GEBET UNGÜLTIG MACHEN	186
173. Macht das Lachen das rituelle Gebet ungültig?	186
174. Machen Rezitationsfehler das rituelle Gebet ungültig?	186
175. Wird das rituelle Gebet ungültig, wenn während der Rezitation die Betonung der Buchstaben nicht ordentlich ausgesprochen wird?	187
176. Wird das rituelle Gebet ungültig, wenn währenddessen weltlichen Gedanken nachgegangen wird?	188
177. Wird das rituelle Gebet eines Betenden ungültig, wenn einer seiner zu verhüllenden Körperstellen entblößt wird?	189
178. Wird das rituelle Gebet einer Person ungültig, wenn jemand vor ihr vorbeigeht?	190
179. Wird das rituelle Gebet ungültig, wenn der Betende bei Verbeugung (<i>Ruku'</i>) oder Niederwerfungen (<i>Sadschdah</i>) die Hosenbeine hochzieht?	190
180. Wie ist die Beurteilung über einen Betenden, der eine Handlung, die nicht zum rituellen Gebet gehört, während des Gebets mehrmals verrichtet, ohne sich auf einen triftigen Grund zu berufen?	191
181. Wie beendet jemand sein rituelles Gebet, der sich im Glauben, er sei im letzten <i>Rak'ah</i> (Gebetsabschnitt), zum Abschluss hingesezt hat?	192
182. In welchen Fällen darf das rituelle Gebet abgebrochen werden?	192

183. Muss das rituelle Gebet abgebrochen werden, wenn währenddessen die Eltern rufen?	192
184. Ist es zulässig, das rituelle Gebet in der Gemeinschaft abubrechen, um jemandem zur Hilfe zu eilen, der ohnmächtig geworden ist, plötzlich erkrankt und hinfällt oder einen Herzinfarkt erleidet?	193
185. Was ist zu tun, wenn nach dem rituellen Gebet Feuchtigkeit auf der Unterwäsche bemerkt wird?	194
186. Beeinträchtigt es das rituelle Gebet, wenn die Füße während der Niederwerfung (<i>Sadschdah</i>) nicht den Boden berühren?	195
187. Darf das rituelle Gebet im betrunkenen Zustand verrichtet werden?	195

HANDLUNGEN, DIE IM RITUELLEN GEBET MAKRUH

(missbilligt) SIND 196

188. Kann jemand sich in der hinteren Reihe zum Gebet aufstellen, obwohl in der vorderen Reihe ein Platz frei ist?	196
189. Ist es angemessen, dass diejenigen, die als Muezzin fungieren, das rituelle Gebet mit der Gemeinde alleine auf dem <i>Mahfil</i> (Empore des Muezzins) verrichten?	196
190. Ist es erlaubt, das rituelle Gebet zu verrichten, obwohl die Notdurft drängt?	197
191. Wie ist die religiöse Bewertung bezüglich des Rezitierens der Gebetssuren im rituellen Gebet, nach ihrer Anordnung im heiligen Koran?	197
192. Kann mit einer Kleidung das rituelle Gebet verrichtet werden, auf der ein Bildnis aufgedruckt ist?	199

DAS NACHBETEN DER VERPASSTEN RITUELLEN GEBETE 199

193. Was ist der Beweis für die Notwendigkeit des Nachbetens (der versäumten rituellen Gebete)?	199
194. Zu welchen Zeiten können keine versäumten und freiwilligen rituellen Gebete verrichtet werden?	200
195. Ist es zulässig zwischen der Zeit der Morgendämmerung (<i>Imsak</i>) und dem Sonnenaufgang freiwillige oder versäumte rituelle Gebete zu verrichten - außer der <i>Sunnah</i> des Morgengebets?	202
196. Wie wird die Absicht (<i>Niyyah</i>) für ein versäumtes rituelles Gebet bekundet?	203
197. Kann ein rituelles Gebet sowohl mit der Absicht (<i>Niyyah</i>) des Nachbetens als auch mit der eines <i>Sunnah</i> -Gebets verrichtet werden?	203
198. Kann jemand, der rituelle Gebete nachzubeten hat, die <i>Sunnah</i> -Gebete verrichten?	203
199. Können <i>Sunnah</i> -Gebete nachgebetet werden?	204
200. Wird der Sünde eines versäumten rituellen Gebets verziehen, wenn dieses später nachgebetet wird?	204
201. Kann anstelle der nachlässigen Person jemand anderer die versäumten rituellen Gebete nachbeten?	205

202. Können versäumte rituelle Gebete mit der Gemeinde zusammen nachgebetet werden?	205
203. Kann das Nachbeten fortgesetzt werden, wenn währenddessen der <i>Adhan</i> (Gebetsruf) ausgerufen wird?	206
204. Ist es notwendig, beim Nachbeten der versäumten rituellen Gebete eine Reihenfolge zu beachten?	206
205. Kann das versäumte rituelle Gebet, noch vor dem zeitlichen rituellen Gebet nachgebetet werden, wenn die Zeit für das neue Gebet bereits eingetroffen ist?	207
206. Muss eine Frau das rituelle Zeit-Gebet nachbeten, wenn sie in der Gebetszeit ihre Menstruation bekommt, noch bevor sie es verrichtet konnte?	207
<i>NAFILA (freiwillige) RITUELLE GEBETE</i>	208
207. Was ist die Grundlage für das Verrichten der <i>Sunnah</i> -Gebete, die mit den <i>Fardh</i> -Gebeten verrichtet werden?	208
208. Ist es bedenklich, die rituellen <i>Sunnah</i> -Gebete auszulassen, die mit den täglichen Zeitgebeten verrichtet werden?	209
209. Ist es tugendhafter (<i>Fadhila</i>), die freiwilligen Gebete in der Moschee zu verrichten oder zu Hause?	209
210. Darf das Personal, das im Gesundheits- oder Sicherheitssektor arbeitet, nur die rituellen <i>Fardh</i> -Gebete verrichten und die <i>Sunnah</i> -Gebete auslassen?	210
211. Kann das <i>Sunnah</i> -Gebet des rituellen Morgengebets ausgelassen werden, um sich (zum <i>Fardh</i> -Gebet) der Gemeinde anschließen zu können?	211
212. Können die letzten <i>Sunnah</i> -Gebete des Mittagsgebets und des Nachtgebets als vier <i>Rak'ah</i> (Gebetsabschnitt) verrichtet werden?	212
213. Warum werden im ersten Sitzen (<i>Qa'dah-i Ula</i>) der <i>Sunnah</i> -Gebete des Nachmittagsgebets und des Nachtgebets die Segnungsbittgebete „ <i>Salli</i> “ und „ <i>Barik</i> “ und zu Beginn des dritten <i>Rak'ah</i> (Gebetsabschnitt), die Lobpreisung „ <i>Subhanaka</i> “ aufgesagt?	212
214. In welchen <i>Rak'ah</i> (Gebetsabschnitt), der freiwilligen rituellen Gebete, außer bei <i>Rawatib</i> - (regelmäßigen) <i>Sunnah</i> -Gebeten, ist es vorzüglicher, die Grußformel auszusprechen (das Gebet zu beenden)?	212
215. Wie wird das „Ritualgebet des Bedürfnisses“ (<i>Salat al-Hadschah</i> ; türk: <i>Hacet namazi</i>) verrichtet?	213
216. Wie ist die Bewertung des „ <i>Tahiyyatul-Masdschid</i> “-Gebets? Ist es zulässig, es in der <i>Karahah</i> - (verbotenen) Zeit zu verrichten?	214
217. Kann jemand, der die Moschee betritt, worin gerade der heilige Koran rezitiert wird, das „ <i>Tahiyyatul-Masdschid</i> “-Gebet verrichten?	215
218. Wie wird das rituelle „ <i>Tasbih</i> “-Gebet (<i>Salatul-Tasbih</i>) verrichtet?	216
219. Kann das <i>Tasbih</i> -Gebet (<i>Salatul-Tasbih</i>) mit der Gemeinde verrichtet werden?	217
220. Was ist das „ <i>Awwabin</i> “-Gebet (<i>Salatul-Awwabin</i>) und wie wird es verrichtet?	217
221. Wie wird das „ <i>Tahaddschud</i> “-Gebet verrichtet?	218

222. Wann und wie werden die rituellen „Kuschluk“ (Vormittags-)Gebete „ <i>Ischraaq</i> “ oder „ <i>Duha</i> “ verrichtet?	219
223. Wie wird das rituelle „ <i>Istichara</i> “-Gebet (Gebet für Eingebung/richtige Entscheidung) verrichtet? Wie wird <i>Istichara</i> durchgeführt?	219
224. Gibt es ein rituelles Gebet, das „ <i>Qabir-Nur</i> “ (Erleuchtung im Grab) genannt wird?	221
225. Gibt es ein rituelles Gebet für die Wiedergutmachung der Rechte anderer Mitmenschen (anderer Geschöpfe Allahs) „ <i>Huquq al- Ibad- türk: Kul Kakki</i> “?	222
226. Gibt es ein spezielles rituelles Gebet und Fasten für den Monat <i>Muharram</i> ?	222
227. Gibt es ein rituelles Gebet oder eine Form der <i>Ibadah</i> (Gebet/Gottesdienst) speziell für die „ <i>Kandil</i> “- Nächte? Wie kann man von diesen gesegneten Nächten am besten profitieren?	224
228. Wie wird die Dankbarkeitsniederwerfung (<i>Sadschdah asch-Schukr</i>) verrichtet?	224

ADHAN (der Gebetsruf), IQAMAH (der Aufruf zum Fardh-Gebet) UND TASBIHAT (die Lobpreisungen) 225

229. Was bedeuten „ <i>Adhan</i> “ (Gebetsruf) und „ <i>Iqamah</i> “ (Aufruf zum <i>Fardh</i> -Gebet)? Wann und wie wurden sie legitimiert?	225
230. Kann der Gebetsruf (<i>Adhan</i>) auch in anderen Sprachen außer in Arabisch ausgerufen werden?	226
231. Kann zwecks Mitteilung der Gebetszeiten der <i>Adhan</i> (Gebetsaufruf) von einer CD, Kassette oder ähnlichen Aufzeichnungen abgespielt werden?	227
232. Kann der Imam den <i>Iqamah</i> (Aufruf zum <i>Fardh</i> -Gebet) ausrufen?	227
233. Welche Eigenschaften muss derjenige haben, der beim Gemeinschaftsgebet den <i>Iqamah</i> (Aufruf zum <i>Fardh</i> -Gebet) ausruft? Können Kinder <i>Iqamah</i> ausrufen?	228
234. Wann wird aufgestanden, wenn beim Gemeinschaftsgebet der <i>Iqamah</i> (Aufruf zum <i>Fardh</i> -Gebet) ausgerufen wird?	228
235. Kann der Imam vor dem Ende des <i>Iqamah</i> (Aufruf zum <i>Fardh</i> -Gebet) mit dem rituellen Gebet beginnen?	229
236. Wie ist die Beurteilung darüber, dass der Muezzin läuft, während er die <i>Iqamah</i> (Aufruf zum <i>Fardh</i> -Gebet) ausruft?	230
237. Ist es möglich, nach <i>Iqamah</i> (Aufruf zum <i>Fardh</i> -Gebet) das Bittgebet zum <i>Adhan</i> (Gebetsruf) aufzusagen?	230
238. Muss jemand, der es nicht rechtzeitig zum Gemeinschaftsgebet geschafft hat und das rituelle Gebet alleine in der Moschee verrichtet, <i>Iqamah</i> (Aufruf zum <i>Fardh</i> -Gebet) aufsagen?	230
239. Sollten die Sätze des <i>Adhan</i> (Gebetsruf) und die des <i>Iqamah</i> (Aufruf zum <i>Fardh</i> -Gebet) zwei Mal oder ein Mal ausgerufen werden?	231
240. Sind beim Nachbeten der versäumten rituellen Gebete <i>Adhan</i> (Gebetsruf) und <i>Iqamah</i> (Aufruf zum <i>Fardh</i> -Gebet) erforderlich?	232

241. Wie ist die religiöse Beurteilung bezüglich der <i>Tasbihat</i> (Lobpreisungen) nach den rituellen Gebeten und wie werden diese durchgeführt?.....	232
242. Was ist die Bewertung darüber, dass die <i>Tasbihat</i> (Lobpreisungen) nach dem rituellen Gebet in Anleitung eines Muezzins aufgesagt werden?.....	233
243. Ist es zulässig, die Moschee, ohne das Aufsagen der <i>Tasbihat</i> (Lobpreisungen) zu verlassen?.....	233
244. Was ist die Grundlage, für das Aufsagen des „ <i>Astaghfirullah</i> “ nach den rituellen <i>Fardh</i> -Gebeten?.....	234
245. Ist das Rezitieren eines „ <i>Aschr</i> “ (Koranabschnitt bestehend aus zehn Versen) nach dem rituellen Nachmittagsgebet eine <i>Bid'ah</i> (nachträglich der Religion hinzugefügte Irrhandlung)?.....	234
246. Wie ist die Bewertung über die Rezitation des „ <i>Ayatu'l-Kursi</i> “ nach dem rituellen Gebet?.....	235
247. Ist es zwingend, dem laut rezitierten heiligen Koran zuzuhören? Kann währenddessen das rituelle Gebet verrichtet werden?.....	235
248. Was ist die Bedeutung des „ <i>Sala</i> “ (<i>Salawat</i> /Segnungsbittgebet) und wie ist seine Stellung in der Religion?.....	236

IMAMAT (die religiöse Führung/Anleitung) UND DSCHAMA'A (die Gemeinschaft) 237

249. Wie ist die religiöse Beurteilung über die Verrichtung des Gebets in der Gemeinschaft?.....	237
250. Muss der Imam für die Frauen, die seiner Gebetsleitung folgen, eine gesonderte Absicht (<i>Niyyah</i>) aussprechen? Kann eine nachträglich zum rituellen Gebet erschienene Frau dem rituellen Gebet eines Mannes folgen, der bereits allein betet?.....	239
251. Wie sollte die Absichtsbekundung (<i>Niyyah</i>) desjenigen sein, der sich der Gebetsleitung des Imams anschließt?.....	239
252. Welche der <i>Fardh</i> - (Pflicht), <i>Wadschib</i> - (verbindliche) und <i>Nafila</i> - (freiwillige) Gebete müssen alleine und welche in der Gemeinschaft verrichtet werden?.....	240
253. Kann jemand, der eines der rituellen <i>Fardh</i> - (Pflicht) Gebete schon verrichtet hat, oder eine Gemeinde für das Gebet angeleitet hat, für das gleiche rituelle Gebet eine andere Gemeinschaft im Gebet anleiten?.....	241
254. Kann eine Frau eine Frauengemeinde im rituellen Gebet anleiten?.....	241
255. Können Frauen Männer im rituellen Gebet anleiten?.....	242
256. Ist es zulässig, dass jemand, der große Sünden begeht, das rituelle Gebet anleitet?.....	242
257. Kann jemand, der den heiligen Koran nicht lesen kann, jemanden im rituellen Gebet anleiten, der ihn lesen kann?.....	243
258. Kann ein Stotterer andere im rituellen Gebet anleiten?.....	243
259. Kann jemand, der die Buchstaben nicht richtig aussprechen kann, das rituelle Gebet vorbeten?.....	244

260. Kann jemand das rituelle Gebet vorbeten, der einen oder beide Arme verloren hat?	244
261. Kann das rituelle Gebet hinter einem Imam verrichtet werden, der einer anderen Rechtsschule angehört?	244
262. Kann eine Person, die sich an einem anderen Ort befindet als der Imam, mit einer Audio-Verbindung dem Imam folgen?	245
263. Kann man sich einem Imam, der das rituelle Gebet vorbetet, über ein Fernsehen oder über ein Radio anschließen?	246
264. Was bedeuten „ <i>Mudrik</i> “, „ <i>Masbuk</i> “, „ <i>Lahiq</i> “? Wie verrichten diese ihre rituellen Gebete?	246
265. Kann jemand, der der Gebetsleitung des Imam folgt, die <i>Sura al-Fatiha</i> rezitieren?	247
266. Wie soll die Gebetsgemeinschaft reagieren, wenn der Imam aufsteht, bevor er das letzte Sitzen (<i>Qadah-i Ahirah</i>) verrichtet hat?	248
267. Ist es zulässig, sich während des rituellen Gebets in der Gemeinschaft in die erste Gebetsreihe zu bewegen, um die Lücke in der ersten Reihe zu füllen?	248
268. Ist es zulässig, dass Frauen und Männer im „ <i>Masdschid al-Haram</i> “ (Kaaba) in dergleichen Gebetsreihe beten?	249
269. Ist das rituelle Gebet derer, die sich während des gemeinschaftlichen rituellen Gebets in „ <i>Masdschid al-Haram</i> “ (Kaaba) vor der Ebene des Imams zum Gebet aufgestellt haben, gültig?	250
270. Wie soll ein Imam handeln, dessen rituelle Gebetswaschung (<i>Wudhu</i>) während des rituellen Gebets ungültig geworden ist?	250
271. Wie soll ein Gemeindemitglied reagieren, wenn während des gemeinschaftlich verrichteten rituellen Gebets, seine rituelle Gebetswaschung (<i>Wudhu</i>) ungültig wird?	251
272. Wird das rituelle Gebet ungültig, wenn jemand, der sich nicht am gemeinschaftlichen rituellen Gebet beteiligt, einen Fehler des Imams korrigiert?	252
273. Ist es eine „ <i>Bid'ah</i> “ (der Religion nachträglich hinzugefügt), nach dem rituellen Gebet in der Moschee „ <i>Musafaha</i> “ zu machen (sich mit Handschlag zu begrüßen)?	252
274. Kann für religiöse Dienste eine Vergütung erhalten werden? Kann das rituelle Gebet unter der Gebetsleitung eines bezahlten religiösen Beauftragten verrichtet werden?	253
DAS FREITAGS- UND FEIERTAGSGEBET	254
275. Wie ist die Beurteilung des Freitagsgebets?	254
276. Aus wie vielen <i>Rak'ah</i> (Gebetsabschnitten) besteht das Freitagsgebet?	254
277. Was ist das „ <i>Zuhr-i-Ahir</i> “-Gebet? Ist es notwendig, dieses rituelle Gebet zu verrichten?	255

278. Ist es notwendig, das Freitagsgebet in der Stadt zu verrichten, damit es gültig wird?	256
279. Mit mindestens wie vielen Personen kann das Freitagsgebet verrichtet werden?	256
280. Wie ist die Beurteilung des internen <i>Adhans</i> (Gebetsruf) für das Freitagsgebet?	257
281. Ist es zulässig, dass Kinder, die noch nicht geschlechtsreif sind, die Freitagspredigt (<i>Hutba</i>) verlesen?	258
282. Darf während der Freitagspredigt (<i>Hutba</i>) das Segnungsbittgebet (<i>Salawat</i>) für unseren Propheten (s.a.w.) aufgesagt werden, wenn sein Name erwähnt wird, und kann zum Bittgebet „ <i>Amin</i> “ gesagt werden?	258
283. Dürfen während der Freitagspredigt (<i>Hutba</i>) die Bittgebete in der Landessprache ausgesprochen werden?	259
284. Ist es zulässig, dem Bittgebet während der Freitagspredigt (<i>Hutba</i>) „ <i>Amin</i> “ zu sagen?	259
285. Ist das Freitagsgebet desjenigen gültig, der die Freitagspredigt (<i>Hutba</i>) verpasst hat?	260
286. Wie sollte jemand die verpassten <i>Rak'ah</i> (Gebetsabschnitte) des Freitagsgebets vervollständigen, wenn er sich erst kurz vor der Grußformel dem Gebet angeschlossen hat?	261
287. Ist es für Frauen obligatorisch, das Freitagsgebet zu verrichten?	261
288. Können Männer oder Frauen, die nicht zum Freitagsgebet gehen, das Mittagsgebet verrichten, bevor das Freitagsgebet verrichtet wurde?	262
289. Darf das Freitagsgebet auf einem offenen Gelände verrichtet werden?	263
290. Darf das Freitagsgebet in Gebetshäusern (<i>Masdschid</i>) in Betriebsstätten oder unter Mehrfamilienhäusern verrichtet werden?	263
291. Kann das Freitagsgebet verschoben werden, damit sich die Gemeindeanzahl vermehrt?	263
292. Wie ist die religiöse Beurteilung der Erwerbstätigkeit an Freitagen, zur Zeit des Freitagsgebets und über das erworbene Einkommen in dieser Zeit?	263
293. Kann die Überschneidung der Arbeitszeit mit der Zeit des Freitagsgebets eine berechtigte Entschuldigung dafür sein, das Freitagsgebet auszulassen?	264
294. Können Arbeiter einer Arbeitsstätte im Fließband- oder Dauerbetrieb, abwechselnd zum Freitagsgebet gehen?	265
295. Ist es zulässig, dass ein Inhaftierter im Gefängnis, das Freitagsgebet anleitet?	266
296. Wie ist die religiöse Beurteilung der „ <i>Takbirat ut-Taschriq</i> “? Wer sagt diese <i>Takbirat</i> (Lobpreisungen) wann auf?	266
297. Sind Frauen zum Festtagsgebet verpflichtet?	267
DIE REISE (<i>Sefer</i>) UND DAS RITUELLE GEBET (<i>Salah/Namaz</i>)	267
298. Was bedeuten die Begriffe „ <i>Watan-i Asl</i> “, „ <i>Watan-i iqamah</i> “ und „ <i>Watan-i Sukna</i> “?	267
299. Wie wird der Beginn des Reise-Zustands (<i>Seferi</i>) bestimmt?	268

300. Darf ein Reisender das gemeinschaftliche rituelle Gebet vorbeten?	268
301. Wie verrichtet ein Reisender sein rituelles Gebet hinter einem ansässigen Imam?	269
302. Wie werden die, während einer Reise versäumten rituellen Gebete nachgebetet?	269
303. Wie verrichten Reisende auf einem Schiff ihre rituellen Gebete?	270
304. Dürfen in Verkehrsmitteln <i>Fardh</i> - (Pflicht) oder <i>Nafila</i> - (freiwillige) rituelle Gebete verrichtet werden?	270
305. Verrichtet jemand, der für die Arbeit in eine andere Stadt umzieht, aber seine Familie nicht mitnimmt, seine rituellen Gebete als Reisender oder als Ansässiger?	272
306. Gilt jemand an seinem Arbeitsort als Reisender, wenn er aufgrund seiner Erwerbstätigkeit in der Woche, nur an den Wochenenden nach Hause pendelt?	273
307. Gilt jemand als Reisender, wenn er einen seiner Behausungen, die er an mehreren Orten hat, aufsucht?	273
308. Gilt jemand, der in die Stadt reist, in der die Eltern leben, als Reisender?	273

DAS WITR-GEBET UND DIE (RAWATIB-)SUNNAH-GEBETE, DIE MIT DEN FARDH-GEBETEN ZUSAMMEN VERRICHTET WERDEN 274

309. Was ist das <i>Witr</i> -Gebet und wie wird es verrichtet?	274
310. Was ist die Grundlage für das Verrichten des <i>Witr</i> -Gebets? Warum gibt es unter den Rechtsschulen Unterschiede bezüglich des <i>Witr</i> -Gebets?	275
311. Warum werden im dritten <i>Rak'ah</i> (Gebetsabschnitt) des <i>Witr</i> -Gebetes die Hände erhoben und wieder verschränkt?	275
312. Was macht derjenige, der den <i>Takbir</i> (zum <i>Qunut</i> -Bittgebet) im dritten <i>Rak'ah</i> des <i>Witr</i> -Gebetes vergessen hat?	276
313. Wie vervollständigt jemand das <i>Witr</i> -Gebet, wenn er vergessen hat, das <i>Qunut</i> -Bittgebet aufzusagen?	276
314. Was macht eine Person, die das <i>Qunut</i> -Bittgebet nicht kennt?	276

DAS TARAWIH-GEBET 277

315. Wie ist die Beurteilung und der Hintergrund des <i>Tarawih</i> -Gebets?	277
316. Wann ist die Gebetszeit des <i>Tarawih</i> -Gebets? Ist das <i>Tarawih</i> -Gebet gültig, wenn es vor dem Nachtgebet verrichtet wird?	278
317. Aus wie vielen <i>Rak'ah</i> (Gebetseinheiten) besteht das <i>Tarawih</i> -Gebet?	278
318. Kann das <i>Tarawih</i> -Gebet mit nur einer Absichtsbekundung verrichtet werden?	280
319. Wie ist die Beurteilung über die Verrichtung des <i>Tarawih</i> -Gebets in der Gemeinschaft?	280
320. Dürfen Frauen das <i>Tarawih</i> -Gebet in der Moschee verrichten?	281

321. Wie verrichtet jemand das rituelle Gebet, der nicht die Kraft hat, die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) und die rituelle Trockenreinigung (*Tayammum*) durchzuführen? 281
322. Ist es zulässig, dass jene, die ein Knieleiden haben, ihre rituellen Gebete auf einem Stuhl sitzend verrichten? 282
323. Kann eine schwangere Frau, die beim Verrichten des rituellen Gebets Schwierigkeiten hat, ihr rituelles Gebet im Sitzen oder durch Andeutung (*Ima*) verrichten? 284
324. Entfällt bei Komapatienten die Verpflichtung für das rituelle Gebet und für das Fasten? 285
325. Wie kann das rituelle Gebet durch Andeutung (*Ima*) verrichtet werden? Kann das rituelle Gebet durch die Andeutung mit den Augen verrichtet werden? 285

SADSCHDAH-US-SAHW (Niederwerfung zur Wiedergutmachung) und**SADSCHDAH AT-TILAWAH (die Verlesungsniederwerfung)**

326. Aus welchen Gründen wird eine *Sadschdah as-Sahw* (Niederwerfung zur Wiedergutmachung) verrichtet? Wie wird eine *Sadschdah as-Sahw* durchgeführt? 287
327. Wie sollte jemand handeln, der die Anzahl seiner bereits verrichteten *Rak'ah* (Gebetseinheiten) anzweifelt? 288
328. Wie muss jemand handeln, der beim ersten Sitzen (*Qada-i Ula*) dachte, es sei das letzte Sitzen (*Qada-i Ahirah*) und die Grußformeln aufgesagt hat? 288
329. Wie muss jemand handeln, der aufsteht, ohne das letzte Sitzen (*Qada-i Ahirah*) des rituellen Gebets durchzuführen? 289
330. Erfordert es eine *Sadschdah as-Sahw* (Niederwerfung zur Wiedergutmachung), wenn im ersten Sitzen (*Qada-i Ula*) der *Fardh*-Gebete nach *Tahiyat*, „*Allahumma salli ala Muhammed*“ gesagt wurde? 290
331. Wie muss der Imam handeln, wenn er in den ersten beiden *Rak'ah* (Gebetsabschnitten) eines *Fardh*-Gebets keine Sura oder Verse nach der *Sura al-Fatiha* rezitiert hat? 290
332. Ist eine „*Sadschdah as-Sahw*“ notwendig, wenn in den dritten und vierten *Rak'ah* (Gebetsabschnitten) eines *Fardh*-Gebets (nach der *Sura al-Fatiha*) weitere Verse rezitiert wurden? 291
333. Wie handelt ein Betender, wenn er vergessen hat, die *Sadschdah as-Sahw* (Niederwerfung zur Wiedergutmachung) zu durchführen? 291
334. Wie wird das *Sadschdah at-Tilawah* (Verlesungsniederwerfung) außerhalb des Gebetes und während des Gebetes durchgeführt? 291
335. Gibt es für das Hören der Koranrezitation vom Fernseher oder Radio auch Belohnung (*Sawab*); ist es erforderlich, nach dem Zuhören eines Niederwerfungsverses eine *Sadschdah at-Tilawah* durchzuführen? 292

BESTIMMUNGEN ÜBER DIE BESTATTUNG 293

336. Wie ist die Bewertung des Totengebets?.....	293
337. Gibt es eine bestimmte Zeit für die Verrichtung des Totengebets? Kann die Beerdigung eines Verstorbenen verzögert werden?.....	293
338. Wie wird das Totengebet verrichtet?.....	294
339. Wie sollte gehandelt werden, wenn die <i>Takbir</i> im Totengebet zu viel oder zu wenig aufgesagt wurden?.....	295
340. Kann für mehrere Verstorbene ein einziges Totengebet verrichtet werden?.....	295
341. Kann für einen Verstorbenen mehr als ein Totengebet verrichtet werden?.....	296
342. Ist es möglich, das Totengebet in Abwesenheit des Leichnams zu verrichten?.....	296
343. Kann das Totengebet mit Schuhen verrichtet werden?.....	296
344. Wie sollte die Ordnung der Gebetsreihe der Frauen sein, die am Totengebet teilnehmen?.....	297
345. Kann das Totengebet in der Moschee verrichtet werden?.....	297
346. Kann das Totengebet mit <i>Tayammum</i> (ritueller Trockenreinigung) verrichtet werden?.....	298
347. Kann für einen Selbstmörder das Totengebet verrichtet werden?.....	298

SONSTIGE ANGELEGENHEITEN BEZÜGLICH DES BEGRÄBNISSES UND DES GRABES 299

348. Wie ist die Beurteilung über den Ausruf des „ <i>Sala</i> “ (Segnungsbittgebet/ <i>Salawat</i>) für eine Bestattung?.....	299
349. Wie ist die Beurteilung über die Leichenwaschung? Muss ein Leichnam, der ohne eine Waschung beerdigt wurde, ausgegraben und gewaschen werden?.....	299
350. Wie wird ein Leichnam in das Leichentuch eingewickelt? Kann der Leichnam ohne ein Leichentuch mit seiner Bekleidung bestattet werden?.....	300
351. Kann in Anwesenheit eines Leichnams der heilige Koran rezitiert werden?.....	301
352. Ist es zulässig, einem Leichnam das Gesicht aufzudecken und in sein Gesicht zu blicken, nach dem er schon gewaschen und in das Leichentuch gewickelt wurde?.....	301
353. Kann ein Leichnam überführt und an einem anderen Ort als am Sterbeort beerdigt werden?.....	301
354. Ist es möglich, mehr als ein Leichnam in einem Grab zu bestatten?.....	302
355. Ist es aus religiöser Sicht angebracht, ein mehrstöckiges Grab zu errichten?.....	302
356. Kann ein Leichnam exhumiert und an einen anderen Ort überführt werden?.....	303
357. Wird nachträglich gehandelt, wenn nach einer Bestattung festgestellt wird, dass der Leichnam nicht in der <i>Qibla</i> -Richtung bestattet wurde?.....	303
358. Gibt es Bestattungsverfahren für amputierte Körperteile wie Beine oder Arme?.....	303
359. Kann ein Nichtmuslim auf einem muslimischen Friedhof oder ein Muslim auf einem nichtmuslimischen Friedhof beigesetzt werden?.....	303

360. Was ist die Beurteilung über die „ <i>Tazkiah</i> “ (Entlastung) eines Verstorbenen?	304
361. Was ist „ <i>Telkin</i> “ (instruieren, anweisen), wie wird es durchgeführt und wie ist die religiöse Beurteilung darüber?	305
362. Kann ein Verstorbener Kenntnisse über die Zustände der lebenden Personen bekommen?	305
363. Ist es aus religiöser Sicht angebracht, an Beerdigungen von Nichtmuslimen teilzunehmen?	306
364. Können Nichtmuslime an der Beerdigung von Muslimen teilnehmen?	306
365. Wie ist die religiöse Beurteilung über das Kondolieren?	306
366. Wie ist die religiöse Beurteilung über das Weinen und Trauern um eine verstorbene Person?	307
367. Ist es angebracht, dass die Hinterbliebenen den Teilnehmern der Beerdigungszeremonie Essen oder dergleichen anbieten und diese bewirten?	308
368. Wie ist die religiöse Bestimmung darüber, dass Personen aufstehen, wenn ein Trauerzug an ihnen vorbeizieht?	308
369. Ist der letzte Wille bezüglich der Totenwaschung und der Bestattung bindend?	309
370. Kann dem Verstorbenen die Belohnung (<i>Sawab</i>) einer Wohltat oder der Koranrezitation gespendet werden?	309
371. Gibt es eine religiöse Grundlage für das Arrangieren der sogenannten „siebten, vierzigsten oder zweiundfünfzigsten Gedenknacht“ für einen Verstorbenen?	310
372. Gibt es in unserer Religion „ <i>Isqat</i> “ und „ <i>Dawir</i> “ (Ablass und Abtretung der <i>Ibadah</i> -Sünden)?	310
373. Ist es zulässig, bei einer Beerdigung zu applaudieren, Parolen zu rufen oder zu pfeifen?	312
374. Ist es religiös angemessen, Kränze oder Blumen zur Beerdigung zu schicken?	313
375. Wie ist die religiöse Beurteilung über den Bau eines Grabes oder die Bebauung eines Grabmals?	313
376. Was sind die Benimmregeln (<i>Adab</i>) bezüglich des Grabbesuchs?	313
377. Dürfen Frauen Gräber besuchen?	314
378. Dürfen Frauen während der Menstruation Gräber besuchen?	315
379. Ist es Sünde, sich auf ein Grab zu setzen?	315
380. Kann über Gräber eine Straße gebaut werden?	315
381. Kann auf einer Fläche, die vorher ein Friedhof war, eine Moschee oder ein anderes Gebäude errichtet werden?	316
382. Gibt es Bestrafung (Qualen) im Grab?	316
ANDERE THEMEN BEZÜGLICH DES RITUELLEN GEBETS	317
383. Spricht etwas dagegen, zwischen der <i>Sunnah</i> und dem <i>Fardh</i> der rituellen Gebete, sich mit etwas anderem zu beschäftigen?	317

384. Muss das vorherige rituelle Gebet wiederholt werden, wenn die rituelle Gebetswaschung (<i>Wudhu</i>) zwischen dem <i>Fardh</i> - und dem <i>Sunnah</i> -Gebet ungültig wurde?	317
385. Kann im Inneren der Kaaba rituelles Gebet verrichtet werden?	318
386. Was sind die Unterschiede zwischen dem rituellen Gebet der Männer und dem der Frauen, hinsichtlich dessen Verrichtung?	318
387. Kann jemand, der am Arbeitsplatz nicht beten darf, das rituelle Gebet mit Andeutung (<i>Ima</i>) verrichten?	319
388. Wird das Recht eines anderen Menschen verletzt, wenn das rituelle Gebet während der Arbeitszeit verrichtet wird?	320
389. Sind Eheleute für einander verantwortlich, wenn einer von ihnen nicht betet?	321

ZAKAH (die Armensteuer) UND ZAKAT-UL-FITR (die Almosenabgabe)

DER UMFANG/INHALT DES ZAKAH, SEINE BEURTEILUNG UND DAS DEM ZAKAH UNTERLIEGENDE VERMÖGEN	325
390. Was ist „ <i>Zakah/türk. Zekat</i> “ (die Armensteuer)?	325
391. Wann wurde <i>Zakah</i> als <i>Fardh</i> (Pflicht) aufgetragen? Welche Gründe/ Weisheiten sind hinter der <i>Fardh</i> -Bestimmung des <i>Zakah</i> verborgen?	326
392. Für wen ist <i>Zakah Fardh</i> (Pflicht)? Was sind die Voraussetzungen für seine Gültigkeit?	327
393. Was sind „ <i>Hawaidsch-al-Asliyyah</i> “ (die Grundbedürfnisse)?	327
394. Welche Schulden werden bei der Berechnung des <i>Zakah</i> abgezogen?	328
395. Gehören Utensilien, Werkzeuge und Materialien, die gebraucht werden, zur <i>Zakah</i> -Masse?	329
396. Ist jemand, der bei seinem Vater wohnt, zum <i>Zakah</i> verpflichtet?	329
397. Muss vom Vermögen reicher Kinder, die noch nicht geschlechtsreif sind, <i>Zakah</i> entrichtet werden?	329
398. Ist ein Student verpflichtet, <i>Zakah</i> zu entrichten, wenn sein Stipendium die <i>Nisab</i> -Höhe (Reichtumsbestimmungsmenge) erreicht?	330
399. Muss für Mieteinnahmen <i>Zakah</i> entrichtet werden?	330
400. Muss für Immobilien und Grundstücke, die zu Handels- oder Investitionszwecken gekauft wurden, <i>Zakah</i> entrichtet werden?	330
401. Wie wird die <i>Zakah</i> -Menge von Handelsgütern berechnet?	331
402. Kann <i>Zakah</i> für Handelsgüter mit gleichen Gütern entrichtet werden?	331
403. Wird für Geldscheine/Banknoten <i>Zakah</i> entrichtet?	331
404. Wie entrichtet ein Goldhändler seinen <i>Zakah</i> ?	332

405. Wie berechnet jemand den <i>Zakah</i> , wenn er Gold in unterschiedlichem Karat besitzt?	332
406. Müssen Frauen <i>Zakah</i> für ihren Goldschmuck entrichten?	333
407. Kann <i>Zakah</i> für Nutzvieh auch als Geld entrichtet werden?	333
408. Ist der Immobilienmakler verpflichtet, <i>Zakah</i> für Immobilien zu entrichten, die in seinem Besitz sind?	333
409. Ist es notwendig, <i>Zakah</i> für Produktionsanlagen zu entrichten?	334
410. Muss für Aktien <i>Zakah</i> entrichtet werden?	334
411. Wie entrichten Gesellschafter ihren <i>Zakah</i> ?	334
412. Was bedeutet „ <i>Uschr</i> “? Was ist die religiöse Grundlage dafür?	335
413. Wie wird <i>Zakah</i> für Bodenerzeugnisse entrichtet?	336
414. Ist für Erzeugnisse wie Tee oder Rüben <i>Zakah</i> notwendig?	336
415. Wird für die Ernte erneut <i>Zakah</i> und <i>Uschr</i> fällig, wenn die Ernte nicht veräußert, sondern eingelagert wurde und ein weiteres Jahr vergangen ist?	337
416. Sind für selbst aussäende Erzeugnisse wie Schilf und Gras <i>Uschr</i> erforderlich?	337
417. Muss für Erzeugnisse, die verdorben sind, <i>Uschr</i> entrichtet werden?	337
418. Werden bei der Berechnung des <i>Uschr</i> die Kosten für den Anbau und die Aufzucht des Erzeugnisses berücksichtigt?	338
419. Wer muss <i>Uschr</i> für Erzeugnisse von gepachteten landwirtschaftlichen Flächen entrichten?	338
420. Können Steuern als <i>Zakah</i> geltend gemacht werden?	339
421. Muss für illegale Gewinne <i>Zakah</i> entrichtet werden?	339
422. Ist es notwendig, <i>Zakah</i> für eine Forderung zu entrichten?	340
423. Kann ein Scheck oder ein Schuldschein über befristete Forderungen als <i>Zakah</i> überreicht werden?	341
424. Gibt es eine bestimmte Zeit, um <i>Zakah</i> zu entrichten?	341
425. Kann <i>Zakah</i> per Vollmacht, Anweisung, elektronische Überweisung usw. entrichtet werden?	341
426. Kann <i>Zakah</i> in Raten entrichtet werden?	342
427. Kann <i>Zakah</i> vorzeitig entrichtet werden?	342
428. Wie begleicht jemand seine <i>Zakah</i> -Schulden, wenn er in den vergangenen Jahren kein <i>Zakah</i> entrichtet hat?	342
429. Wenn jemand, der mit <i>Zakah</i> verpflichtet ist, verarmt und verstirbt, bevor er sein <i>Zakah</i> entrichten konnte, entfällt von ihm die <i>Zakah</i> -Pflicht?	342
DIE ZUM ZAKAH-EMPFANG BERECHTIGTEN	343
430. An wen kann <i>Zakah</i> entrichtet werden?	343
431. An wen kann kein <i>Zakah</i> entrichtet werden?	344
432. Kann <i>Zakah</i> an die Amme und/oder ihrem Mann entrichtet werden?	344
433. Kann dem bedürftigen Bruder/der bedürftigen Schwester <i>Zakah</i> entrichtet werden?	345

434. Kann <i>Zakah</i> an die Stiefmutter, den Stiefvater und die Stiefkinder entrichtet werden?	345
435. Kann <i>Zakah</i> an den Schwiegersohn und an die Schwiegertochter entrichtet werden?	345
436. Kann <i>Zakah</i> an die Schwiegermutter und/oder den Schwiegervater entrichtet werden?	346
437. Kann <i>Zakah</i> an das Adoptivkind oder Pflegekind entrichtet werden?	346
438. Kann <i>Zakah</i> an diejenigen entrichtet werden, die ihren Lebensunterhalt mit Beamtenvergütung oder Dienstlohn bestreiten?	346
439. Fallen Schulen, Korankurse, Moscheen und ähnliche Wohltätigkeitsorganisationen in den Geltungsbereich des Begriffs „ <i>fi sebilillah</i> “ aus dem heiligen Koran?	347
440. Kann <i>Zakah</i> an zivile Bürgervereinigungen entrichtet werden?	347
441. Kann <i>Zakah</i> an Organisationen, Stiftungen oder Verbände entrichtet werden, die die Kosten für ärztliche Behandlungen der armen und bedürftigen Menschen übernehmen?	348
442. Kann an jemanden, der Sünden begeht wie Alkoholkonsum oder Glücksspiel, <i>Zakah</i> oder <i>Zakat-ul-Fitr</i> entrichtet werden?	349
443. Kann <i>Zakah</i> an Nichtmuslime entrichtet werden?	349
444. Kann das Geld, das für die Beschneidung oder die Heirat eines Bedürftigen ausgegeben wird, als <i>Zakah</i> gewertet werden?	350
445. Können die <i>Iftar</i> -Mahlzeiten einer Stadt, der Gemeinden, Verbände oder Stiftungen im Monat Ramadan oder die Essensausgaben in den Armenküchen als <i>Zakah</i> und <i>Sadaqa-i-Fitr</i> (Almosenabgabe) gelten?	351
446. Kann der Verzicht auf die Miete von einem bedürftigen Mieter, als <i>Zakah</i> gewertet werden?	351
447. Können Gesundheitsgeräte, die für Krankenhäuser eingekauft werden, als <i>Zakah</i> gelten?	352
448. Ersetzt das Geld für eine Baumpflanz-Kampagne den <i>Zakah</i> ?	352
449. Kann ein Unternehmen die Fördergelder, die es an seine Mitarbeiter verteilt, als <i>Zakah</i> werten?	353
450. Was ist zu tun, wenn sich herausstellt, dass die Person, an die <i>Zakah</i> entrichtet wurde, reich ist?	353
ZAKAT-UL-FITR/ SADAQA-I FITR (FITRA)	353
451. Was ist eine „ <i>Sadaqa-i-Fitr</i> “ (<i>Fitra</i> oder auch <i>Zakat-ul-Fitr</i>) und wann wird sie entrichtet?	353
452. Wer ist verpflichtet, <i>Fitra</i> zu entrichten?	355
453. Wer kann <i>Fitra</i> bekommen und wer nicht?	355
454. Ist es obligatorisch, dass <i>Zakat-ul-Fitr</i> als Weizen, Gerste, Datteln oder Trauben entrichtet wird?	356
455. Kann <i>Zakat-ul-Fitr/Sadaqa-i-Fitr</i> für den Bau einer Moschee entrichtet werden?	356

456. Wie wird eine <i>Fitra</i> -Schuld beglichen, wenn diese nicht pünktlich entrichtet wurde?	357
457. Entrichtet eine Person, die im Ausland lebt, den <i>Zakat-ul-Fitr</i> gemäß den Bedingungen des jeweiligen Landes, in dem sie lebt, oder nach den Bedingungen ihres Heimatlandes?	357

— ﷻ SAWM/DAS FASTEN ﷻ —

DER UMFANG/INHALT UND DIE ARTEN DES FASTENS	361
458. Welche Voraussetzungen verpflichten zum Fasten?	361
459. Ist die Sichtung des Ramadan-Neumondes notwendig, um mit dem Fasten beginnen zu können?	361
460. Kann gefastet werden, um den Ramadan-Monat zu begrüßen?	363
461. Wann und wie wird die Absicht (<i>Niyyah</i>) für das Fasten bekundet?	363
462. Was ist <i>Imsak</i> ? Wann fängt <i>Imsak</i> an? Ist es möglich, für eine kurze Zeit weiter zu essen oder zu trinken, wenn der Gebetsruf für das Morgengebet beginnt?	364
463. Welche Bedeutung hat das „ <i>Sahur</i> “-Essen in der Religion?	365
464. Welche Bedeutung hat das Fasten im Monat <i>Schawwal</i> ? Können die versäumten Fastentage des Ramadans als <i>Schawwal</i> -Fasten nachgefastet werden?	366
465. Was ist die Vorzüglichkeit (<i>Fadhila</i>) der ersten zehn Tage des Monats <i>Dhu'l-Hiddscha</i> (<i>Zilhicce</i>)?	366
466. Was sind die Vorzüge des Fastens im Monat <i>Dhu'l-Hiddscha</i> und am Tag der <i>Arafa</i> ?	367
467. Was ist die Vorzüglichkeit (<i>Fadhila</i>) des Monats <i>Muharram</i> und wie ist die Beurteilung über das Fasten speziell am zehnten Tag des <i>Muharram</i> ?	368
468. Wie ist die Stellung der „drei Monate“ in der Religion und wie ist die Beurteilung des Fastens in diesen Monaten?	369
469. Gibt es eine religiöse Notwendigkeit für das Fasten an den „ <i>Kandil</i> “-Tagen?	369
470. Wenn jemand an „ <i>Kandil</i> “-Tagen fasten möchte, sollte er am Tag der <i>Kandil</i> -Nacht oder am Tag danach fasten?	370
471. Was ist das „David-Fasten“?	370
472. Wann ist die Fastenzeit für „ <i>Ayyam-ı biyd</i> “ (erleuchtete Tage) und was ist die Bedeutung?	371
473. Wie wird das Gelöbnis-Fasten durchgeführt?	371
474. An welchen Tagen ist das Fasten verboten?	372
475. Kann an den Festtagen gefastet werden?	373
476. Wie ist die religiöse Beurteilung über das Fasten an Freitagen?	374

HANDLUNGEN, DIE DAS FASTEN UNGÜLTIG MACHEN UND HANDLUNGEN, DIE DAS FASTEN NICHT UNGÜLTIG MACHEN	374
477. Was sind die Handlungen, die das Fasten ungültig machen?	374
478. Macht das Essen und Trinken aus Vergesslichkeit, das Fasten ungültig?	375
479. Muss jemand, der vergessen hat, dass er fastet und isst, daran erinnert werden?	375
480. Was sind beim Fasten zwischen einem Ehepaar die Grenzen der körperlichen Beziehung?	375
481. Ist das Fasten während des <i>Dschanabah</i> -Zustands (rituell unrein) gültig?	375
482. Wird das Fasten einer Person ungültig, wenn sie sich selbst befriedigt (masturbiert)?	376
483. Wie ist die religiöse Beurteilung über „ <i>Ihtilam</i> “ (Pollution - Ejakulieren im Schlaf) oder im rituell unreinen (<i>Dschanabah</i>)-Zustand aufzuwachen?	376
484. Was muss eine Frau machen, die sich vorgenommen hat zu fasten, und während des Tages ihre Regelblutung bekommt?	377
485. Beeinträchtigt das Verwenden von Mundspray oder das Kaugummikauen, um Mundgeruch zu vermeiden, das Fasten?	377
486. Verhindert die Haarentfernung mit Wachs oder Epilation das Fasten?	377
487. Macht Make-up oder Haare färben das Fasten ungültig?	378
488. Macht das Nikotinpflaster das Fasten ungültig?	378
489. Macht das Zertrümmern-lassen der Nierensteine während des Fastens, das Fasten ungültig?	378
490. Machen Insulininjektionen der Diabetiker deren Fasten ungültig?	379
491. Macht intravenöse Radiopharmaka (radioaktive Substanzen zu diagnostischen Zwecken - Tracer) das Fasten ungültig?	379
492. Machen Augentropfen das Fasten ungültig?	379
493. Machen Endoskopie, Koloskopie oder Ultraschall des Afters oder der Gebärmutter das Fasten ungültig?	380
494. Macht die bildliche Untersuchung der Harnwege, das Verabreichen von Medikamenten in den Urinkanal das Fasten ungültig?	380
495. Macht eine Anästhesie das Fasten ungültig?	381
496. Machen Ohrentropfen das Fasten ungültig?	381
497. Macht eine Ohrenspülung das Fasten ungültig?	382
498. Machen Zäpfchen und Einläufe das Fasten ungültig?	382
499. Machen Dialyseverfahren das Fasten ungültig?	383
500. Macht eine Blutspende zur Thrombozyten-Entnahme das Fasten ungültig?	383
501. Macht eine Angiografie das Fasten ungültig?	384
502. Macht eine Biopsie das Fasten ungültig?	385
503. Macht die Einnahme von Sublingualen-Pillen der Herzpatienten das Fasten ungültig?	385
504. Machen Nasentropfen das Fasten ungültig?	385

505. Machen Impfungen oder Injektionen das Fasten ungültig?	385
506. Macht eine Akupunktur-Behandlung das Fasten ungültig?	386
507. Macht eine Blutspende oder eine Bluttransfusion während des Fastens, das Fasten ungültig?	386
508. Macht das Auftragen von Salben und medizinischen Pflastern das Fasten ungültig?	387
509. Machen Sprays und Asthma-Medikamente, der Asthmapatienten, das Fasten ungültig?	387
510. Macht eine Zahnbehandlung das Fasten ungültig?	388
511. Macht Zahnfleischbluten und das Schlucken des Blutes aus der Zahnfleischwunde mit dem Speichel, das Fasten ungültig?	388
512. Wird das Fasten ungültig, wenn man im Meer baden/schwimmen geht?	388
513. Macht das Baden/Duschen das Fasten ungültig?	389
514. Macht Zähneputzen das Fasten ungültig?	389
515. Macht das Erbrechen das Fasten ungültig?	389
516. Wird das Fasten ungültig, wenn bei der rituellen Gebetswaschung (Wudhu) das Wasser versehentlich in den Rachen gelangt?	390
517. Macht die Ausführung einer <i>Haram</i> -Handlung das Fasten ungültig?	390
<i>QADHA (das Nachholen), KAFFARAH (die Sühneleistung), FIDYA (die finanzielle Ersatzleistung), ISQAT-I SAWM (Fidya durch Nachlass)</i>	391
518. Welche Gründe erlauben, das Fasten auszulassen?	391
519. Welche Situationen machen das Fasten ungültig, bedürfen aber nur das Nachfasten (<i>Qadha</i>)?	393
520. Was ist erforderlich, wenn jemand im Ramadan, während er fastet, sich auf eine Reise begeben muss und aufgrund dessen sein Fasten abbricht?	395
521. Müssen die im Ramadan versäumten Fastentage innerhalb einer bestimmten Zeit nachgefastet werden?	395
522. Wie soll jemand sein Nachfasten verrichten, wenn er eine große Anzahl von versäumten Fastentagen nachzufasten hat?	396
523. Ist ein Nachfasten für das abgebrochene (<i>Wadschib</i> -) verbindliche oder (<i>Nafila</i> -) freiwillige Fasten notwendig?	397
524. Was muss jemand tun, der sein Fasten aufgrund eines zu früh ausgerufenen Gebetsrufs am Abend ein oder zwei Minuten früher beendet hat?	397
525. Wie ist die Beurteilung über das absichtlich abgebrochene Fasten?	397
526. Darf jemand, der <i>Kaffarah</i> fastet, sein Fasten unterbrechen, wenn er sich auf eine Reise begibt?	398
527. Was muss eine Frau, die während des „ <i>Kaffarah</i> “-Fastens menstruiert, hinsichtlich dieser Ausfalltage tun?	398

528. Muss für jeden Tag separat ein <i>Kaffarah</i> -Fasten durchgeführt werden, wenn im Ramadan-Monat das Fasten an mehr als einem Tag abgebrochen wurde?	398
529. Was muss jemand tun, der nicht mehr in der Lage ist, seine versäumten Fastentage nachzufasten?	399
530. Was ist die Beurteilung über eine Person, die anfänglich im Ramadan fastet, aber in den restlichen Tagen vom Fasten absieht?	400
531. Was ist eine „ <i>Fidya</i> “ und in welchen Fällen ist sie erforderlich?	400
532. Wie wird <i>Fidya</i> für das Fasten entrichtet?	401
533. An wen wird <i>Fidya</i> für das Fasten entrichtet?	402
534. Kann sich jemand, von seiner Fasten-Pflicht befreien, wenn er <i>Fidya</i> für das Fasten entrichtet, obwohl er in der Lage wäre zu fasten?	402
535. Was müssen Personen tun, die nicht in der Lage sind, <i>Fidya</i> für das Fasten zu entrichten?	403
536. Was bedeutet „ <i>Isqat-ı Sawm</i> “?	403

SONSTIGE ANGELEGENHEITEN BEZÜGLICH DES RAMADANS UND DES FASTENS 404

537. Müssen Muslime, die den Ramadan-Monat und das Fest im Ausland verbringen, ihr Fest nach den Berechnungen/dem Kalender des jeweiligen Landes feiern oder sich nach ihren Heimatländern richten, wenn sich die Berechnungen/Kalender widersprechen?	404
538. Wie wird in den Polargebieten gefastet?	405
539. Wonach richtet sich das <i>Iftar</i> (Fastenbrechen) einer fastenden Person, die mit dem Flugzeug reist?	405
540. Wie verrichtet jemand, der beruflich ständig reist, seine rituellen Gebete und sein Fasten?	406
541. Ist es zulässig, im Monat Ramadan ein Restaurant zu betreiben?	406
542. Ist es Ehepartnern gestattet, in den Ramadan-Nächten Geschlechtsverkehr zu haben?	407
543. Schadet es dem Fasten im Monat Ramadan, wenn der ganze Tag mit Schlafen verbracht wird?	407
544. Ist es Mitarbeitern gestattet, nicht zu fasten, aus Befürchtung, dass sich ihre Arbeitsleistung verringern könnte?	407
545. Wie muss jemand handeln, dem von einem Facharzt empfohlen wurde, nicht zu fasten?	408
546. Dürfen Frauen an ihren Menstruationstagen fasten?	408
547. Dürfen Frauen während der Schwangerschaft fasten?	409
548. Darf eine Frau, die eine Fehlgeburt hatte, fasten?	409
549. Wie sollte eine Frau mit unregelmäßiger Menstruation fasten?	410
550. Was ist „ <i>I'tiqaf</i> “ und wie wird es durchgeführt?	410

551. Wie sollten die Überlieferungen über die Bestimmung der „ <i>Qadir</i> “-Nacht verstanden werden?	412
--	-----

HADSCH (das Pilgern, die Wallfahrt) UND UMRAH (kleiner *Hadsch* und das Pilgern außerhalb der Pilgersaison)

DIE HADSCH-PFLICHT, IHRE ARTEN UND DIE UMRAH	415
552. Welche sind die <i>Hadsch</i> - (Pilger) Monate?	415
553. Für wen ist <i>Hadsch</i> (Pilgern) <i>Fardh</i> (Pflicht)?	416
554. Wird für jemanden der <i>Hadsch</i> (Wallfahrt) zum <i>Fardh</i> (Pflicht), wenn er die Möglichkeit hatte, die Kaaba zu sehen, oder eine <i>Umrah</i> (Pilgern außerhalb der Pilgersaison) gemacht hat?	417
555. Gibt es die Bedingung, in Höhe der Reichtumsbestimmungsmenge (<i>Nisab</i>) vermögend zu sein, um <i>Hadsch</i> verrichten zu können?	417
556. Ist jemand verpflichtet <i>Hadsch</i> zu verrichten, wenn er für die Zeit keine sichere Bleibe für seine Kinder findet?	418
557. Kann jemand, der ein heiratsfähiges, lediges Kind hat, die Pilgerreise verschieben?	418
558. Wäre es richtig, sich für die Pilgerreise zu verschulden?	418
559. Kann mit dem Geld auf einem Festgeldkonto auf der Bank, <i>Hadsch</i> verrichtet werden?	418
560. Was bedeutet „ <i>Hadsch al-Ifrad</i> “ und wie wird er verrichtet?	419
561. Was bedeutet „ <i>Hadsch at-Tamattu</i> “ und wie wird er verrichtet?	419
562. Was bedeutet „ <i>Hadsch al-Qiran</i> “ und wie wird er verrichtet?	420
563. Ist es für Pilger, die einen <i>Hadsch at-Tamattu</i> durchführen wollen und nach der <i>Umrah</i> den <i>Ihram</i> abgelegt haben, erlaubt, weitere <i>Umrah</i> zu machen, bis sie erneut <i>Ihram</i> für <i>Hadsch</i> anlegen?	420
564. Kann ein Pilger, der seine Ankunfts-Umrundung (<i>Tawaf al-Qudum</i>) verrichtet hat, seinen <i>Hadsch</i> auf „ <i>Tamattu</i> “ oder „ <i>Qiran</i> “ ändern?	421
565. Kann ein Pilger, der den <i>Hadsch al-Qiran</i> beabsichtigt hatte, vor der Verrichtung des <i>Tawaf</i> und <i>Sa'y</i> , seine Absicht auf <i>Hadsch at-Tamattu</i> umändern?	421
566. Kann ein Pilger, der die Absicht hatte, <i>Umrah</i> für den <i>Hadsch at-Tamattu</i> durchzuführen, seinen <i>Hadsch</i> in <i>Qiran</i> umändern?	421
567. Kann ein Pilger, der ein <i>Hadsch at-Tamattu</i> oder <i>Hadsch al-Qiran</i> beabsichtigt, anstelle ein Opfertier zu schächten, fasten, obwohl er die Möglichkeit dazu hat?	422

568. Wie ist der Reisetstatus (<i>Sefer</i>) der Pilger, die aus fernen Ländern kommen, während sie sich vor oder nach der <i>Waqfa</i> (Verweilen) auf <i>Arafat</i> in Mekka aufhalten?	422
569. Ist der verrichtete <i>Hadsch</i> (Wallfahrt) gültig, wenn das Opferfest in Saudi-Arabien vorher oder später beginnt, als in anderen Ländern?	423
570. Fällt die <i>Hadsch</i> -Pflicht von jemandem, der als religiöser Beauftragter zu <i>Hadsch</i> geht?	424
571. Was sollen seine Erben tun, wenn jemand, für den die <i>Hadsch-Ibadah</i> (Gebot zum Pilgern) zum <i>Fardh</i> (Pflicht) geworden war, stirbt, bevor er dieser Pflicht nachkommen konnte?	424
572. Ist es zulässig, auf illegalen Wegen, durch verschiedene Methoden zum <i>Hadsch</i> zu gelangen?	425
573. Wie ist die religiöse Beurteilung darüber, während der Pilger- und <i>Umrah</i> -Verrichtung, bestimmte Bittgebete aufzusagen?	425
574. Wie ist die religiöse Beurteilung darüber, vor Antritt der <i>Hadsch</i> -Reise, andere Menschen um den „Erlass ihrer Rechte“ (<i>türk: Helallik</i>) zu bitten?	426
575. Sind die Überlieferungen wahr, dass dem Pilger alle seine Sünden vergeben werden?	427
576. Was sind „ <i>Hadsch al-Akbar</i> “ und „ <i>Hadsch al-Asghar</i> “?	428
577. Was ist der Abschieds- <i>Hadsch</i> und die Abschieds- <i>Hutba</i> ?	428
578. Kann an den Tagen des Opferfestes <i>Umrah</i> (kleiner <i>Hadsch</i>) durchgeführt werden?	430
579. Kann jemand, der sich zwecks <i>Umrah</i> die <i>Weihekleidung (Ihram)</i> angelegt hat und nach Mekka gekommen ist, wegen gesundheitlicher Probleme die <i>Umrah</i> verschieben?	430
580. Ist es bedenklich, Erde oder Steine aus Mekka oder Medina mitzubringen, im Glauben an die Heiligkeit dieser Städte?	431
581. Wie ist die religiöse Beurteilung darüber, das rituelle Gebet an vierzig Gebetszeiten in <i>Masdschid an-Nabawi</i> zu verrichten?	431

IHRAM (die Weihekleidung/der Weihezustand) und MIQAT (die Grenze zur heiligen Stätte) 432

582. Muss für jede <i>Umrah</i> die <i>Miqat</i> -Grenze aufgesucht werden?	432
583. Befindet sich die Stadt <i>Dschidda</i> innerhalb der <i>Miqat</i> -Grenze? Können die „ <i>Afaqi</i> “ die <i>Ihram</i> -Kleidung in <i>Dschidda</i> anlegen?	433
584. Wie ist die religiöse Beurteilung über das rituelle <i>Ihram</i> -Gebet?	433
585. Wie ist die religiöse Bestimmung darüber, Mekka ohne <i>Ihram</i> zu betreten?	434
586. Was muss ein Pilger tun, der – obwohl er bereist <i>Ihram</i> -Kleidung angelegt hatte - unentschuldigt einen Tag oder eine Nacht lang normale Kleidung trug, ohne vorher <i>Tawaf</i> und <i>Sa'y</i> verrichtet zu haben?	435
587. Was muss ein Pilger tun, der im Weihezustand (<i>Ihram</i>) genähte Kleidung oder Unterwäsche getragen hat?	435

588. Was muss ein Pilger tun, der aufgrund einer Erkrankung für einen Tag normale Kleidung angezogen hat, ohne zuvor sein <i>Tawaf</i> und <i>Sa'y</i> durchgeführt zu haben?	436
589. Was muss ein Pilger tun, der - obwohl er bereits in der Phase ist, sein <i>Ihram</i> abzulegen - normale Kleidung trägt, ohne sich vorher den Kopf rasiert zu haben?	436
590. Was muss ein Pilger tun, der - nachdem er <i>Ihram</i> angelegt hat - sich den Kopf rasiert, ohne vorher einen der <i>Hadsch</i> -Handlungen durchgeführt zu haben?	436
591. Was ist für einen Pilger erforderlich, der sich im Weihezustand (<i>Ihram</i>) im Gesicht rasiert oder die Achselhaare oder die Leistenhaare entfernt?	437
592. Was muss ein Pilger tun, der im Weihezustand (<i>Ihram</i>) eine Bartrasur vornimmt?	437
593. Wie ist die religiöse Beurteilung über das Nägelschneiden oder das Abreißen eines Nagels, der kurz davor war zu brechen, während des Weihezustands (<i>Ihram</i>)?	437
594. Bedarf es einer Strafe, wenn sich ein Pilger während des <i>Hadsch</i> den Kopf rasiert, bevor er sein Opfertier geschächtet hat?	438
595. Was muss ein Pilger tun, der nach <i>Tawaf</i> der <i>Umrah</i> , aber ohne den <i>Sa'y</i> zu vervollständigen, sich den Kopf rasiert und den Weihezustand verlässt?	438
596. Was muss ein Pilger tun, der <i>Sa'y</i> durchgeführt, sich den Kopf rasiert und den <i>Ihram</i> -Zustand verlassen hat, ohne zuvor <i>Tawaf</i> verrichtet zu haben?	439
597. Was muss jemand tun, der sich den Kopf rasiert und den Weihezustand (<i>Ihram</i>) verlässt, ohne vorher <i>Tawaf</i> und <i>Sa'y</i> durchgeführt zu haben?	440
598. Was muss jemand tun, der <i>Tawaf</i> und <i>Sa'y</i> der <i>Umrah</i> verrichtet hat, aber vergessen hat, sich den Kopf zu rasieren?	440
599. Ist eine Strafe erforderlich, wenn jemand den <i>Tawaf</i> und <i>Sa'y</i> durchgeführt hat, aber sich den Kopf verspätet rasiert?	440
600. Kann jemand im Weihezustand (<i>Ihram</i>) jemanden anderen rasieren, der kurz davor ist sein <i>Ihram</i> abzulegen?	441
601. Ist es möglich, den Weihezustand (<i>Ihram</i>) zeitgerecht mit einer Bartrasur zu beenden?	441
602. Wie ist die religiöse Beurteilung darüber, dass ein Pilger im Weihezustand (<i>Ihram</i>) Haargel oder Ähnliches benutzt?	442
603. Kann jemand im Weihezustand (<i>Ihram</i>) beim Baden oder Waschen seiner Wäsche Seife oder Waschmittel verwenden?	442
604. Welche Schuhe sollte ein Pilger im Weihezustand (<i>Ihram</i>) tragen? Kann er Sandalen mit Fersenriemen tragen?	442
605. Falls jemand den <i>Hadsch al-Qiran</i> beabsichtigt und ein <i>Ihram</i> -Verbot begangen hat, ändert sich dann die Strafmenge?	443

TAWAF (die Umrundung der Kaaba) UND SA'Y (das Hin- und Herlaufen zwischen den Hügeln Safa und Marwa)	443
606. Was ist <i>Tawaf</i> und wie viele Arten von <i>Tawaf</i> gibt es?	443
607. Kann der <i>Tawaf</i> zu Besuchszwecken ohne <i>Ihram</i> durchgeführt werden?	446
608. Was ist zu tun, wenn die Umrundungen (<i>Schawt</i>) des <i>Tawaf</i> nicht vollständig durchgeführt wurden?	446
609. Was muss jemand tun, dessen rituelle Gebetswaschung (<i>Wudhu</i>) während des <i>Tawaf</i> ungültig wird?	446
610. Wird die rituelle Gebetswaschung (<i>Wudhu</i>) einer Person ungültig, die beim Betreten oder Verlassen des <i>Haram-i-Scharif</i> (Kaaba-Gebiet) oder beim Verrichten des <i>Tawaf</i> eine Frau berührt?	447
611. Was muss jemand tun, dessen rituelle Gebetswaschung (<i>Wudhu</i>) während des <i>Tawaf</i> der <i>Umrah</i> ungültig wurde, er aber den <i>Tawaf</i> und den <i>Sa'y</i> vervollständigt hat, ohne zu wissen, bei welcher Tour (<i>Schawt</i>) seine <i>Wudhu</i> ungültig wurde?	447
612. Was muss jemand tun, der den <i>Tawaf</i> der <i>Umrah</i> ohne rituelle Gebetswaschung (<i>Wudhu</i>) durchgeführt hat oder während des <i>Tawaf</i> seine <i>Wudhu</i> ungültig wurde und er den <i>Tawaf</i> vollendet hat, ohne erneut <i>Wudhu</i> vorzunehmen?	448
613. Kann ein <i>Hanafi</i> , dessen Hand, die Nase oder eine andere Stelle während des <i>Umrah-Tawaf</i> oder des Besuchs- <i>Tawaf</i> blutet, währenddessen die <i>Schafi</i> -Rechtsschule nachahmen?	448
614. Ist es möglich, in den <i>Tahrim</i> -Zeiten – in denen es <i>makruh</i> (missbilligt) ist, ein rituelles Gebet zu verrichten - das rituelle <i>Tawaf</i> -Gebet zu verrichten?	449
615. Ist der <i>Tawaf</i> gültig, wenn er im Rückwärtsgang verrichtet wird?	449
616. Wo wird das rituelle <i>Tawaf</i> -Gebet verrichtet?	449
617. Kann an <i>Tahrim</i> -Zeiten, an denen es <i>makruh</i> (missbilligt) ist, das rituelle Gebet zu verrichten, <i>Tawaf</i> durchgeführt werden?	450
618. Ist es angebracht, mehrmals <i>Tawaf</i> durchzuführen, ohne das rituelle <i>Tawaf</i> -Gebet zu verrichten?	450
619. Kann das rituelle <i>Tawaf</i> -Gebet nach dem Morgengebet verrichtet werden?	450
620. Sollten jene, die zwecks <i>Hadsch</i> oder <i>Umrah</i> in Mekka sind, es vorziehen, an den verbleibenden Tagen nach <i>Umrah</i> , eine neue <i>Umrah</i> durchzuführen, oder anstelle dieser <i>Nafila-Tawaf</i> verrichten?	451
621. Was ist erforderlich, wenn jemand die Touren (<i>Schawt</i>) des <i>Sa'y</i> unvollständig verrichtet hat?	451
622. Was muss jemand tun, der nach einem ungültigen <i>Tawaf Sa'y</i> durchgeführt hat?	452
623. Was muss jemand tun, dessen rituelle Gebetswaschung (<i>Wudhu</i>) während des <i>Sa'y</i> ungültig wird?	452
624. Ist der <i>Sa'y</i> einer Person gültig, die ohne einen triftigen Grund den <i>Sa'y</i> im Rollstuhl durchführt?	452

625. Gibt es ein rituelles Gebet, das nach dem Sa'y verrichtet werden muss?.....	453
626. Was muss ein Ehepaar tun, das nach der vollständigen Verrichtung des Tawaf und Sa'y der Umrah, aber vor der Kopfrasur und dem Verlassen des Weihezustands (Ihram), Geschlechtsverkehr hatte?.....	453
627. Welche Weisheit liegt hinter dem Begrüßen und Küssen des „Hadschar al-Aswad“?.....	453

DIE STEINIGUNG DES TEUFELS UND

DAS OPFERN WÄHREND DES HADSCH 454

628. Kann der Aqaba-Felsen (Dschararat al-Aqaba) am ersten Opferfesttag vor Mitternacht gesteiniget werden?.....	454
629. Wie wird eine versäumte Steinigung nachgeholt?.....	455
630. Wie muss jemand handeln, wenn er aufgrund eines Hindernisses Mekka verlassen musste, bevor er die Steinigung des Dschararat vervollständigt hat?.....	455
631. Wann findet im Hadsch die Opferung statt?.....	456
632. Kann ein Pilger sein Opfertier in seiner Heimat opfern lassen?.....	457
633. Ist ein Pilger, der seine Hadsch-Ibadah (Pilger-Gottesdienst) durchgeführt hat, verpflichtet auch in der Heimat ein Tier zu opfern?.....	457

HADSCH DURCH VOLLMACHTERTEILUNG 458

634. Kann Hadsch durchgeführt werden, indem ein anderer dafür bevollmächtigt wird? Was sind die Bedingungen dafür?.....	458
635. Kann jemand, der noch nie in Hadsch war, für jemanden anderen als Bevollmächtigter den Hadsch durchführen?.....	459
636. Kann eine Person im selben Jahr sowohl für sich selbst als auch für eine andere Person als Bevollmächtigter den Hadsch durchführen?.....	460
637. Ist jemand, der den Hadsch aus gesundheitlichen Gründen nicht durchführen kann, von der Verpflichtung des Hadschs befreit, wenn er das Geld anstatt für den Hadsch durch Vertretung, als Sadaqa spendet?.....	460
638. Ist es eine Voraussetzung, dass der zum Hadsch bevollmächtigte Vertreter sich aus der Heimat des Auftraggebers auf den Weg macht? Kann jemand als Vertreter bestimmt werden, der in Mekka oder Medina lebt?.....	461
639. Ist es möglich, für einen Pilgerkandidaten, der noch vor Arafat ins Koma fällt und im Sterben liegt, einen Vertreter vor Ort zu bestimmen?.....	462
640. Welche Art des Hadsch sollte jemand beabsichtigen, der als Vertreter zum Hadsch gekommen ist?.....	462
641. Was ist erforderlich, wenn jemand für einen Hadsch at-Tamattu bevollmächtigt wurde und er für sich selbst die Umrah durchführt?.....	462
642. Muss jemand, der als Bevollmächtigter zum Hadsch geht, im eigenen Namen ein Opfertier schächten?.....	463
643. Kann jemand, der als Beauftragter einer Institution zum Hadsch geht und seine Kosten durch die entsprechende Anstalt beglichen werden,	

gleichzeitig auch als Vertreter für eine andere Person den <i>Hadsch</i> durchführen?	463
---	-----

FRAUEN-ANGELEGENHEITEN IM ZUSAMMENHANG MIT *HADSCH* UND *UMRAH* **464**

644. Kann eine verheiratete Frau, ohne die Erlaubnis ihres Mannes oder ohne die Begleitung eines „ <i>Mahrms</i> “ zum <i>Hadsch</i> oder zur <i>Umrh</i> gehen?.....	464
645. Verhindert der Ausfluss einer Frau während ihrer Wechseljahre die Ausübung ihrer <i>Hadsch</i> - oder <i>Umrh</i> -Pflichten?.....	465
646. Was muss eine Frau tun, wenn sie aufgrund ihrer Menstruation oder Wochenbettflusses, die <i>Miqat</i> -Grenze überquert und in Mekka ankommt, ohne zuvor in den Weihezustand (<i>Ihram</i>) einzutreten?.....	465
647. Kann eine Frau, die einen <i>Hadsch at-Tamattu</i> oder <i>Hadsch al-Qiran</i> beabsichtigt hat, direkt auf den Berg <i>Arafat</i> , falls sie aufgrund ihrer Menstruation die <i>Umrh</i> nicht verrichten kann?.....	466
648. Kann eine Frau, die während ihrer Regelblutung den <i>Arafat</i> besteigt, nach dem Verweilen (<i>Waqfa</i>) auf <i>Arafat</i> und in <i>Muzdalifa</i> den Teufel steinigen und den <i>Ihram</i> -Zustand verlassen?.....	467
649. Kann eine Frau, die eine Blutung hat, obwohl sie Menstruation hemmende Pillen einnahm, die <i>Umrh</i> oder den Besuchs- <i>Tawaf</i> verrichten?.....	467
650. Was muss eine Frau tun, die während ihrer Menstruation, den <i>Tawaf</i> und den <i>Sa'y</i> verrichtete, den Weihezustand (<i>Ihram</i>) verließ und die Haare schnitt?.....	468
651. Was muss eine Frau tun, deren normale Menstruation beendet ist - ohne dass die maximale Dauer der Menstruation erreicht wurde - sie ihre <i>Hadsch</i> - und <i>Umrh</i> -Verpflichtungen erfüllt hat, ihre Haare geschnitten und den <i>Ihram</i> abgelegt hat, aber später noch Schmierblutung bekommt?.....	469
652. Kann eine Frau, die Mekka verlassen muss, bevor ihre Menstruation beendet ist, in diesem Zustand den Besuchs- <i>Tawaf</i> durchführen?.....	469
653. Ist eine Wiedergutmachung erforderlich, wenn die Reisegruppe einer Frau die Stadt Mekka verlassen will, sie aber aufgrund ihrer Menstruation den „Abschieds- <i>Tawaf</i> “ nicht verrichten konnte?	470
654. Kann sich eine Frau umziehen, während sie im Weihezustand (<i>Ihram</i>) ist?.....	470
655. Wie viel von ihrem Haar sollte eine Frau schneiden, um den Weihezustand (<i>Ihram</i>) zu verlassen?.....	471

﴿ QURBAN (die Opferung, das Opfertier) ﴾

DIE EIGENSCHAFTEN, DER UMFANG UND DIE RELIGIÖSE BEWERTUNG DES QURBAN

475

656. Was sind die Eigenschaften, der Umfang und die religiöse Bewertung der <i>Qurban-Ibadah</i> (das Gebot zu Opferung)?	475
657. Was ist die religiöse Grundlage für <i>Qurban</i> ?	476
658. Wer ist mit <i>Qurban</i> verpflichtet?	477
659. Kann die religiös erforderliche Reichtumsbestimmungsmenge (<i>Nisab</i>), die für die <i>Qurban-Ibadah</i> grundlegend ist, über den Silberwert bestimmt werden?	477
660. Müssen Ehemann und Ehefrau, als reiche in einer Familie, jede für sich ein <i>Qurban</i> opfern? Wenn das Familienoberhaupt ein Opfer schächtet, entfällt dann die Verpflichtung zu opfern von den anderen reichen Familienmitgliedern?	478
661. Muss ein Reisender <i>Qurban</i> schächten?	479
662. Wann beginnt und endet die Zeit für die Opferung?	479
663. Was ist beim Opfern eines Tieres zu beachten?	479
664. Wie ist die religiöse Beurteilung darüber, bei der Schächtung des Opfertieres den Namen Allahs und die <i>Basmala</i> auszurufen? Welche Bittgebete können beim Schächten rezitiert werden?	480
665. Ist es zulässig, das Opfertier mit Stromschlag oder Ähnlichem zu betäuben und dann zu schächten?	481
666. Ist es notwendig, nachdem Schächten des Opfers ein rituelles Gebet zu verrichten?	481
667. Wie sollte das Opferfleisch verwertet werden?	482
668. Wie sollte das Fell/Leder des Opfertiers verwertet werden?	482
669. Welche Körperteile eines Tiers dürfen nicht verzehrt werden? Wie sollten diese Körperteile verwertet werden?	482
670. Ist es zulässig, den Fleischer zu bezahlen, der das Opfertier schächtet? Kann eine Portion des Opferfleisches oder das Leder des Opfertiers als Schlachtgebühr entrichtet werden?	483
671. Ist es zulässig, die Teile des Opfertiers, wie das Fleisch, das Fell/das Leder oder den Darm zu verkaufen?	484
672. Kann jemand von der Milch oder der Arbeitskraft eines Tieres Nutzen ziehen, das er zum Zwecke der Opferung versorgt?	484
673. Gilt die <i>Qurban-Ibadah</i> als erfüllt, wenn anstatt einer Opferschächtung Spenden entrichtet werden?	484
674. Ist es möglich, sich gleichzeitig für <i>Aqiqah</i> -, <i>Nadhr</i> -, <i>Udhiyya</i> - und <i>Nafila</i> -Opfer an dem gleichen Großvieh zu beteiligen?	485
675. Was ist gesegneter zum Opfern, ein weibliches oder ein männliches Tier?	486

676. Gibt es eine religiöse Grundlage dafür, am Opferfesttag vor dem Opfer-Schächten, nichts zu essen?.....	486
677. Gibt es eine religiöse Grundlage dafür, dass das Blut des geschächteten Opfertieres auf die Stirn aufgetragen wird?.....	487

DIE QURBAN-ARTEN (Arten der Opferung) 487

678. Was ist ein <i>Aqiqah-Qurban</i> ?.....	487
679. Was ist ein <i>Schukr-Qurban</i> ?.....	487
680. Gibt es ein <i>Qurban</i> , das „Toten-Opfer“ genannt wird?.....	488
681. Können sich Leute zusammentun und im Namen des Propheten (s.a.w.) ein <i>Qurban</i> schächten?.....	489

THEMEN BEZÜGLICH DES SCHLACHTERS/METZGERS EINES QURBANS 489

682. Hat unser Prophet (s.a.w.) persönlich ein Opfertier geschächtet?.....	489
683. Kann die Opferung durch eine Vollmacht übertragen werden? Wie ist die religiöse Beurteilung darüber, dass jemand außerhalb seines Aufenthaltsortes oder im Ausland durch das Erteilen einer Vollmacht sein <i>Qurban</i> schächten lässt?.....	490
684. Kann das Opfertier ohne rituelle Gebetswaschung (<i>Wudhu</i>) geschächtet werden?.....	490
685. Kann das Opferfleisch verzehrt werden, das von einer nicht-muslimischen Person geschächtet wurde?.....	491
686. Ist es zulässig, ein Opfertier mit Kreditkarte zu kaufen?.....	491
687. Kann das Opfertier mit einem Bankkredit erworben werden?.....	492
688. Kann das Opfertier mit einer Ratenzahlung erworben werden?.....	492
689. Kann das Opfertier mit illegal erwirtschaftetem Geld gekauft werden?.....	492
690. Gilt ein <i>Qurban</i> als gültig, falls das geschächtete Tier mit dem gespendeten Geld vom Sohn, oder von einer anderen Person, erworben wurde?.....	493
691. Wie ist die religiöse Beurteilung über ein verspätetes <i>Qurban</i> , das aufgrund eines Hindernisses nicht rechtzeitig geschächtet wurde; bezogen auf einen Reichen und einen Bedürftigen?.....	493
692. Was ist zu tun, wenn das Opfertier gekauft wurde, aber immer noch im Gewahrsam des Verkäufers ist und währenddessen stirbt oder aus sonstigen Gründen nicht geopfert werden kann?.....	493
693. Was ist zu tun, wenn das gekaufte Opfertier stirbt?.....	494
694. Was muss jemand tun, der aus Fahrlässigkeit kein Opfertier geschächtet hat?.....	494
695. Was ist zu tun, wenn festgestellt wird, dass die Person, die als Bevollmächtigte für das Opfer-Schächten bestellt wurde, das Opfertier nicht geschächtet hat?.....	495
696. Können später andere Personen an einem Tier beteiligt werden, das als <i>Qurban</i> gekauft wurde?.....	495

697. Ist es zulässig, dass zwei Großtiere, ohne die Bestimmung der jeweiligen Anteile, von mehr als sieben Personen geopfert werden; und nach dem das Opfer geopfert wurde, das Fleisch auf eine gemischte Art aufgeteilt und an die Anteilseigner verteilt wird?	495
698. Ist es zulässig, dass einige der Anteilseigner, die sich an einem Großvieh als Opfertier beteiligen, später einen anderen an ihrem eigenen Anteil beteiligen?	496
699. Können gemeinnützige Organisationen, die mit Vollmacht Opfer schächten und diejenigen, denen überschüssiges Opferfleisch übergeben wurde, das Fleisch der geschächten Opfertiere verkaufen? Können sie den Metzgern dieses Fleisch übergeben, um später entsprechendes Fleisch zurückzuerhalten?	496
700. Beeinträchtigt es die Gültigkeit des <i>Qurban</i> , wenn Supermärkte an Personen, die eine Rabattkarte besitzen, die gleichen Anteile an einem <i>Qurban</i> zu günstigen Preisen verkaufen?	497
701. Ist es einer Person, einem Supermarkt oder einem Betrieb erlaubt, ein Opfertier oder die Anteile als <i>Qurban</i> zu verkaufen, das noch nicht in seinem Besitz ist?	497
MÖGLICHE MÄNGEL AN EINEM OPFERTIER	498
702. Welche Eigenschaften müssen Tiere besitzen, die geopfert werden?	498
703. Was ist das Mindestalter bei Opfertieren?	498
704. Ist es gestattet, Rinder zu opfern, bevor sie zwei Jahre alt sind?	499
705. Ist es zulässig, dass Großtiere wie Rinder geopfert werden, die das zweite Lebensjahr noch nicht vollendet haben, aber schon einen Zahnwechsel hinter sich haben?	500
706. Dürfen Tiere geopfert werden, deren Ohren geschnitten oder gelocht sind? ..	500
707. Darf ein Schaf ohne einen Schwanz, oder ein Schaf, dessen Schwanz geschnitten ist, geopfert werden?	501
708. Dürfen kastrierte Tiere geopfert werden?	501
709. Darf ein Tier geopfert werden, dessen Euter fehlerhaft ist?	501
710. Dürfen Tiere geopfert werden, die von Geburt an keine Hörner haben oder abgebrochene Hörner haben oder deren Hörner nach der Geburt künstlich abgestumpft wurden?	501
711. Gilt das Opfer aus religiöser Sicht betrachtet als gültig, wenn vor dem Schächten kein Mangel an dem Tier festgestellt wurde, aber nach der Opferung ersichtlich wird, dass es krank war und durch Fachleute festgestellt wird, dass das Fleisch nicht verzehrt werden darf?	502
712. Ist es zulässig, die Trächtigkeit der Opfertiere zu verhindern/abzubrechen? ..	502
713. Ist es zulässig, dass ein trächtiges Tier geopfert wird? Was ist zu tun, wenn das Opfertier vor dem Opfern gebärt?	503
714. Ist es bedenklich, Tiere zu opfern, die durch künstliche Befruchtung erzeugt wurden?	503

NADHR/ADAQ (das Gelöbnis) UND YAMIN (der Eid/der Schwur)

NADHR/ADAQ (das Gelöbnis)	507
715. Was ist ein „ <i>Nadhr</i> “ (Gelöbnis), wie ist seine Stellung in der Religion?.....	507
716. Was sind die Voraussetzungen bezüglich des <i>Nadhr</i> (Gelöbnisses)?.....	508
717. Wäre es gültig, ein <i>Nadhr</i> (Gelöbnis) abzulegen, das unmöglich zu erfüllen ist?	510
718. Wie ist die religiöse Beurteilung der Opferung als <i>Nadhr</i> (Gelöbnis)? Wer darf nicht vom Opferfleisch essen?	510
719. Darf das Fleisch des <i>Nadhr-Qurban</i> (Gelöbnis-Opfers) auf Hochzeiten und ähnlichen Versammlungen angeboten werden?.....	511
720. Welche Eigenschaften sollte das <i>Nadhr-Qurban</i> (Gelöbnis-Opfer) besitzen? ..	511
721. Wann sollte das <i>Nadhr-Qurban</i> (Gelöbnis-Opfer) geopfert werden?	512
722. Kann jemand, der ein <i>Nadhr-Qurban</i> (Gelöbnis-Opfer) gewidmet hatte, es wieder zurücknehmen?	512
723. Wenn jemand gelobt hat, einen Schafbock zu opfern, muss er dann unbedingt einen Schafbock opfern? Kann er sich mit anderen an einem Großvieh beteiligen?.....	513
724. Wenn jemand im Traum ein <i>Qurban</i> (Opferung) gelobt hat, muss er dieses Gelöbnis erfüllen?.....	513
725. Wie viele Tiere muss jemand opfern, der als Gelöbnis sagte: „Wenn mein Kind gesund auf die Welt kommt, werde ich ein Opfer schächten“, und Zwillinge bekam?	514
726. Wenn zwei oder mehrere Menschen ein Gelöbnis bezüglich desselben Anliegens ablegen, muss dann jeder selber ein Opfer schächten?.....	514
727. Wenn jemand gelobt hat (<i>Nadhr</i>) einer bestimmten Wohltätigkeitsorganisation oder einer bestimmten bedürftigen Person zu spenden, aber dann einer anderen Wohltätigkeitsorganisation oder einer anderen bedürftigen Person hilft, gilt dann das Gelöbnis als erfüllt?	514
728. Kann für Heiligenschreine ein Gelöbnis abgelegt werden?.....	515
729. Wie ist die religiöse Beurteilung über ein Gelöbnis, ein ganzes Jahr, oder mehr, fasten zu wollen?	515
730. Wenn jemand gelobt hat, mehrmals zu fasten, muss er diese hintereinander fasten?.....	516
731. Sind Gelöbnisse verbindlich, die mit Bedingungen bezüglich der Zeit, des Ortes oder der Eigenschaft abgelegt wurden?	516
YAMIN (der Eid/der Schwur) UND KAFFARAH (die Sühneleistung)	518
732. Was bedeutet „ <i>Yamin</i> “ und wie ist seine religiöse Bewertung?.....	518
733. Wie viele Arten von Eiden/Schwüren gibt es?.....	518

734. Wie ist die religiöse Beurteilung über einen aus dem Sprachgebrauch gedankenlos geleisteten Eid/Schwur?	520
735. Wie wird die <i>Kaffarah</i> (Sühneleistung) für einen Eid geleistet?	520
736. Was sollte jemand tun, der die <i>Kaffarah</i> (Sühneleistung) für einen gebrochenen Eid nicht leisten kann?	521
737. Muss für jeden gebrochenen Eid separat eine <i>Kaffarah</i> (Sühneleistung) geleistet werden oder reicht für alle eine <i>Kaffarah</i> aus?	521
738. Muss jemand, der eine <i>Kaffarah</i> (Sühneleistung) für einen gebrochenen Eid geleistet hatte, erneut eine <i>Kaffarah</i> leisten, wenn er in derselben Angelegenheit erneut einen Eid leistet und seinen Eid erneut bricht?	523
739. Was muss jemand tun, der schwört, einen religiösen Befehl nicht zu erfüllen oder ein <i>Haram</i> zu begehen?	523
740. Wie ist der Zustand einer Frau zu bewerten, die schwört, nicht in das Haus/die Wohnung ihres Mannes zu gehen?	524
741. Sind Sätze wie: „ <i>Meine (Mutter-)Milch soll dir Haram sein</i> “, oder: „ <i>Meine Rechte über dich sollen dir Haram sein</i> “ bindend, und haben diese Konsequenzen?	524
742. Sind Eidaussagen, die als solche nicht gebräuchlich sind, aber im Volksmund als Eidaussagen gebraucht werden, gültig?	525
743. Wie ist die religiöse Beurteilung über jemanden, der schwört: „Wenn ich das tue, dann werde ich zum Gottesleugner“, „... dann werde ich zum <i>Kafir</i> “, oder „... dann verlasse ich die Religion“?	525
744. Gilt der Ausdruck „wehe, wenn ich ...“ (türk: <i>Şart olsun</i>) als ein Schwur?	526
745. Wenn eine Person im Gedanken schwört oder ein Gelöbnis ablegt, treten in diesem Fall die Eid- und Gelöbnis-Bestimmungen in Kraft?	526

DUA´ (das Bittgebet), TAWBA (die Reue), DHIKR (das Gedenken Allahs) UND DER HEILIGE KORAN

DUA´ (Das Bittgebet)	531
746. Welche Stellung hat die <i>Dua´</i> (das Bittgebet) und wie sollte sie aufgesagt werden?	531
747. Gibt es Voraussetzungen für die Erfüllung der <i>Dua´</i> (des Bittgebets)?	532
748. Was ist die Eigenschaft der <i>Dua´</i> -Verse im heiligen Koran?	533
749.749. Wie sollte die Haltung der Hände bei einer <i>Dua´</i> (Bittgebet) sein? Gibt es eine religiöse Grundlage dafür, nach der <i>Dua´</i> mit den Händen über das Gesicht zu streichen?	535
750.750. Kann eine <i>Dua´</i> (Bittgebet) zu jeder Zeit aufgesagt werden oder gibt es besondere Zeiten dafür?	536

751. Ist es bedenklich, im Liegen <i>Dua'</i> (Bittgebete) aufzusagen?	536
752. Was bedeutet das Wort „ <i>Amin</i> “ (Amen) am Ende der <i>Dua'</i> (Bittgebete)? Was ist die religiöse Grundlage dafür?	537
753. Sollten die <i>Dua'</i> (Bittgebete) und Gedenken Allahs (<i>Dhikr</i>) laut oder leise aufgesagt werden?	537
754. Was ist eine aktive <i>Dua'</i> (Bittgebet)?	538
755. Wie ist die Rechtsprechung über die <i>Adhan-Dua'</i> und wie wird sie aufgesagt?	539
756. Spricht etwas dagegen, die <i>Adhan-Dua'</i> in den Moscheen laut aufzusagen?	540
757. Gibt es eine Überlieferung, dass eine <i>Dua'</i> (Bittgebet), zwischen dem <i>Adhan</i> und der <i>Iqamah</i> erhört wird?	540
758. Gibt es eine <i>Dua'</i> (Bittgebet) namens „ <i>Ism-i Azam</i> “?	541
759. Was bedeutet „ <i>Salat-u Salam</i> “? Wie und mit welchen Worten wird für den Propheten (s.a.w.) <i>Salat-u Salam</i> aufgesagt?	542
760. Gibt es eine religiöse Grundlage für die Segnungsbittgebete „ <i>Salawat Mundschiyyah</i> “ und „ <i>Salawat Tafriidschiyyah</i> “?	543
761. Wie kann man sich vor dem „bösen Blick“ schützen? Gibt es eine <i>Dua'</i> (Bittgebet) gegen den bösen Blick?	544
762. Was ist das Regen-Bittgebet? Wie wird es durchgeführt?	545
763. Wie muss jemand handeln, der ein Kind bekommen hat? Welche <i>Dua'</i> (Bittgebet) soll er aufsagen?	546
764. Gibt es eine <i>Dua'</i> (Bittgebet) mit der Bezeichnung „ <i>Kenzu'l-Arsh</i> “?	546
765. Gibt es ein Bittgebet, das „ <i>Ameisen-Dua'</i> “ genannt wird?	547
766. Gibt es ein Bittgebet, das als „ <i>Rückkehr-Dua'</i> “ (türk: <i>çevirgel/döngel</i>) bekannt ist?	547
767. Können die Dschinn den Menschen Schaden zufügen, welche <i>Dua'</i> (Bittgebete) werden aufgesagt, um einen Schaden durch diese zu verhindern?	547
768. Gibt es eine besondere <i>Dua'</i> , um das Gedächtnis zu stärken?	548
769. Ist das Gerücht wahr, dass der Monat <i>Safar</i> ein unseliger und Unheil bringender Monat ist? Gibt es eine spezielle <i>Ibadah</i> (Gebet/Gottesdienst) oder eine besondere <i>Dua'</i> (Bittgebet) für diesen Monat?	551
770. Wird ein Mensch sündig aufgrund der schlechten Worte, die ihm wegen Einflüsterungen (<i>Waswas</i>) in den Sinn kommen? Gibt es ein Bittgebet, um sie loszuwerden?	551
771. Was ist der Zusammenhang zwischen der <i>Dua'</i> (Bittgebet) und dem Schicksal? Welche Bedeutung haben Aussagen wie, dass die <i>Dua'</i> den Tod aufschiebt oder das Unheil vertreibt?	553
772. Was bedeutet „ <i>Tawassul</i> “ bei einer <i>Dua'</i> (Bittgebet)? Gibt es eine religiöse Grundlage dafür, um bei einer <i>Dua'</i> „ <i>Wasila</i> “ einzusetzen?	554
773. Ist es zulässig, für Nichtmuslime zu beten, für sie um Gnade und um Vergebung zu bitten?	554

TAWBA (die Reuebekundung) 555

774. Wie ist die Stellung der *Tawba* (Reuebekundung) in der Religion und wie wird *Tawba* bekundet? 555
775. Welche Bittgebete sollten während der *Tawba* (Reuebekundung) aufgesagt werden? 556
776. Was ist das „*Istighfar*“-Bittgebet? 557

DHIKR (das Gedenken Allahs) UND DER HEILIGE KORAN 558

777. Gibt es eine religiöse Grundlage für das Aufsagen von siebzigtausend (70.000) „Satz des *Tawhids*“? 558
778. Gibt es eine religiöse Grundlage, eine bestimmte Anzahl von *Dhikr*-Praktiken durchzuführen, wie 4444-Mal? 559
779. Ist es *makruh* (missbilligt), nach der Zeit des Morgengebets bis zur Zeit des *Ischraaq* (Vormittag) Koran zu rezitieren und sich mit *Ibadah* (Gebet) wie *Dhikr* (Gedenken Allahs) und *Dua* (Bittgebet) zu beschäftigen? 559
780. Ist es zulässig, den heiligen Koran ohne rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) zu berühren? 560
781. Wie sollte das Maß für das langsame oder schnelle Rezitieren des heiligen Korans sein? 561
782. Wie ist die religiöse Beurteilung, den heiligen Koran melodisch (*Maqam*) zu rezitieren? 563
783. Sollten die arabischen Buchstaben mit „*Damma*“ (*Ötre*) mit „U“ oder „Ü“ gelesen werden? 563
784. Wie ist die religiöse Rechtsprechung über das Zuhören einer Koran-Rezitation? 564
785. Ist ein „*Hatim*“ des heiligen Korans gültig, wenn der „*Muqabala*“ im Fernsehen, Radio oder aus einem anderen Gerät gefolgt wird? 564
786. Ist es zulässig, den heiligen Koran mit der Absicht zur Heilung zu rezitieren oder rezitieren zu lassen? 564
787. Ist „*Ruqyah*“ zulässig, die durchgeführt wird, um mit Allahs Erlaubnis Heilung oder Schutz vor dem Unheil zu erlangen? 565
788. Ist es zulässig, eine Gebühr für das Koran-Rezitieren zu erhalten? 567
789. Gibt es *Sawab* (Belohnung) für das Verlesen des „*Mawlid*“? 567
790. Ist das Betreten der Toilette und ähnlichen Plätzen mit Amuletten, religiösen Büchern oder Schmuck, auf dem Allahs Name steht, erlaubt? 568

— ﴿﴾ DAS FAMILIENLEBEN ﴿﴾ —

VOR DER EHE	571
791. Kann ein anderer einer Frau einen Heiratsantrag machen, die schon einen Heiratsantrag bekommen hat und sich in der Entscheidungsphase befindet oder die schon verlobt ist?	571
792. Ist es zulässig, dass Verlobte sich trauen lassen, damit sie sich unbesorgt treffen können?	571
793. Endet die Trauung, die während der Verlobung geschlossen wurde, wenn die Verlobten sich trennen?	572
DIE HEIRAT/DIE TRAUUNG	573
794. Wie ist die religiöse Beurteilung der Ehe?	573
795. Welche sind die Frauen, mit denen eine Ehe <i>Haram</i> (absolut verboten) ist?	574
796. Mit welchen Verwandten darf keine Ehe geschlossen werden?	576
797. Ist es möglich, jemanden von <i>Ahl al-Kitab</i> (Juden, Christen) zu heiraten?	577
798. Darf eine muslimische Frau einen nichtmuslimischen Mann heiraten?	578
799. Ist die Registrierung/Eintragung der Ehe notwendig?	578
800. Muss eine Person, die standesamtlich getraut wurde, auch durch eine religiöse Trauung getraut werden?	579
801. Wie ist die religiöse Beurteilung bezüglich der Trauzeugen?	580
802. Ist eine Trauung, ohne die Anwesenheit der Erziehungsberechtigten gültig?	580
803. Wie ist die religiöse Beurteilung über eine heimliche Eheschließung?	582
804. Ist eine Ehe gültig, die unter einer Androhung geschlossen wurde?	582
805. Ist eine Ehe gültig, die unter Zwang der Eltern oder anderen Erziehungsberechtigten geschlossen wurde?	583
806. Was bedeutet „ <i>Mahr</i> “?	583
807. In welchen Fällen darf die Frau kein Brautgeld fordern?	585
808. Kann die Frau, die das Brautgeld ihrem Ehemann erlassen hat, es sich später anders überlegen?	585
809. Wie ist das religiöse Urteil über das Brautgeld einer Frau, die noch vor der Zahlung des Brautgeldes verstirbt?	586
810. Kann die Frau als Brautgeld etwas verlangen, das kein Besitztum darstellt?	586
811. Ist es zulässig, zwischen zwei Festen zu heiraten?	587
812. Kann die Ehefrau eines vermissten Mannes, dessen Verbleib ungewiss ist, einen anderen heiraten?	587
813. Ist ein Vater verpflichtet, zu gewährleisten, dass sein Kind heiratet?	588
814. Wäre die Trauung einer Person gültig, die die 32-Gebote nicht kennt?	589
815. Kann während der Menstruation die Trauung vollzogen werden?	590

816. Wie wird die Ehe geschlossen, wenn die Frau von den „Leuten des Buches“ ist? Ist es zulässig, dass die Zeugen aus dem <i>Ahl al-Kitab</i> sind?	590
817. Wie ist die religiöse Bewertung darüber, dass in manchen Moscheen an Freitagnächten die Trauung erneuert wird?	590
818. Wird die Ehe eines Mannes ungültig, der dreimal hintereinander ohne Entschuldigung nicht zum Freitagsgebet geht?	591
819. Wie kann die Vielehe des Propheten (s.a.w.) erklärt werden?	591
820. Was ist eine „ <i>Mut'a</i> -Ehe“? Wie ist die diesbezügliche religiöse Rechtsprechung?	593
821. Wie ist die religiöse Rechtsprechung über die Hochzeitsfeier?	593

DAS STILLEN (RADA') **595**

822. Was ist der Beweis für <i>Haram</i> -Beziehungen, die durch das Stillen entstehen? Was sind die Bedingungen der Milch-Verwandschaft?	595
823. Wenn das Kind an einer Brust saugt, die keine Milch enthält, entsteht dann eine Milch-Verwandschaft?	596
824. Werden zwei Kinder, die zur unterschiedlichen Stillperioden der Frau gestillt wurden, miteinander zu Milch-Geschwistern?	596
825. Entsteht eine Milch-Verwandschaft, wenn die Muttermilch aus der „Milchbank“ geholt wurde? Beeinflusst das Vertauschen der Milchfläschchen in der Milchbank die religiöse Beurteilung?	597
826. Wenn die Muttermilch einer Frau mit der Kuh-, Schafs- oder Ziegenmilch vermischt einem Kind zum Trinken gegeben wird, entsteht dann eine Milch-Verwandschaft?	597
827. Entsteht eine Milch-Verwandschaft durch das Tröpfeln der Muttermilch ins Auge oder ins Ohr des Kindes?	597
828. Was ist das Ausmaß für die entstehende <i>Machram</i> -Beziehung (Eheverbot) durch die Muttermilch?	598
829. Darf jemand das Kind seines Milchvaters von dessen anderer Frau heiraten?	598
830. Darf jemand das Milch-Geschwister seines eigenen Geschwisters heiraten?	598
831. Was wird aus dem Paar, das nach der Heirat feststellt, dass sie Milch-Geschwister sind?	599
832. Ist es zulässig, eine Milchmutter gegen Entgelt einzustellen? Welche Verpflichtungen haben die Eltern des Kindes gegenüber der Milchmutter?	600
833. Welche Pflichten hat jemand gegenüber seiner Milchmutter?	600
834. Ist es bedenklich, dass eine nichtmuslimische Frau, ein muslimisches Kind stillt?	600

DIE EHESCHIEDUNG (TALAQ) **601**

835. Ist es möglich, die Scheidungsbefugnis auf die Ehefrau oder auf eine andere Person zu übertragen?	601
836. Ist es notwendig, während der Scheidung einen Zeugen zu haben?	602

837. Findet mit der Äußerung: „Ich werde dich (sonst) scheiden“, die Scheidung statt?	603
838. Wie ist die religiöse Beurteilung des Ausdrucks „wehe, wenn ...“ (türk: <i>Şart olsun</i>)?	603
839. Wenn jemand sagt: „Sei von drei bis neun geschieden“, mit wie vielen <i>Talaq</i> (Scheidungen/Eheaufösungen) wird seine Frau von ihm geschieden?	604
840. Tritt mit Äußerungen, die auf die Scheidung anspielen, eine Scheidung in Kraft?	605
841. Erfolgt die Scheidung, wenn die Frau sagt: „Ich möchte mich trennen“, und der Mann mit „gut!“ entgegnet?	605
842. Erfolgt die Scheidung, wenn Scheidungsausdrücke nicht ausgesprochen, sondern nur im Gedanken formuliert werden?	606
843. Wie ist die religiöse Beurteilung darüber, dass jemand die Scheidung von der Handlung einer anderen Person abhängig macht?	606
844. Kann bei einer, an eine Bedingung gebundenen Scheidungsformulierung, auf diese vorausgesetzte Bedingung verzichtet werden, bevor diese erfüllt wird?	607
845. Wie ist die religiöse Beurteilung, wenn absichtlich falsch behauptet wird, geschieden zu sein, obwohl keine Scheidung vorliegt?	607
846. Erfolgt eine Scheidung, wenn sie als Drohung gegenüber der Ehefrau formuliert wird, obwohl keine Scheidung beabsichtigt wird?	608
847. Kommt eine Scheidung zustande, wenn der Ehemann zu seiner Frau sagt: „Du bist mir wie meine Schwester/meine Mutter“?	608
848. Wie ist die religiöse Beurteilung über eine Scheidung, ohne die Hochzeitsnacht vollzogen zu haben?	609
849. Als wie viele Scheidungen (<i>Talaq</i>) gelten sie, wenn der Mann noch vor der Hochzeitsnacht drei Mal hintereinander die Scheidung ausspricht?	610
850. Ist die in einem Wutanfall ausgesprochene Scheidung gültig?	610
851. Ist die im betrunkenen Zustand ausgesprochene Scheidung gültig?	611
852. Ist eine unter Druck und Nötigung ausgesprochene Scheidung gültig?	611
853. Ist eine formulierte Scheidung während der Menstruation der Frau gültig?	612
854. Ist die in Abwesenheit der Frau ausgesprochene Scheidung gültig?	612
855. Ist die Scheidung eines schizophrener Ehemanns gültig? Kann sich eine Frau von einem solchen Ehegatten scheiden lassen?	612
856. Wie kann sich eine, durch eine religiöse Zeremonie aber ohne standesamtliche Trauung, verheiratete Frau scheiden lassen?	613
857. Kann die Ehefrau die Scheidung beantragen, wenn der Ehemann die Anforderungen der Ehe nicht erfüllt?	614
858. Kann eine Frau die Differenzen in der Ehe als Scheidungsgrund geltend machen?	614
859. Ist es ein Scheidungsgrund, wenn eine Person weiß, dass sie keine Kinder bekommen kann und dies vor dem Ehepartner verheimlicht?	615

860. Ist es ein Scheidungsgrund, keine Kinder bekommen zu können?	616
861. Sind per Gerichtsurteil geschiedene Ehegatten, auch religiös geschieden?	617
862. Gilt das gerichtliche Scheidungsurteil, nach einer religiösen Scheidung, als ein weiterer <i>Talaq</i> (Scheidung)?	617
863. Gilt es als eine separate Scheidung, wenn jemand zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten anderen mitteilt, dass er seine Frau geschieden hat?	617
864. Wie ist die Auswirkung der <i>Kufr</i> -Worte (<i>Alfaz al-Kufr</i>), die den Austritt aus der Religion herbeiführen, auf das Ehebündnis?	618
865. Schadet es dem Ehebündnis, wenn jemand aus Gewohnheit/Mundart auf die heiligen Werte wie Allah, Koran oder die Religion flucht?	618
866. Wird die Ehe beeinträchtigt, wenn das Paar lange Zeit keinen Kontakt zueinander hatte?	619
867. Ist das Geld aus der Waisenrente eines Angehörigen <i>Halal</i> (rein/erlaubt), wenn Personen sich offiziell scheiden lassen, aber ihre religiöse Trauung fortsetzen, um diese staatliche Zuwendung zu bekommen?	619
868. Ist es zulässig, sich aufgrund materieller Interessen scheiden zu lassen?	619
869. Ist es bedenklich, die Ehe fortzuführen, wenn die beantragte Scheidung widerrufen wird, bevor das Scheidungsurteil gefällt wurde?	620
870. Was bedeutet „ <i>I'ddah</i> “ (die Wartezeit/Frist)?	620
871. Ist eine erneute <i>Talaq</i> (Scheidung) einer Frau gültig, die zuvor mit einem <i>Talaq Bain</i> (verbindliche Scheidung) geschieden wurde und die ihre <i>I'ddah</i> (Wartezeit) abwartet?	621
872. Kann eine Frau, die mit einem oder zwei <i>Talaq</i> (Scheidung) geschieden wurde, nach Ablauf ihrer <i>I'ddah</i> (Wartefrist) einen anderen Mann heiraten?	622
873. Kann ein geschiedenes Paar wieder gemeinsam heiraten?	622
874. Kann eine Frau, die mit <i>Talaq Bain</i> (verbindliche Scheidung) geschieden wurde, einen anderen Mann heiraten?	623
875. Bei wem verbleiben die Hochzeitsgeschenke im Falle einer Scheidung?	623

UNTERHALT, SCHADENSERSATZ UND ÄHNLICHE

ANGELEGENHEITEN 624

876. Was sind die finanziellen Rechte einer geschiedenen Frau?	624
877. Ist es zulässig, eine vom Gericht vereinbarte Entschädigung anzunehmen?	625
878. Ist es zulässig, eine Abfindung als Entschädigung anzunehmen?	625
879. Kann eine Frau das Geld ihres Mannes, ohne seine Zustimmung nehmen, um ihren persönlichen Bedarf zu decken?	626
880. Ist der Unterhalt, den eine Frau bezieht <i>Halal</i> (zulässig), deren Scheidungsverfahren über eine lange Zeit verzögert wird?	626
881. Wem wird nach der Scheidung das Sorgerecht für die Kinder zugesprochen?	627
882. Wer ist nach der Scheidung mit dem Unterhalt des Kindes verpflichtet?	628
883. Ist ein Mann verpflichtet, seine unverheiratete Schwester zu versorgen?	629

DIE ADOPTION **629**

884. Wie ist die religiöse Beurteilung darüber, eine Pflegefamilie zu sein? 629
885. Ist es religiös bedenklich, dass Pflegefamilien für ihre Pflegekinder Geld vom Staat annehmen? 630

— ﴿﴾ **ERBSCHAFT UND TESTAMENT** ﴿﴾ —

DAS TESTAMENT **635**

886. Was ist ein Testament und wie ist die religiöse Rechtsprechung darüber? 635
887. Ist es zulässig, dass jemand zu Lebzeiten eines seiner Kinder vorzieht, ihm (oder einigen seinen Kindern) sein gesamtes Vermögen oder einen Teil davon, als Schenkung vermacht? 636
888. Wenn ein Vater einen seiner Söhne bevorzugt und ihm eine Schenkung macht, wobei er seine anderen Kinder übergeht, ist der Sohn dafür verantwortlich? Wie soll er handeln? 637
889. Kann jemand, der Kinder hat, sein Vermögen seinen Enkelkindern vermachen? 638
890. Kann ein Testament hinterlassen werden, das die Verwandtschaftsbeziehungen abreißen lässt? 638
891. Muss das Testament einer Person erfüllt werden, die im Grab des Ehepartners begraben werden möchte? 639
892. Ist es notwendig, das Testament eines Menschen zu erfüllen, der den Willen geäußert hat, dass für seine Seele „*Hatim*“ gemacht werden soll? 639
893. Wenn jemand seinem Kind aufträgt, stellvertretend für ihn den *Hadsch* zu vollziehen, den er nicht verrichten konnte, und dann verstirbt, können die Erben das hinterlassene Geld für den *Hadsch*, als Erbmasse untereinander aufteilen? Oder muss das Geld aufgehoben und der *Hadsch* verrichtet werden? 640
894. Ist es zulässig, das für einen bestimmten Zweck hinterlassene Geld für einen anderen Zweck zu verwenden? 640
895. Darf jemand darüber verfügen, dass sein Vermögen, solange sie lebt seiner Frau, sollte sie auch sterben, einer Stiftung übergeben wird? 641
896. Kann jemand sein gesamtes Vermögen seinem Adoptivkind vermachen? 641
897. Ist es zulässig, dass jemand sein gesamtes Vermögen stiftet? 642
898. Hat die Familie das Recht, sich in die Verfügung des Vermögens einzumischen? 642
899. Falls jemand sein Eigentum zu Lebzeiten einer Wohltätigkeitsorganisation spenden sollte, können dann seine Kinder diese Spende nach seinem Tod stornieren? 643

900. Bringt die Nichteinhaltung der Bestimmungen des islamischen Erbschaftsrechts Konsequenzen mit sich?.....	643
901. Ist es bedenklich, die Erbaufteilung zu verzögern?.....	644
902. Wie hoch ist der Erbanteil der Eltern des Verstorbenen?.....	644
903. Wie ist der Status der Frauen als Erbberechtigte?.....	645
904. Wenn der Verstorbene Kinder und eine Frau hat, steht sein Bruder in der Erbfolge?.....	647
905. Wird ein „Großvater-Waise“ (ein Kind, dessen Vater vor seinem Großvater gestorben ist) nach dem Tod seines Großvaters sein Erbberechtigter?.....	648
906. Wenn Immobilien vererbt werden, teilen sich Söhne und Töchter diese gleichermaßen?.....	649
907. Nach welcher Vorgehensweise gehen die Güter und Rechte, die der Verstorbene hinterlassen hat, auf seine Erben über?.....	649
908. Kann einer der Erben zugunsten des anderen auf das Erbe verzichten?.....	650
909. Kann ein Erbe seinen Erbanteil an einen anderen übergeben?.....	650
910. Können Erben enterbt werden?.....	650
911. Hat ein Adoptivkind ein Anrecht auf Nachlass seines leiblichen Vaters?.....	651
912. Werden (verbotene) <i>Haram</i> -Einkünfte, nach dem Tod der Person, für die Erben <i>Halal</i> (erlaubt)?.....	651
913. Gilt die Rente als Erbe?.....	652
914. Wenn der Vater sein Vermögen zu Lebzeiten unter seinen Erben aufgeteilt hat, müssen die Erben diese Aufteilung nach seinem Tod einhalten?.....	652
915. Können die Geschwister eines Verstorbenen, der seinen Neffen adoptiert und ihn rechtlich zum alleinigen Erben ernannt hat, Anspruch auf dieses Vermögen erheben?.....	653
916. Wenn jemand nach der Trauung, noch vor dem Vollzug der Hochzeitsnacht, verstirbt, wird der Ehepartner dann zum Erbberechtigten?.....	653
917. Kann jemand, der bei einem Verkehrsunfall den Tod des Erblassers verursacht hat, dessen Erbe werden?.....	653
918. Kann ein Muslim einen Nichtmuslim beerben? Ist der religiöse Unterschied ein Hindernis für die Erbschaft?.....	654
919. Kann eine verheiratete Frau, das Erbe von ihrer Familie nach Belieben nutzen, ohne ihren Ehemann zu fragen?.....	654
920. Wann wird das Erbe eines Kindes ihm übergeben, das seinen Vater als Kleinkind beerbt hat?.....	655
921. Gehört die Vermögenssteigerung nach dem Tod des Erblassers zur Erbmasse?.....	655
922. Kann jemand, der nach dem Tod des Ehepartners erneut geheiratet hat, seinen aktuellen Ehepartner vom geerbten Vermögen, aus dem Nachlass des vorherigen Partners, enterben?.....	655

923. Wenn der Vater stirbt, nachdem er einige seiner Kinder verheiratet hat, haben dann die unverheirateten Kinder das Recht, zusätzlich zu ihren Erbanteilen, ihre Ausgaben für die Hochzeit aus dem Nachlass einzufordern?	656
924. Können Stiefkinder, die als leibliche Kinder ihrer Stiefmutter eingetragen sind, diese beerben?	656
925. Kann eine Frau im Testament festlegen: „Wenn mein Ehemann nach meinem Tod erneut heiratet, soll er mein Vermögen nicht erben“?	657
926. Kann, bei der Aufteilung der Erbschaft, ein Kind, das sich um den Erwerb oder um den Schutz des Erbvermögens bemüht hat, privilegiert behandelt werden?	657
927. Wenn der Verstorbene sein Vermögen zusammen mit seiner Ehefrau erarbeitet hat, wie ist in diesem Falle das Erbrecht der überlebenden Ehefrau?	658
928. Wie werden die Schulden der als Schuldner verstorbenen Person beglichen?	658

DIE STIFTUNG **660**

929. Wie ist aus religiöser Sicht mit Stiftungsimmobilien zu verfahren, die ohne amtliche Registrierung sind?	660
---	-----

— — — — — **DER HANDEL** — — — — —

930. Gibt es eine Ertragsgrenze im Handel?	665
931. Ist es zulässig, Dinge, die der Islam als <i>Haram</i> (unrein/absolut verboten) deklariert hat, an Nichtmuslime zu verkaufen?	666
932. Ist es zwingend, Handelsvorgänge schriftlich zu erfassen?	667
933. Ist es zulässig, dass ein Produkt je nach Anzahl der Raten zu unterschiedlichen Preisen angeboten wird?	668
934. Kann ein Handelsabkommen ohne Angabe von Gründen im gegenseitigen Einvernehmen der Parteien gekündigt werden?	668
935. Wenn der Kunde eine Ware, ohne sie gesehen zu haben, gekauft hat, hat er nach der Besichtigung der Ware das Recht, vom Kaufvertrag zurückzutreten?	670
936. Können die Parteien voraussetzen, dass der Kauf- oder Verkaufsvertrag innerhalb einer bestimmten Frist gekündigt wird?	670
937. Was kann der Kunde machen, wenn er eine Ware erworben hat, deren (negative) Eigenschaften durch den Verkäufer verborgen oder falsch dargestellt wurden?	671
938. Wenn nach dem Erwerb einer Ware, diese beschädigt wird, während sie im Besitz des Kunden ist, zudem aber festgestellt wird, dass vor dem Kauf noch ein anderer Mangel vorhanden war, kann der Kunde diese Ware zurückgeben?	671

939. Hat der Kunde das Recht, einen der Waren zu wählen, die er zwecks Einkaufs mitgenommen hat?.....	672
940. Ist es zulässig, zwei Produkte gleicher Art gegeneinander auszutauschen, mit der Bedingung, dass einer der Handelsparteien einen Unterschied dazu leistet?.....	672
941. Ist es zulässig, ein Tier gegen ein anderes Tier auszutauschen?.....	672
942. Kann der Verkäufer sein Haus unter der Bedingung verkaufen, darin unentgeltlich für einen bestimmten Zeitraum zu wohnen?.....	673
943. Ist ein „ <i>Selem</i> “-Verkaufsakt – eine Vorauszahlung bei späterer Warenlieferung - zulässig?.....	674
944. Ist der Verkauf von unreifem Obst oder Gemüse zulässig?.....	674
945. Ist es zulässig, einen Teil der Ernte wie Getreide, Gemüse oder Obst, vom Feld, Garten oder einem Baum gesondert (zu Sonderbedingungen) zu verkaufen?.....	675
946. Ist es zulässig, frisch geernteten Tee gegen getrockneten Tee, Tomaten gegen Tomatenmark und Oliven gegen Olivenöl zu verkaufen?.....	675
947. Dürfen Gemüsesorten wie Tomaten oder Auberginen – die geerntet werden, obwohl ihre Pflanzen noch in der Wurzel stehen – verkauft werden, noch bevor die Pflanzen das Gemüse vollständig ausgebildet haben?.....	676
948. Wie ist die religiöse Beurteilung über die Aufzucht und den Handel der zum Missbrauch geeigneten Pflanzen wie Anis, Mohn, Hanf usw.?.....	677
949. Ist es zulässig, die durch eine Vollstreckung angebotenen (gepfändeten) Waren zu erwerben?.....	678
950. Ist es zulässig, zur kommerziellen Zwecken Schweine zu züchten und zu verkaufen?.....	678
951. Ist der Handel mit Schweinedarm zur Herstellung von Wurstwaren zulässig?.....	679

DIE MIETE 679

952. Darf der Mietvertrag einseitig gekündigt werden?.....	679
953. Darf jemand ein bewegliches oder unbewegliches Eigentum ohne Erlaubnis des Eigentümers an einen Dritten weiter (unter-)vermieten oder einem Dritten die Nutzung erlauben?.....	680
954. Wenn bei einer Miet- (Pacht-)Vereinbarung keine Frist oder Gebühr festgelegt wurde, wonach richten sich die Parteien?.....	680
955. Ist es zulässig, für ein Mietobjekt eine Kautions zu hinterlegen?.....	681
956. Wenn jemand ein Haus mit Vorauszahlung der Miete für eine bestimmte Zeit angemietet hat und vor Ablauf der Frist auszieht, kann er dann Geld zurückverlangen?.....	681
957. Wenn von einer gemieteten Ackerfläche wegen Dürre, Hagel oder Überschwemmung usw. kein Ertrag geerntet werden konnte, muss die Miete trotzdem an den Grundstückseigentümer gezahlt werden?.....	682

DIE SCHULDEN (QARDH)	683
958. Ist es zulässig, Gold als Darlehen zu vergeben?	683
959. Wenn ein Schuldner die Forderung nicht rechtzeitig begleicht, ist es zulässig, die dafür anfallende finanzielle Entschädigung anzunehmen?	683
960. Ist es zulässig, bei Rückzahlung der Schulden aus einem Hilfsfonds, einen Überschuss zu zahlen?	684
961. Ist es zulässig, Kreditkäufe oder Schulden in einer anderen Währung zu begleichen als in der erhaltenen Währung?	684
ZINSEN, KREDITE, KREDITKARTE, BÖRSE UND VERSICHERUNG	684
962. Wird die Bearbeitungsgebühr, die die Bank bei Einkäufen mit der Kreditkarte für ihre Dienstleistungen von Geschäftsinhabern verlangt, als Zinsen gewertet?	684
963. Ist die Anwendung von Prepaid-Bankkarten zulässig?	685
964. Ist der Goldhandel per Kreditkarte zulässig?	685
965. Ist bei Ratenkäufen per Kreditkarte ein Preisaufschlag (Laufzeitdifferenz) im Vergleich zum Bargeldpreis zulässig?	686
966. Ist das System der (verpflichtenden) privaten Rentenversicherung zulässig?	687
AKTUELLE HANDELSFRAGEN	687
967. Ist es zulässig Schecks, Wechsel oder andere Wertpapiere wertgemindert früher einzufordern?	687
968. Ist eine Anzahlung zulässig? Muss bei einem gescheiterten Verkauf die Anzahlung zurückerstattet werden?	688
969. Ist der Verkauf von Kundenrabattkarten zulässig?	690
970. Ist es <i>Halal</i> (erlaubt) Programme, Software, Bücher, Musik und Ähnliches aus dem Internet herunterzuladen und diese zu nutzen?	691
971. Ist es religiös zulässig, eine fremde Eigenmarke, ohne Erlaubnis zu verwenden, damit zu handeln und Geld zu verdienen?	691
972. Ist der Einkauf mit dem Leasing-System zulässig?	692
SONSTIGE VERTRÄGE	693
973. Ist eine Bankpromotion zulässig?	693
974. Wer muss für die Rückgabekosten der Leihwaren aufkommen?	693
975. Darf eine Person, von einem Gegenstand, der ihr anvertraut wurde, profitieren?	693
976. Kann jemand für den Schutz des ihm anvertrauten Gegenstands eine Bezahlung verlangen?	694
977. Kann ein anvertrauter Gegenstand, ohne Erlaubnis des Eigentümers, einem anderen anvertraut werden?	694

978. Kann jemand, der befugt ist, eine Ware oder ein Produkt zu einem bestimmten Preis zu verkaufen, diese Ware zu einem höheren Preis verkaufen?.....	695
979. Kann jemand, der befugt ist, eine Ware oder ein Produkt zu verkaufen, die Ware selbst kaufen oder an Verwandte ersten Grades verkaufen?.....	695
980. Darf eine Person eine Gebühr verlangen, wenn sie als Bürge für ein Darlehen fungiert?.....	695
981. Ist die Bezahlung einer Gebühr für eine elektronische Überweisung zulässig?.....	696
982. Ist es zulässig, die Schulden auf eine zweite Person zu übertragen?.....	696
983. Ist es zulässig, dass einer der Gesellschafter vom Firmenvermögen eine Wohltat oder Unterstützung (eine Spende oder Schenkung) leistet, ein Darlehen vergibt oder <i>Zakah</i> entrichtet?.....	697
984. Ist es einem Kreditvermittler <i>Halal</i> (erlaubt), für seine Kreditvermittlung Provision zu kassieren?	697
985. Ist es zulässig, die Arbeitsräume an Personen oder Unternehmen zu vermieten, die bekannt dafür sind, dass sie religiös unerlaubten (<i>Haram</i> -) Handlungen nachgehen?.....	697

HALAL (erlaubt/rituell rein)

UND HARAM (verboten/rituell unrein)

LEBENSMITTEL	701
986. Wonach werden Tiere, deren Fleisch zum Verzehr geeignet ist und Tiere, deren Fleisch nicht zum Verzehr geeignet ist, beurteilt?	701
987. Welche sind die Landtiere, deren Fleisch verzehrt und nicht verzehrt werden darf?.....	702
988. Ist Pferdefleisch <i>Halal</i> (erlaubt)?.....	704
989. Können Meeresfrüchte wie Krabben, Hummer, Garnelen, Tintenfisch, Muscheln oder Frösche verzehrt werden?.....	704
990. Ist es zulässig, geschlachtete Hühner zum Rupfen ins heiße Wasser einzutauchen, ohne zuvor die Innereien auszunehmen?.....	705
991. Wie sollte ein Tier geschächtet werden, damit dessen Fleisch <i>Halal</i> (erlaubt) sein kann?.....	705
992. Was sind die Voraussetzungen, die ein Mensch mitbringen muss, um ein Tier schächten zu können?.....	706
993. Darf das von einem <i>Ahl al-Kitab</i> (Jude, Christ) gekochtes Essen und das von ihm geschächtete Fleisch gegessen werden?	707

— ﴿﴾ MEDIZIN UND GESUNDHEIT ﴿﴾ —

994. Ist Euthanasie/Sterbehilfe zulässig?	711
995. Ist eine Organspende zulässig?	712
996. Ist es zulässig, eine Schweineherzklappe am menschlichen Herzen anzubringen?	714
997. Ist es zulässig mit einer Substanz, oder daraus hergestelltem Medikament, behandelt zu werden, deren Anwendung oder Verzehr <i>Haram</i> (verboten) ist?	714
998. Ist künstliche Befruchtung zulässig?	714
999. Wie ist die religiöse Beurteilung über die Empfängnisverhütung?	715
1000. Ist es zulässig, durch Ligatur oder ähnliche Methoden eine Schwangerschaft zu verhindern?	715
1001. Ist eine Abtreibung zulässig?	716
1002. Ist es zulässig, bei Mehrlingsschwangerschaften einen oder mehrere Föten zu entfernen?	716
1003. Ist Tätowierung zulässig?	717
1004. Ist Botox erlaubt?	717
1005. Sind Haartransplantationen und das Tragen von Perücken erlaubt?	718
1006. Ist es zulässig, Gold in der Zahnbehandlung zu verwenden?	718
1007. Ist es bedenklich, wenn ein Patient für eine Behandlung seinen Schambereich aufdeckt?	719
1008. Wenn eine stillende Frau erneut schwanger wird, kann sie ihr Kind weiterhin stillen?	720

— ﴿﴾ DAS SOZIALE-/GESELLSCHAFTLICHE LEBEN ﴿﴾ —

1009. Wie wird die Begrüßung durchgeführt, wie ist ihre religiöse Beurteilung? ..	723
1010. Wie ist die Beurteilung, über das Verletzen der Rechte anderer (<i>Huquq al-I'bad/ türk: Kul Hakki</i>)? Wie werden die Rechte anderer beglichen?	724
1011. Ist es zulässig, das gerichtlich zugesprochene Blutgeld anzunehmen?	726
1012. Ist es bedenklich mit der linken Hand zu essen?	726
1013. Wie ist die Stellung der Musik in der Religion?	726
1014. Wie ist die religiöse Beurteilung darüber, einen Bart wachsen zu lassen oder den Bart abzurazieren?	727
1015. Ist es zulässig, dass Frauen und Männer ihre Haare färben?	728
1016. Ist es zulässig, auf dem Friedhof Grünzeug wie Bäume, Gräser usw. zu schneiden?	729
1017. Ist die Schatzsuche und, im Falle einer Entdeckung, die Aneignung des Schatzes zulässig?	729

1018. Welche religiösen Bestimmungen gelten für Fundsachen?.....	729
1019. Ist es zulässig, dass Personen, die in Behörden arbeiten, Geschenke annehmen?.....	730
1020. Ist es zulässig, auf Sportwettkämpfe zu wetten?.....	731
1021. Ist es zulässig, bei Wettbewerben die vergebenen Preise entgegenzunehmen?.....	731
1022. Ist es zulässig, das wechselweise für einen der Teilnehmer gesammelte Geld, an den „Tag-Partys“ (<i>Gün</i>) der Frau, anzunehmen?.....	732
1023. Sind die Geschenke aus Verlosungen der Lotterie-Coupons <i>Halal</i> (zulässig), die die Supermärkte gegen einen Einkauf vergeben?.....	732
1024. Ist es zulässig, alte Teppiche oder andere unbenutzte Gegenstände der Moschee zu verkaufen und den Erlös für die Bedürfnisse der Moschee zu verwenden?.....	733
1025. Wie ist die religiöse Beurteilung darüber, dass eine Frau sich um die Pflege eines Mannes kümmert und seinen Intimbereich sehen muss?.....	733
1026. Ist es zulässig, an einem Arbeitsplatz zu arbeiten, in dem Alkohol und andere (verbotene) <i>Haram</i> -Produkte verkauft werden?.....	733
1027. Ist es zulässig, Tiere zu sterilisieren/ zu kastrieren?.....	734
1028. Ist es zulässig, aus irgendeinem Grund, die Bienenköniginnen oder ihre Larven zu töten, die in der Überzahl sind?.....	734
1029. Ist es zulässig, dass unheilbar kranke Tiere wie Katzen oder Hunde vom Tierarzt eingeschläfert werden?.....	735
QUELLENVERZEICHNIS	737
WÖRTERVERZEICHNIS	751
FREMDWÖRTERVERZEICHNIS	757

Vorwort

*Bismillahir-rahmanir-rahiym**

Gelobt sei Allah, Der Allmächtige, Der uns mit Seinem Buch auf den rechten Weg leitete, mit der *Sunnah* (Lebensweise) seines Gesandten das Gute und das Schöne lehrte und uns so den Weg der Glückseligkeit auf dieser Welt und im Jenseits zeigte!

Allahs Segen und Gruß sei über unseren Propheten (s.a.w.)**, der als Erleuchtung und Barmherzigkeit für alle Welten gesandt wurde, und der als bestes Vorbild die Gebote und die Weisheiten des Islams uns auf die schönste Weise verständlich machte und diese uns vorgelebt hat. Allahs Segen und Gruß sei auch über die Angehörigen und die Gefährten des Propheten (s.a.w.) und über diejenigen, die ihnen folgen.

Es ist für jeden Muslim eine Pflicht (*Fardh*), das im täglichen Leben erforderliche religiöse Wissen zu erlernen. Da sich jede alltägliche Handlung im Rahmen der religiösen Bestimmungen wie *Fardh* (absolut Pflicht), *Wadschib* (verbindlich), *Sunnah* (vorgelebte Religionspraxis des Gesandten s.a.w.), *Mubah* (islamisch zulässig), *Haram* (unrein/absolut verboten), *Makruh* (missbilligt) bewegt, gibt es im Leben eines Muslims nichts, was sich außerhalb des religiösen Rahmens befindet.

Aus diesem Grund ist es zwingend notwendig, sich über die religiöse Bewertung der eigenen Einstellung und Handlungen bewusst zu sein, um sicherzustellen, dass das Leben in Übereinstimmung mit der Religion geführt wird. Das „*Fiqh*“-Wissen (islamische Rechtswissenschaft), das im weitesten Sinne als „die Kenntnis über die eigenen religiösen Rechte und Pflichten“ definiert wird, wurde als Ergebnis dieser Notwendigkeit im Laufe der Zeit zusammengetragen und ermöglichte es, das Leben nach religiösen Maßstäben zu leben.

Das Auftreten neuer Probleme unter sich ständig ändernden Lebensbedingungen, die auf eine Lösung warteten, hat die *Mudschtahid*-Gelehrten, die über die Kompetenz des „*Idschtihad*“ (ein Vergleichsurteil auszusprechen) verfügen, dazu veranlasst, nach Lösungen für diese Probleme zu suchen.

* *Bismillahir-rahmanir-rahiym* = auch „*Basmala*“ genannt, ist die Eröffnungsformel: Im Namen Allahs, des Gnädigen, des Barmherzigen.

** (s.a.w.) = Abkürzung für: *Sallallahu alayhi wassallam* (Friede und Gruß seien mit ihm.)

„*Fatwas*“ (Rechtsprechungen), die eine Bezeichnung für die formulierten Lösungen dieser *Mudschtahid*-Gelehrten und ihrer *Idschtihad*-Ansätze sind, trugen seit der Zeit des Propheten (s.a.w.) zur Regulierung und Orientierung des religiösen Lebens der Muslime wirksam bei und spielten eine wichtige Rolle bei der Aufrechterhaltung der Aktualität des *Fiqh*-Wissens.

In unserer heutigen Zeit, in der rasante Veränderungen und Entwicklungen in Bereichen wie in Technologie, Medizin und Wirtschaft stattfinden, wird das Bedürfnis nach einer *Fatwa*-Institution noch intensiver empfunden. In dieser Hinsicht ist die Existenz seriöser *Fatwa*-Institutionen dringend notwendig geworden, die nach gemeinsamem Vorgehen arbeiten, um nach Lösungen für die komplexen Probleme, die in der modernen islamischen Welt aufgetreten sind, zu suchen.

Der Oberste Rat für religiöse Angelegenheiten - gegründet im Jahr 1924 unter dem Namen „*Hey'et-i Müşâvere*“ (Beratungsausschuss) - versucht seit seiner Gründung bis heute, die religiösen Bestimmungen für neu auftretende Angelegenheiten des Alltags festzulegen, und ist zu einer vertrauenswürdigen Behörde für religiöse Angelegenheiten geworden.

Dem Ausschuss werden Fragen aus allen Gesellschaftsschichten gestellt, von staatlichen Institutionen bis hin zu einfachen Bürgern. Ein wichtiger Teil dieser Fragen bestehen aus klassischen Fragen, mit denen sich die islamischen Rechtsgelehrten zuvor befasst und *Fatwas* (Rechtsurteile) erlangt hatten.

In diesen *Fatwas*, in denen im Allgemeinen die Gelehrtenmeinungen zu diesem Thema entsprechend den Erfordernissen aktualisiert und weitergegeben werden, werden die Rechtsmeinungen (*Idschtihad*) der hanafitischen Lehrrichtung/Rechtsschule (*Madhhab/Mezheb*) zugrunde gelegt, der die Bevölkerung überwiegend angehört. Es werden jedoch je nach Bedarf auch die Rechtsmeinungen und Rechtsprechungen anderer Rechtsschulen herangezogen.

Dieser Ausschuss, der sich neben den klassischen Angelegenheiten auch mit vielen aktuellen Themen befasst, die in traditionellen Quellen des *Fiqh* nicht behandelt wurden, legt bei der Meinungsbildung, bezüglich der erwähnten Angelegenheiten, neben den grundlegenden Nachweisen auch sekundäre Nachweise wie die Grundsätze des „*Maslahat*“ (Inhalte religiöser Rechtsfindungen oder durch Vernunft und Erfahrung bestimmte Rechtswege), die Prinzipien der Notwendigkeit, sowie die Berücksichtigung der Bräuche und Traditionen als Grundlage

fest und wendet das Wissen und die Erfahrungen der Sachverständigen nach Bedarf an. Der Ausschuss verfolgt auch die Schlussfolgerungen der *Fiqh*-Ratsversammlungen in islamischen Ländern.

Der Ausschuss hat sich Grundlagen und Prinzipien wie ein erleichtertes Verfahren, eine einheitliche Sprache, die Aufrechterhaltung des weit verbreiteten religiösen Verständnisses, das Beachten des *Fiqh*-Erbes und nach Möglichkeit von diesen zu profitieren zu eigen gemacht. Er bemüht sich besonders zu vermeiden, einige individuelle oder außerordentliche Ansichten zu religiösen Themen zutage zubringen und Aussagen, die auf Traditionen beruhen oder Aussagen, die in Folge eines Phänomens festgehalten wurden, als unveränderliche Regeln des Islam darzulegen.

Dieses Werk in Ihren Händen ist nach der Durchforstung der Archivsammlung des Ausschusses für *Fatwas*, deren Archivierung über eine lange Zeit entstanden ist, und nach dem die ausgewählten *Fatwas* hinsichtlich ihrer Beurteilung, Art und Beweise thematisiert und mit den erforderlichen Aktualisierungen erneut geschrieben wurden, entstanden.

Dieses Buch wurde in erster Linie für die Gewährleistung des einheitlichen Diskurses unter den Mitarbeitern innerhalb des Ausschusses und den Muftiaten (territorialer Verwaltungsbezirke der Muslime unter der Leitung eines Muftis), die mit der Beantwortung religiöser Fragen beauftragt sind, erstellt, und anschließend für die Nutzung der Öffentlichkeit bereitgestellt.

In dem Buch sind neben den Angelegenheiten des „*Ilm-i Hal*“ (Wissen über die tägliche Glaubenspraxis) auch allgemeine *Fiqh*-Themen enthalten, die für die Muslime notwendig sein könnten. Diese sind unter den Überschriften „*Itiqad*“ (die Glaubenslehre), „*Tahara*“ (die Reinheit), „*Salah/türk: Namaz*“ (das rituelle Gebet), „*Zakah*“ (die Almosensteuer), „*Sadaqa al-Fitr*“ (die Sozialabgabe), „*Sawm/türk: Oruc*“ (das Fasten), „*Hadsch* und *Umra*“ (das Pilgern), „*Qurban*“ (die Opferung), „*Nadhir/Adaq/Yamin*“ (Gelöbnisse und Eide), „*Dua*“ (das Bittgebet), „*Tawba*“ (die Reuebekundung), „*Dhikr*“ (das Gedenken Allahs) und der heilige Koran“, „das Familienleben“, „das Testament und das Erbe“, „das Handelsleben“, „*Halal* und *Haram*“ (Erlaubtes und Verbotenes) und „das soziale/gesellschaftliche Leben“ zusammengefasst. Während einige *Fatwas* im Buch allgemeine Rechtsaussagen enthalten, die jeden interessieren, enthalten andere Rechtsaussagen für besondere Situationen wie Krankheit und „*Udhr/türk: Özur*“ (Beeinträchtigung/Zustand des anhaltenden Reinheitsverlustes). Um die Nutzung des Werks zu erleichtern, wurden

stellenweise einige Verweise zwischen den *Fatwas* eingefügt und ein Fremdwortverzeichnis mit einigen Fachbegriffen und Eigenwörtern erstellt.

Dieses Werk, das 1029 *Fatwas* enthält, hat nach langer und sorgfältiger Arbeit der Ausschussmitglieder und Experten sowie stellvertretenden Experten Gestalt genommen. Wir hoffen, dass das Buch zur Gestaltung unseres religiösen Lebens beitragen wird, und bitten Allah, dass es verheißungsvoll sein wird.

Oberster Rat für religiöse Angelegenheiten
Ankara, 2020

Wichtiger Vermerk:

Alle Zitate/Textentnahmen in diesem Buch wurden aus dem Originaltext des Buches übersetzt. Die Quellenangaben sind gemäß den verwendeten Originalquellen des Autors.



ITIQAD

(GLAUBENSLEHRE/ BEKENNTNISLEHRE)





ITIQAD

(GLAUBENSLEHRE/ BEKENNTNISLEHRE)

DER GLAUBE AN ALLAH

1. Was bedeutet „*Asma ul-Husna*“

Die Bezeichnung „*Asma ul-Husna*“ mit der Bedeutung „die schönsten Namen“, beschreibt eine Reihe von Adjektiven, die für die Gesamtheit aller Namen Allahs, Dem Allmächtigen, stehen und sich aus den Begriffen „*Asma*“ (Plural des Wortes „*Ism*“ für „Name“) und dem Wort „*Husna*“ („schönste“) zusammensetzt. Wie in den folgenden Versen des heiligen Korans verkündet wird: **„Es gibt keinen Gott außer Allah. Seine sind die schönsten Namen“** (Ta-Ha, 20/8); **„[...] Sein sind die schönsten Namen. Ihn preist, was in den Himmeln und auf Erden ist; Er ist der Mächtige, der Weise“** (al-Haschr, 59/24), gebühren die schönsten Namen nur Allah. Denn Er ist der Besitzer jeder Perfektion, Vollkommenheit, Kompetenz und Fähigkeit. Seine Namen sind heilige Charakterisierungen, die die höchste, erhabenste und absolute Überlegenheit ausdrücken.

Viele Namen Allah *Ta'ala*¹ finden im heiligen Koran und in den *Ahadithen*² Erwähnung. Ein Mensch lernt diese Namen, durch die er auch Allah kennen und lieben lernt, und Ihm so ein aufrichtiger Diener wird. Im heiligen Koran wird verkündet: **„Und Allah gehören die schönsten Namen. Darum ruft Ihn damit an [...]“** (Araf, 7/180), und von uns verlangt, Allah mit Seinen „*Asma ul-Husna*“ anzurufen und zu Ihm zu beten.

1 Ta'ala = „Der Glorreiche, Der Erhabene“

2 *Ahadithe*: Plural für „*Hadith*“ = Überlieferungen (überlieferte Aussprüche/Aussagen/ Verkündungen des Propheten Muhammed (s.a.w.))

Die Tatsache, dass „*Asma ul-Husna*“ mehr als einen Namen beschreibt, bedeutet nicht, dass der Besitzer dieser Namen mehr als eine Person (*Zat/Dhat*) sein muss; alle diese Namen deuten nur auf einen und einzigen Gott/Allah hin: „**Sprich: ‚Ruft ‚Allah‘ oder ruft ‚Erbarmer/Rahman‘, wie ihr Ihn auch nennen mögt: Sein sind die schönsten Namen [...]**“ (al-Isra, 17/110).

2. Können Sie uns über die 99 Namen Allahs aufklären?

Unser Prophet (s.a.w.)³ verkündete in einem *Hadith* (Verkündigung), bezüglich der 99 Namen Allahs, Des Allmächtigen, dass jene, die diese Namen aufzählen und auswendig lernen, ins Paradies eintreten werden (Buhârî, Da'avât, 68; Tevhîd, 12; Müslim, Zikr, 2; Tirmizî, Da'avât, 82). Mit den Worten „aufzählen“ (*ihsa*) und „auswendig lernen“ (*hifz*), die in *Ahadithen* (überlieferte Verkündungen) erwähnt werden, ist gemeint, Allah mit Seinen schönen Namen kennenzulernen, an Ihm zu glauben, Ihn anzubeten und Ihm zu gehorchen.

Die Namen Allahs sind nicht auf die Anzahl 99 begrenzt; Er hat über diese hinaus noch mehr Namen. Die im *Hadith* erwähnte Zahl 99 soll keine begrenzte Anzahl ausdrücken, sondern dass diese die bekanntesten Namen Allahs sind. Diese neunundneunzig Namen werden einzeln in den von *Tirmidhi* und *Ibn Madscha* überlieferten *Ahadithen* aufgezählt (Siehe: Tirmizi, Da'awat, 87; Ibn Mace, Gebet, 10).

Diese Namen sind folgende:

Allah, *Rahman* (der Mitleidvolle), *Rahiym* (der Barmherzige), *Malik* (der Herrscher, der Befehlsgewalt hat), *Qudduus* (der Heilige, der keine Makel hat), *Salaam* (der seiner Schöpfung Friede Gewährende), *Mü'min* (der den Gläubigen Schutz gewährt), *Muhaymin* (der alles Kontrollierende), *Aziz* (der Erhabene), *Dschabbaar* (der zwingen und unterwerfen kann), *Mutakabbir* (der Großartige), *Haliq* (der Schöpfer), *Bari* (der aus dem Nichts erschafft, der Verwirklichende), *Musawwir* (der Gestalter), *Ghaffaar* (der Vergebende, die Sünden verdeckende), *Qachhar* (der die Aufsässigen vernichten kann), *Wachhab* (der Gebende), *Razzaq* (der Versorger), *Fattach* (der Ermöglicher allen Segens), *Alim* (der Allwissende), *Qabidh* (der einengen, töten, die Seelen holen kann), *Baasit* (der Gewährende; der den Unterhalt erweitert und das Leben verlängert), *Hafid* (der die Ungläubigen demütigt), *Rafi`* (der die Glaubenden erhöht), *Muizz*

3 (s.a.w.) = Abkürzung für: *Sallallahu alayhi wassallam* (Friede und Gruß seien mit ihm)

(der ehrende, der ehrwürdig machende), *Mudhill* (der entehren kann, der wertlos macht), *Sami`* (der Hörende), *Basir* (der Sehende), *Hakam* (der Vollstrecker, der Gutes vom Schlechten unterscheidet), *Adl* (der Gerechte), *Latif* (der Milde gewährt), *Habir* (der über alles kundig ist), *Haliim* (der Sanfte), *Azim* (der Erhabenheit besitzt), *Ghafur* (der sehr Verzeihende), *Schakur* (der auch kleine Wohltaten mehrfach belohnt), *Ali* (der Hohe), *Kabiir* (der Große), *Hafiz* (der Schützer), *Muqit* (der die Nahrung für Körper und Seelen gibt), *Hasib* (der zur Rechenschaft zieht), *Dschalil* (der die Eigenschaften der Großartigkeit besitzt), *Kerim* (der sehr Großzügige), *Raqib* (der Aufseher), *Mudschib* (der die Gebete erhört), *Wasii`* (der universales Wissen und Barmherzigkeit besitzt), *Hakiim* (der Weise), *Wadud* (der die Glaubenden liebt), *Madschiid* (der Ruhmreiche), *Bai`th* (der nach dem Tod wiedererweckt und der Propheten sendet), *Schahiid* (der über alles Zeuge ist), *Haqq* (Er ist das Recht selbst), *Wakil* (der die Angelegenheiten Seiner Diener regelt), *Qawii* (der Kraftvolle), *Matiin* (der Stetige, der Beständige), *Walii* (der Freund und Helfer der Gläubigen), *Hamid* (der Lobenswerte), *Muhsi* (der alles aufzählen kann), *Mubdii`* (der aus dem Nichts erschafft), *Mu-iid* (der tötet und wiedererweckt), *Muhyii* (der Lebensspender), *Mumiit* (der tötet), *Hayy* (der Lebendige), *Qayyum* (der alles aufrechterhält), *Wadschid* (der alles augenblicklich findet, was Er will), *Maadschiid* (der Glorreiche), *Wahid* (der Einzig ist), *Samad* (der nicht bedürftig ist), *Qadir* (der Besitzer der Macht), *Muqtadir* (zu allem die Macht besitzt, der Vorherrschende), *Muqaddim* (der Fördernde, der vorzieht, was/wen er will), *Mu`ahchir* (der Zurückstellende, der Hindernde), *Awwal* (der keinen Anfang hat), *Achir* (der kein Ende hat), *Zahir* (dessen Existenz offensichtlich ist), *Batin* (dessen Erscheinung und Person verborgen ist), *Wali* (der Regent), *Muta-ali* (der, der keine Mängel hat), *Barr* (der sehr viel Segen bietet), *Tawwaab* (der Reue akzeptierende), *Muntaqim* (der Vergeltung übt), *Afuww* (der Milde, der entgegenkommt), *Rauf* (der viel Mitleid zeigende), *Maliku`l-mulk* (der tatsächliche Eigentümer allen Daseins), *Dhu`l-dschalali wa`l-ikram* (der Majestätische), *Muqsit* (der Gerechte), *Dschaami`* (der die Gegensätze zusammenbringt), *Ghannii* (der Reiche, der Unabhängige, der nicht bedürftig ist), *Mughni* (der jeden aus der Not rettet, den Er will), *Mani`* (der hindert, wen/was er will), *Darr* (der schadet, wem er will), *Nafi`* (der Begünstigende, wem er will), *Nur* (der erleuchtet), *Hadi* (die zur Wahrheit führt), *Badi`* (der vorzüglich erschafft), *Baqi* (dessen Existenz unendlich ist), *Waris* (der

Erbende/der tatsächliche Eigentümer), *Raschid* (der Wegweiser), *Sabur* (der sehr Geduldige).

اللَّهُ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهِمِّنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ
 الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ الْعَفَّارُ الْقَهَّارُ الْوَهَّابُ الرَّزَّاقُ الْفَتَّاحُ الْعَلِيمُ الْقَابِضُ الْبَاسِطُ
 الْخَافِضُ الرَّافِعُ الْمُعِزُّ الْمُدِلُّ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ الْحَكَمُ الْعَدْلُ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ الْحَلِيمُ
 الْعَظِيمُ الْغَفُورُ الشَّكُورُ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ الْحَفِيفُ الْمُقِيتُ الْحَسِيبُ الْجَلِيلُ الْكَرِيمُ
 الرَّقِيبُ الْمُجِيبُ الْوَاسِعُ الْحَكِيمُ الْوَدُودُ الْمَجِيدُ الْبَاعِثُ الشَّهِيدُ الْحَقُّ الْوَكِيلُ
 الْقَوِيُّ الْمَتِينُ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ الْمُحْصِي الْمُبْدِي الْمُعِيدُ الْمُحْيِي الْمُمِيتُ الْحَيُّ الْقَيُّومُ
 الْوَاجِدُ الْمَاجِدُ الْوَاحِدُ الصَّمَدُ الْقَادِرُ الْمُقْتَدِرُ الْمُقَدِّمُ الْمُؤَخَّرُ أَوَّلُ آخِرُ الظَّاهِرِ
 الْبَاطِنِ الْوَالِي الْمَتَعَالَى الْبَرُّ التَّوَّابُ الْمُنتَقِمُ الْعَفْوُ الرَّءُوفُ مَالِكُ الْمُلْكِ ذُو الْجَلَالِ
 وَ الْإِكْرَامِ الْمُقْسِطُ الْجَامِعُ الْغَنِيُّ الْمَغْنَى الْمَانِعُ الضَّارُّ التَّافِعُ الثَّوْرُ الْهَادِي الْبَدِيعُ
 الْبَاقِي الْوَارِثُ الرَّشِيدُ الصَّبُورُ

3. Was bedeutet „Ism-i A'zam“?

„Ism-i A'zam“ bedeutet lexikalisch „der größte Name“. Diese Bezeichnung wurde für einige der schönsten Namen (*Asma ul-Husna*) Allahs verwendet. Einige der islamischen Gelehrten sind der Meinung, dass die Gesamtheit der Namen Allahs hinsichtlich ihrer Erhabenheit und Wertigkeit alle gleich sind, während andere Gelehrte im Anbetracht der *Ahadithe* (überlieferte Verkündungen) der Ansicht sind, dass einige Namen in ihrer Erhabenheit und Tragweite höher sind als andere Namen. In einigen *Ahadithen* unseres Propheten (s.a.w.) wird *Ism-i A'zam* erwähnt, und dass die Bittgebete (*Dua'*) unbedingt erfüllt werden, wenn Allah mit diesen Namen angerufen wird (siehe Ebû Dâvûd, Vitri, 23; Tirmizî, Da'avât, 64, 65, 100; Nesâî, Sehiv, 58; İbn Mâce, Duâ, 9, 10).

Dennoch ist es nicht möglich, genau zu bestimmen, welcher der größte Name Allahs ist. Denn in einigen dieser *Ahadithe* wird der Name „Allah“ und in manchen anderen *Ahadithen* die Namen „*Rahman, Rahim*“ (der Gnädige, der Barmherzige) oder „*Hayy*“, „*Kayyum*“ (der Lebendige, der alles aufrecht hält) oder auch „*Dhul'l-dschalali wa'l-ikram*“ (der Majestätische) als der größte Name Allahs hervorgehoben.

Ein *Hadith* (Überlieferung) diesbezüglich besagt: Der Gesandte Allahs (s.a.w.) hörte, wie eine Person auf die folgende Weise betete: „Oh Allah! Ich bitte Dich, um die Tatsachen Willen, die ich bezeuge: Du bist Allah, außer dem kein Gott existiert; Du bist der Einzige. Du bist ‚*Samad*‘ (Du bist auf nichts und niemanden angewiesen, aber alles Erschaffene braucht Dich). Du gebarst kein Kind (Du bist nicht der Vater von jemandem), Du wurdest nicht geboren (Du bist nicht das Kind von jemandem), Dir gleichst nichts, Du hast keinen Vergleich.“ Daraufhin verkündete unser Prophet (s.a.w.): „***Ich schwöre bei Allah, Der die Macht über meine Seele hat, diese Person flehte Allah um ‚Ism-i A‘zam‘ willen an. Seid euch gewiss, wer Allah mit ‚Ism-i A‘zam‘ anbetet, und sich etwas wünscht, den wird Allah bestimmt erhören (Allah wird ihm seinen Wunsch unbedingt erfüllen)***“ (Tirmizî, Da‘avât, 65).

Die Übersetzung eines anderen *Hadiths* lautet: Ein Mann betete auf folgende Weise: „Oh Allah! Meine Danksagung und Lob gebührt nur Dir. Du bist es, Der den Segen gewährt, es gibt keinen Gott außer Dir. Du bist der Mächtige und Gönnerhafte (*Dschalal und Ikram*) Schöpfer aller Himmeln und Erden. Du bist „*Hayy*“ und „*Kayyum*“ (Der die Welt aufrechterhält und das Leben besitzt). Ich flehe Dich an, indem ich diese Deine Namen als Fürsprecher für mich erwähne.“ Der Gesandte Allahs (s.a.w.) hörte das und fragte: „***Wisst ihr, um wessen Willen dieser Mann betet?***“ Sie antworteten: „Allah und Sein Gesandter wissen es am besten.“ Der Gesandte Allahs fuhr fort: „***Ich schwöre bei Allah, Der die Macht über meine Seele hat, diese Person hat Allah mit ‚Ism-i A‘zam‘ angefleht. Das ist der größte Name Allahs (Ism-i A‘zam), wenn um dessen Willen ein Bittgebet ausgesprochen wird, wird Allah es erhören; wer sich damit etwas wünscht, dem wird es gewährt***“ (Ebû Dâvud, Salât, 368).

4. Ist es zulässig anstelle des Namens „Allah“ das Wort ‚Gott‘ zu verwenden?

Das Wort „Gott“ ist mit dem arabischen Wort „*Ilah*“ gleich. Das Wort „Gott/*Ilah*“ wird hauptsächlich für Wesen, d. h. vermeidliche Gottheiten außer Allah verwendet, die der Anbetung wert erachtet werden. Das Wort „Allah“ ist der persönliche Name des einzigen Schöpfers allen Daseins, Der damit Seine Person beschreibt. In dieser Hinsicht ist nach Meinung der Gelehrten für „*Kalam*“ (Islam-theologische Philosophie) das Wort „Allah“ ein spezieller Name Allahs, Der auf Seine erhabene Person (*Zat/Dhat*) und die Vollkommenheit Seiner Attribute hindeutet. In

keiner Sprache existiert ein Wort, das die spezifische Bedeutung dieses Wortes wiedergibt.

Auf der anderen Seite stellt das Wort „Allah“, als ein Ausdruck für den Glauben an den *Tawhid* (absoluten Monotheismus), eine gemeinsame Bindung zwischen allen Muslimen dar. Daher wäre es für Muslime zutreffender, ihren einzigen Schöpfer, Den sie anbeten, „Allah“ zu nennen. Demnach sollte „Allah“ mit diesem Namen oder mit einem der 99 Namen aus der „*Asma ul-Husna*“ (die schönsten Namen) erwähnt werden.

Dennoch verstößt es nicht gegen die islamische Religion, den Erhabenen Allah, Der fern von allen Makeln ist und nur über absolut vollkommene Attribute verfügt, „Gott“ zu nennen.

5. Was bedeutet das Wort „*Mawlana*“? Ist es richtig, diesen Ausdruck für Allah, den Propheten und die Menschen zu gebrauchen?

Das Wort „*Mawla*“ hat lexikalische Bedeutungen wie: „*Rabb*“ (Herr/Schöpfer), „Gebieter“, „Gefährte“, „Freund“, „Helfer“, „Besitzer und Herrscher“, „der, der Sklaven befreit“, „der befreite Sklave“, „Verwalter“ und ähnlichen Bedeutungen. Bezogen auf Allah Ta‘ala kommen Bedeutungen wie: „lieben“, „schützen“, „helfen/retten“, „unter Einfluss und Schutz nehmen“ zum Vorschein. Die zugrundeliegende Bedeutung des Wortes „*Mawla*“ ist „Liebe“ und „spirituelle Nähe“ (Ibnü'l-Esîr, en-Nihâye, „vly“md.; Ibn Manzur, Lisânü'l-Arab, „vly“md.).

Das Wort „*Mawla*“ wird im heiligen Koran sowohl für Allah Ta‘ala als auch für die Menschen verwendet. Dieses Wort wird in den folgenden Versen: „[...] **so wisset, dass Allah euer Beschützer (*Mawla*) ist, Der beste Beschützer und Der beste Helfer (*Mawla*)**“ (al-Anfal, 8/40), und: „**Du bist unser Beschützer (*Mawla*)**“ (al-Baqara, 2/286), für Allah verwendet. Im Vers: „**Der Tag, an dem kein Schutzgewährender (*Mawla*) etwas für den Schutzbefohlenen leisten kann [...]**“ (ad-Duhan, 44/41), hingegen wird das Wort für den Menschen verwendet. In verschiedenen *Ahadithen* (überlieferte Verkündungen) wird „*Mawla*“ als einer der Namen Allahs erwähnt: „**Allah ist unser *Mawla***“ (Buhari, Cihâd, 14, Meğâzi, 17).

Demnach kann das Wort „*Mawlana*“, das eine Zusammensetzung der Worte „*Mawla*“ und dem Pronomen „*na*“ am Ende ist, das „unser“ bedeutet, sowohl für Allah als auch für den Propheten oder auch für Menschen verwendet werden.

Wenn auf Allah bezogen „*Mawlana*“ gesagt wird, hat es die Bedeutung „unser Schöpfer, unser Besitzer/Herr“, wenn es für den Propheten oder einen Menschen benutzt wird, bedeutet es „unser Freund“ oder „unser Regent“.

6. Können Kindern die Namen Allahs gegeben werden?

Eine der Pflichten der Eltern gegenüber ihren Kindern ist es, ihnen einen schönen Namen zu geben. Denn der Prophet (s.a.w.) verkündet in einem *Hadith* (Überlieferung), dass die Menschen am Tag der Wiederauferstehung mit ihren Namen gerufen werden und befiehlt: „**Gebt euren Kindern schöne Namen**“ (Ebu Dawud, Edeb, 69).

Wenn es darum geht, Kindern die Namen Allahs zu geben, so muss sofort betont werden, dass Namen, die nur für Allah speziell sind, nicht für Kinder mit dem gleichen Wortlaut gegeben werden sollten.

Wenn Kindern Namen gegeben werden, die sie an Allah erinnern sollen, so sollte am Anfang des Namens das Wort „*Abd*“ für „Diener Allahs“ hinzugefügt und ihnen Namen wie „*Abdullah*“ (Diener Allahs), „*Abdurrahman*“ (Diener des Gnädigen), „*Abdurrahim*“ (Diener des Barmherzigen) oder „*Abdulqadir*“ (Diener des Allmächtigen) gegeben werden.

Da Namen wie „*Kerim*“, „*Latif*“, „*Rauf*“ usw. aus der „*Asma ul-Husna*“ Adjektive Allah Ta'alas sind, die auch die Menschen beschreiben, können diese Namen, die nicht für Allah speziell sind, auch Kindern als Namen gegeben werden (Ibn 'Abidîn, Reddû'l-muhtâr, IX, 598).

7. Wo ist Allah?

Sich an einem Ort zu befinden ist eine Eigenschaft der Geschöpfe. Allah ist kein erschaffenes Wesen; Er ist der Schöpfer. So ist es nicht richtig, Ihm einen Platz oder einen Ort zuzuweisen. Allah ist der Schöpfer des Daseins, in Seiner Hand ist die Herrschaft, Er hat die Macht über alle Dinge (al-Mulk, 67/1). Sein ist das Reich der Himmel und der Erde (az-Zumar, 39/44). Allah gehört alles, was in den Himmeln und was auf Erden ist (Yunus, 10: 66). Daher kann es keine gesunde Annäherungsweise sein, Allah einem Ort im Dasein zuzuschreiben, das Er erschaffen hat und regiert. Die Deutung einiger *Salaf*-Gelehrte, ausgehend von den Versen: „**Der Erbarmer (hat sich) niedergelassen auf Seinem Thron**“ (Ta-Ha, 20/5, al-Hadid, 57/4), und: „**Seid ihr denn sicher, dass Der, Welcher im Himmel ist, die Erde nicht unter euch versinken lässt?**“ (al-Mulk, 67/16), dass Allah im Himmel sei, wurde von der Mehrheit der Gelehrten abgelehnt.

Diese und ähnliche Verse und *Ahadithe* (überlieferte Verkündungen) sind nur metaphorische Formulierungen und weisen auf die Herrlichkeit Allahs hin. Denn so wie die Sonne mit ihrem Licht überall ist, so ist auch Allah mit Seinen über alles manifestierenden Namen und Attributen überall. Was Seine Person (*Zat/Dhat*) angeht, so ist Er erhaben über jedes menschliche Verständnis und Vorstellung. Was uns gebührt ist es, uns darum zu bemühen, uns mit unserem Glauben und unseren Taten Ihm zuzuwenden und unserer Pflicht, Ihn anzubeten, *Ibadah* (Gottesdienste) zu verrichten, nachzukommen.

8. Was bedeutet „Allah ist erhaben über Zeit und Raum“?

Dass Allah Ta'ala erhaben über Zeit und Raum ist bedeutet, dass Er in keinsten Weise mit Zeit und Raum in Verbindung gebracht werden darf. Denn Zeit und Raum sind Geschöpfe/Kreaturen, das heißt, sie wurden erschaffen. Allah hingegen ist der Schöpfer. Demnach ist Er „*Munazzah*“ (erhaben/fern und frei) über spezifische Eigenschaften der „Erschaffenen/vergänglichen Schöpfung“. Um es nochmal klar zu betonen: „Raum“ ist eine Schöpfung Allahs und der Bereich für Seine Kreaturen. Bildlich ausgedrückt: Das Obst ist an einem Baum, der Baum ist in einem Garten, der Garten ist an einem Ort, der Ort ist auf der Erde, unsere Erde ist im Sonnensystem, das Sonnensystem ist in unserer Galaxie, die Galaxien sind im Universum. Dies alles sind Kreaturen, d.h. sie sind erschaffen worden. Bezüglich der Zeit: Sie ist der einheitliche Ausdruck für das Voranschreiten der Wesen und existiert nicht außerhalb der Schöpfung. Schließlich ist sie eine Schöpfung Allahs und wurde ebenfalls erschaffen. Allah hingegen ist der Erschaffer allen Daseins, Er ist der Schöpfer (al-An'am, 6/102). „[...] **Er ist der Schöpfer der Himmel und der Erde** [...]“ (al-Fatir, 35/1). So ist Allah erhaben, frei und fern von allen Zeit- und Raumangaben.

9. Bedeutet die Bezeichnung „Allahs Häuser“, die für Moscheen verwendet wird, Allah einen Ort/Raum zuzuweisen?

Der zusammengesetzte Ausdruck „Allahs Haus“ bedeutet im Arabischen „*Baytullah*“ und ist eine Bezeichnung, die für die Kaaba verwendet wird. Mit „*Bayt*“ (Haus) ist „Kaaba“ gemeint. In dem heiligen Vers: „[...] **und Wir verpflichteten Abraham und Ismael: ,Reinigt mein Haus für die es Umrundenden und darin Verweilenden und die sich**

Verbeugenden und Niederwerfenden““ (al-Baqara, 2/125), wird das Wort „Haus“ Allah zugeordnet.

Der Grund warum die Kaaba als „*Baytullah*“ (das Haus Allahs) bezeichnet wird, liegt darin, dass sie das erste errichtete Gebäude als Gebetsstätte auf Erden für die Anbetung Allahs ist und sie das Symbol der monotheistischen (*Hanif*-) Religion ist, die offenbart wurde, um die Menschen zu läutern, die Götzenanbetung zu vernichten, damit der „*Tawhid*“ (monotheistischer Glaube) verinnerlicht werden kann und auch, weil sie die Gebetsrichtung aller Muslime ist.

Allah Ta'ala verkündet: „**Siehe, das erste für die Menschheit errichtete Haus war das in Bakka — gesegnet und eine Leitung für alle Welt**“ (Al-Imran, 3/96), und hebt ihre Ehrwürdigkeit hervor.

Die Bezeichnung „Allahs Haus“ wird für alle Moscheen und *Masdschid* (kleine Moscheen/kleinere Gebetsräume) verwendet, die ausschließlich für die Anbetung Allahs errichtet werden. Denn auch in einem *Hadith* (Überlieferung) wird betont: „**Die Häuser Allahs auf Erden sind die Moscheen. Jene, die dahin kommen, wird Allah belohnen**“ (Tabarani, Mu'cemü'l-Kebir, X, 10346). Daher sollte mit dem Ausdruck „das Haus Allahs“ der Ort für die Anbetung Allahs verstanden werden, aber niemals ein Ort, der Allah zugeschrieben wird.

Denn Allah Ta'ala ist erhaben über Zeit und Raum; das heißt: Er kann keiner Zeit und keinem Raum zugeordnet werden. Er ist nicht Derjenige, Der an einem Ort ist, Er ist Derjenige, Der alle Orte vereinnahmt. Zeit und Raum wurden erschaffen, sie sind Geschöpfe. Allah hingegen ist der Schöpfer. Demnach ist Er fern und erhaben über alle bedürftigen Eigenschaften der Geschöpfe.

DER GLAUBE AN DIE ENGEL UND DIE DSCHINN

10. Wie kann die Existenz der Engel bewiesen werden?

Engel sind Wesen, deren Existenz außerhalb des Interessenbereiches der positiven Wissenschaften (die unabhängig von metaphysischen und religiösen Vorgaben sind und sich auf eine praktische Aufgabe beziehen) liegt, und die mit den Sinnesorganen nicht erfasst werden können. Die Tatsache, dass sie unsichtbare Wesen sind, die mit dem Auge und anderen Sinnesorganen nicht erfasst werden können, kann kein Grund für die Leugnung ihrer Existenz sein. Es ist eine Tatsache, dass die Existenz

vieler Dinge bewiesen wurde, die außerhalb des Interesses der positiven Wissenschaften liegen und die mit den Sinnesorganen nicht wahrgenommen werden können. Generell lehnt der menschliche Verstand die Existenz der Engel nicht ab, er betrachtet sie als möglich.

Es gibt viele Verse und *Ahadithe* (überlieferte Verkündungen) diesbezüglich, die genaue Angaben über dieses Thema machen und deren Bedeutung offenkundig ist. Sie lassen bei den Gläubigen keinen Zweifel an der Existenz der Engel.

Einige Beweise über die Existenz der Engel können wie folgt aufgelistet werden:

- a) Propheten sprachen in ihren Botschaften über die Existenz der Engel; in allen göttlichen Religionen gibt es den Glauben an die Existenz der Engel.
- b) Der heilige Koran, an dem kein Zweifel besteht, dass er das Wort Allahs ist, beinhaltet dutzende Verse über die Existenz und die Eigenschaften der Engel (siehe al-Baqara, 2/30-34; al-Hidschr, 15/28-29; Hud, 11/69-70; az-Zariyat, 51/24-28; an-Nadschm, 53/5; at-Tahrim, 66/6; al-Fatir, 35/1.).
- c) Der Prophet (s.a.w.), der in seinem Leben noch nie gelogen hat, berichtete in vielen seinen *Ahadithen* über die Engel und ihre Eigenschaften, und erwähnte, dass er sie manche Male auch selbst gesehen hat (siehe Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, VI, 168; Müslim, Zühd, 60.).
- d) Die Existenz spezieller Wesen, die die einzigartige Schönheit und Perfektion der vom allmächtigen Schöpfer erschaffenen Makro- und Mikrodasein betrachten, bewerten und auf diese Weise Allah lobpreisen und verherrlichen, ist eine Angelegenheit, die vom Verstand akzeptiert wird.

11. Was bedeutet „*Kiraman Katibin*“?

„*Kiraman Katibin*“ bedeutet „wertvolle Schreiber“. Diese sind Engel, die die Menschen ständig begleiten und dafür verantwortlich sind, ihre Handlungen in einem Tatenregister zu dokumentieren. Im heiligen Koran wird verkündet: „**Edle, (eure Taten) niederschreibende (Engel), welche wissen, was ihr tut**“ (al-Infitar, 82 / 10-12). Dass diese *Hafaza*-Engel, die auch „*Rakib-atid*“ genannt werden, außer der Aufgabe, die menschlichen Handlungen und Taten aufzuzeichnen, am Jüngsten Tag bei der Rechenschaftsabgabe der Menschen als Zeugen zustelle sein werden, stellt der folgende Vers des heiligen Korans wie folgt dar: „**Und es wird in die Posaune gestoßen - das ist der angedrohte Tag! Und jede Seele**

wird mit einem Treiber und einem Zeugen (Engel) kommen“ (al-Qaf, 50/20-21). Andererseits erklärten islamische Gelehrte, dass nicht mit Gewissheit definiert werden kann, wie die genannten Engel dieser Aufgabe, die Taten/Handlungen der Menschen „aufzuschreiben“, besser gesagt „aufzuzeichnen/zu registrieren“, nachkommen.

12. Gibt es Wesen die „Dschinn“ heißen?

Das Wort „Dschinn“ bedeutet lexikalisch „verborgenes, bedecktes Wesen“ oder „unsichtbares Etwas“. Wir wissen nicht viel über diese Wesen, die von menschlichen Sinnesorganen nicht wahrgenommen werden können. Informationen über die Existenz und Beschaffenheit der Dschinn können nur aus der Offenbarung entnommen werden.

Im heiligen Koran wird erwähnt, dass die Dschinn aus reiner Flamme, aus Feuer ohne Qualm erschaffen worden sind (siehe al-Hidschr, 15/27; ar-Rahman, 55/15.). Außerdem gibt es im heiligen Koran unter dem Namen „*Sura ad-Dschinn*“ eigens eine Sura, zudem werden die Dschinn in vielen Versen und authentischen *Ahadithen* (überlieferte Verkündungen) erwähnt. Demnach ist die Existenz der Dschinn real, wonach jeder Gläubige daran zu glauben hat.

Da die Dschinn in einer unsichtbaren Dimension leben, ist es nicht möglich anderweitige Informationen über ihre Lebensweise und ihre Beziehungen zu den Menschen preiszugeben, als die in den vorhandenen Offenbarungen. Darüber hinaus besitzen die Dschinn auch keine Kenntnis über das „*Ghayb*“ (das Verborgene). Denn nur Allah allein verfügt über die Kenntnis des *Ghayb*. Diesbezüglich verkündet Allah, Der Allmächtige: **„Und als Wir seinen Tod beschlossen hatten, zeigte ihnen nichts seinen Tod an, außer einem Wurm, welcher seinen Stab zerfraß. Als er aber stürzte, erkannten die Dschinn, dass sie nicht (so lange) hätten schmählich dienstbar bleiben müssen, wenn sie das Verborgene gekannt hätten [...]“** (Saba, 34/14). Im Vers 56 der *Sura az-Zariyat* wird verkündet, dass auch die Dschinn, wie die Menschen dazu verpflichtet sind, Allahs Existenz anzuerkennen und Ihm zu dienen.

13. Können die Dschinn und Teufel den Menschen Schaden zufügen?

Die Dschinn wurden, wie auch Menschen, als verantwortliche Wesen erschaffen (*az-Zariyat*, 51/56). Sowie es gute Dschinn gibt, die an Allah glauben und Ihn anbeten, gibt es auch ungläubige Dschinn, die den

Menschen schaden wollen und versuchen, sie vom Glauben und von guten Taten abzuhalten. Im heiligen Koran ist von teuflischen Menschen und teuflischen Dschinn die Rede: **„Und so haben Wir jedem Propheten einen Feind gegeben: Satane aus der Reihe der Menschen und der Dschinn, die einander mit prahlerischen Reden betören. Hätte dein Herr es gewollt, hätten sie es nicht getan. Darum lass sie und was sie (an Falschem) ersinnen“** (al-An‘am, 6/112). Wie in diesem Vers betont wird, werden die Dschinn, die teuflische Taten vollbringen, als Teufel bezeichnet. Im 50. Vers der Sura *al-Kahf* wird erwähnt, dass der oberste Teufel „Iblis“ (Satan) einer der Dschinn ist: **„Und als Wir zu den Engeln sprachen: ‚Werft euch vor Adam nieder!‘, da warfen sie sich nieder, außer Iblis, welcher eines der Dschinn war und gegen seines Herrn Befehl rebellierte. Wollt ihr denn ihn und seine Nachkommenschaft an Meiner Stelle zu Beschützern nehmen, wo sie euch Feind sind? Ein schlimmer Tausch für die Sünder!“**

Wenn wir den heiligen Koran, insbesondere die angegebenen Übersetzungen der beiden Verse betrachten, sind es in erster Linie der Glaube und die guten Taten der Menschen, denen der Teufel und so auch die schlechten Dschinn schaden wollen. Denn sowohl nach den Aussagen des heiligen Korans als auch den Aussagen des Propheten (s.a.w.) besteht die Feindseligkeit der teuflischen Dschinn und des Teufels mit dem Ziel, die Menschen zu täuschen und zu schlechten Taten zu verführen; von materiellen und physischen Schäden ist nicht die Rede. Deshalb verkündet Allah, Der Allmächtige: **„[...] folgt nicht den Fußstapfen des Satans; siehe, er ist offenkundig euer Feind“** (al-Baqara, 2/208). Es ist offensichtlich, dass mit dem „den Schritten des Teufels nicht folgen“ gemeint ist, sich nicht von ihm verführen zu lassen und keine schlechten Taten zu verrichten. Im 6. Vers der Sura „Dschinn“, wird verkündet: **„Unter den Menschen gab es stets Leute, die ihre Zuflucht bei Leuten von den Dschinn suchten; doch vermehrte dies nur ihre Verfehlungen.“**

Wie auch aus diesem Vers zu entnehmen ist, können die Dschinn den Menschen Schaden zufügen, weil die Menschen sich nicht an die Warnungen Allahs halten, stattdessen Zuflucht bei den Dschinn suchen, mit ihnen Kontakt aufnehmen und von ihnen Hilfe erhoffen. Deshalb wurden in den Suren „*al-Falaq*“ und „*an-Nas*“ auf diese Situation hingewiesen, und die Menschen aufgefordert, sich vor den Machenschaften und Zuflüsterungen der bösen Dschinn und aller Art Geschöpfe zu schützen und Zuflucht bei Allah, Dem Schöpfer aller Wesen, zu suchen.

Folglich bedeutet dies, dass von einer Herrschaft, einer Beeinflussung oder einem Schaden seitens der Dschinn und des Teufels über die Menschen, die wahrhaftig an Allah glauben, nicht die Rede sein kann. Die Herrschaft und der Schaden durch die teuflischen Dschinn und dem Teufel sind nur über die Menschen, die sich mit ihnen anfreunden und über jene, die Allah beigesellen (siehe an-Nahl, 16 / 99-100.).

Daher sollten die Gläubigen vor allen möglichen Schäden, die sie durch die teuflischen Dschinn und durch die teuflischen Menschen erleiden könnten, Zuflucht bei Allah suchen und sich nicht vor ihnen fürchten. Diejenigen, die in keinster Weise eine Neigung für diese empfinden und ihren Willen nur in Richtung des Rechts und der Wahrhaftigkeit einsetzen, sind vor allen möglichen Auswirkungen und Schäden, die durch die Dschinn und den Teufeln verursacht werden könnten, geschützt.

GLAUBE AN DIE HEILIGEN BÜCHER

14. **Wie viele Verse gibt es im heiligen Koran?**

Wie bekannt, ist ein Vers die Bezeichnung für einen Satz im heiligen Koran. Der heilige Koran erreichte uns von der Zeit unseres Propheten (s.a.w.) bis heute unverändert. Jedoch wurden während der Zeichensetzungen einige geringfügige Änderungen in der Durchnummerierung und Unterteilung der Verse durchgeführt. Zum Beispiel wurde ein Satz, der als ein eigenständiger Vers definiert wurde, von einigen Gelehrten als zwei Verse betrachtet. So entstanden kleine Unterschiede in der Durchnummerierung der Verse.

Und obwohl allgemein der Diskurs weit verbreitet ist, dass die Anzahl der Verse im heiligen Koran 6666 beträgt, so beträgt diese Zahl tatsächlich 6236.

15. **Was sind die Beweise für die Authentizität des heiligen Korans?**

Der heilige Koran ist die letzte göttliche Botschaft des Allmächtigen Schöpfers an alle Menschen bis zum Jüngsten Tag. Allah sandte nicht nur Sein erhabenes Wort, sondern übernahm zudem höchstpersönlich dessen Schutz. Diese Tatsache wird im heiligen Koran wie folgt verkündet: **„Wahrlich, Wir sandten die Ermahnung herab, und Wir wollen fürwahr ihr Bewahrer sein“** (al-Hidschr, 15/9). In Bezug auf seinen Schutz stellt diese göttliche Verkündung für die Gläubigen die größte Garantie

dar. Auch die Historie ist ein lebendiger Beweis dafür. Denn vom Beginn seiner Offenbarung an, wurde der heilige Koran einerseits niedergeschrieben und andererseits von den *Sahaba* (Gefährten) auswendig gelernt, im rituellen Gebet ständig rezitiert und zudem der heilige Koran so in den Glauben und in die Glaubenspraxis des alltäglichen Lebens übertragen. Nach dem Ableben unseren Propheten (s.a.w.) wurden in der Zeit des ersten Kalifen *Abu Bakr* (r.a.)⁴ die einzelnen Niederschriften zusammengetragen und zu einem Buch zusammengefasst.

Mit Zunahme der islamischen Eroberungen und der Einbeziehung neuer Länder in den Islam, gründete der dritte Kalif *Uthman* (r.a.) eine Kommission und sandte die durch diese Kommission vervielfältigten Exemplare des heiligen Korans nach Mekka, Kufa, Basra, Damaskus, Bahrain und Jemen. Muslime erstellten gemäß diesen Hauptexemplaren viele Exemplare des heiligen Korans, sodass dieses göttliche Buch bis zum heutigen Tag unverändert bleiben konnte. (Weitere Informationen unter „Mushaf“ DIA, XXXI, 242-248.)

GLAUBE AN DIE PROPHETEN

16. Wurden an alle Völker Propheten gesandt und wie viele Propheten gibt es?

Der heilige Koran berichtet uns, dass vom ersten Propheten Adam (a.s.)⁵ bis zum letzten Propheten Muhammed (s.a.w.) viele Propheten gesandt wurden und auch, dass an alle Völker Propheten gesandt wurden. Im 10. Verse der Sura *al-Hidschr* heißt es: „(Oh Muhammed!) **Wir entsandten Gesandte gewiss schon vor dir zu früheren Völkern**“, und im 36. Verse der Sura *an-Nahl*: „**Und wahrlich, Wir entsandten zu jedem Volke einen Gesandten (die sagten): ‚Dient Allah und meidet die Götzen.‘ Einige von ihnen leitete Allah recht und anderen war der Irrtum bestimmt. Aber geht umher und seht nur, wie das Ende der Leugner (der Gesandten) war.**“ Diese Verse zeigen, dass Allah, Der Allmächtige, im Laufe der Geschichte die Menschen nicht ohne Propheten gelassen hat. Im Vers 78 der Sura *al-Mu‘min/Gafir* wird verkündet: „**Wir entsandten Gesandte ja schon vor dir. Von einigen unter ihnen erzählten**

4 (r.a.) Abkürzung für: *Radiyahallahu anh /anha/ anhum* (Möge Allah mit ihm/ihr/ihnen zufrieden sein)

5 (a.s.) = Abkürzung für „*alayhissalam*“ (Gegrüßt sei er)

Wir dir, und von anderen erzählten Wir dir nicht [...].“ Im 15. Verse der *Sura al-Isra* des heiligen Korans wird verkündet: „[...] **Und Wir bestrafen nicht, bevor Wir einen Gesandten geschickt haben.**“ Wie aus diesen Versen zu entnehmen ist, sandte Allah Propheten an alle Völker und Gesellschaften.

Jedoch werden im heiligen Koran nur 25 Propheten namentlich erwähnt. Ausgehend von den *Ahadithen* (überlieferte Verkündungen) des Propheten (s.a.w.), laut denen 124.000 Propheten gesandt wurden (Ahmed b. Hanbal, *Müsned*, V, 266), kann interpretiert werden, dass Allah allen Menschen in allen Regionen Propheten gesandt hat, aber nicht alle diese Propheten im heiligen Koran, in der Thora und in der Bibel namentlich erwähnt werden. Denn im heiligen Koran wird deutlich darauf hingewiesen, dass es keine Gemeinschaft und keine Gesellschaft gab, zu denen keine Propheten gesandt wurden (al-Fatir, 35/24; an-Nahl, 16/63; Yunus, 10/47).

17. Können die früheren himmlischen Religionen als Islam bezeichnet werden?

„Islam“ bedeutet, sich Allah hinzugeben, sich Ihm zu ergeben und Ihm zu gehorchen. Laut dem heiligen Koran bedeutet „Islam“, dass sich ein Mensch nur Allah hingibt, nur Ihm dient und Ihn anbetet. Das ist die Bedingung des *Tawhids* (des Monotheismus).

In diesem Sinne ist Islam nicht nur die Religion, die dem letzten Propheten Muhammed (s.a.w.) verkündet wurde, sondern ein Glaubenssystem, das von allen Propheten verkündet wurde. In dieser Hinsicht ist die gemeinsame Pflicht aller Propheten gleich gewesen, die Menschen zu den Grundprinzipien des Glaubens einzuladen.

Dementsprechend war die erste Einladung aller Propheten der *Tawhid* (der Monotheismus). Denn der *Tawhid* ist der Beginn des Eintritts in den Pfad der Wahrheit und der erste Schritt des Glaubens an Allah. Allah Ta'ala befahl jedem Propheten sein Volk zum *Tawhid* einzuladen: „**Und Wir entsandten vor dir keinen Gesandten, dem Wir nicht offenbart hätten: ,Es gibt keinen Gott außer Mir, so dient Mir alleine**““ (al-Anbiya, 21/25).

Die wahre Religion begann mit dem ersten Menschen und dem ersten Propheten Adam (a.s.) und endete mit dem letzten Propheten Muhammed (s.a.w.). Daher ist die Grundlage der Religionen, die Allah zu unterschiedlichen Zeiten mit verschiedenen Propheten sandte, stets die gleiche gewesen; diese werden „Islam“ genannt und ihre Anhänger

werden als „Muslime“ bezeichnet. Der heilige Koran macht dies deutlich: „[...] *Er hat euch Muslime genannt, schon zuvor und in diesem (Buch) [...]*“ (al-Hadsch, 22/78).

Im 67. Vers der *Sura Al'-Imran* wird der Begriff „Muslim“ für Abraham (a.s.) verwendet: „*Abraham war weder Jude noch Christ; vielmehr war er rechtläubig, ein Gottergebener und keiner derer, die Gott Gefährten beigesellen.*“ Außerdem wird im folgenden Vers: „*Sprecht: ,Wir glauben an Allah und an das, was Er zu uns herab sandte und was Er zu Abraham und Ismael und Isaak und Jakob und den Stämmen herab sandte und was Moses und Jesus und was den Propheten von ihrem Herrn gegeben wurde. Wir machen keinen Unterschied zwischen einem von ihnen; und wahrlich, wir sind Muslime*“ (al-Baqara, 2/136), betont, dass die Botschaft aller Propheten als Grundprinzip gleich und übereinstimmend war und dass diese den Islam zugrunde hatte.

Da jedoch sowohl das Judentum als auch das Christentum nicht in ihrer Ursprungsform, wie sie von den Propheten verkündet wurden, bestehen konnten, können sie in dieser veränderten Form nicht als „Islam“ bezeichnet werden.

Tatsächlich ändert sich nichts an den Grundprinzipien der wahren Religion. Jedoch verkündete Allah, Der Allmächtige, im Laufe der Zeit einige Änderungen an den Bestimmungen bezüglich der Anbetungs- und Umgangsformen.

Dass Juden und Christen als „Nichtmuslime“ bezeichnet werden, hat den Grund, dass sie nicht an den zuletzt gesandten Propheten Allahs, Muhammed (s.a.w.), und an die durch ihn gesandte Religion, den Islam, glauben.

18. Welche Wunder vollbrachte der Prophet Muhammed (s.a.w.)?

Die islamischen Gelehrten unterteilten die Wunder des Propheten Muhammed (s.a.w.), die er während seines Prophetentums vollbrachte, in drei Kategorien: geistige Wunder, physische Wunder und das Vorhersehen. Das größte Beispiel für seine geistigen Wunder ist der heilige Koran. Denn der heilige Koran ist ein großes, universal ewiges Wunder, welches die verständigen Menschen in jedem Zeitalter anspricht, den Verstand verblüfft und ein Werk Allahs ist, dessen Vergleichbares kein anderer hervorbringen konnte; und je hervorbringen wird. Diese Tatsache wird im heiligen Koran wie folgt verkündet: „*Und falls ihr über das, was Wir auf Unseren Diener hernieder sandten, in Zweifel seid,*

so bringt eine gleiche Sure hervor und ruft andere Zeugen als Allah an, wenn ihr wahrhaftig seid“ (al-Baqara 2/23). Der Prophet (s.a.w.) bezeichnete in einem *Hadith* (Überlieferung) den heiligen Koran als sein größtes Wunder: **„Jedem Propheten wurden einige Wunder gegeben, damit die Menschen zu deren Zeit an sie glaubten. Ohne Zweifel ist das größte Wunder, das mir gegeben wurde, der heilige Koran, den Allah mir offenbart“** (Buhari, 2. I'tisam 1).

Als Beispiele für seine physischen Wunder kann der Siegel des Propheten (s.a.w.), die Zweiteilung des Mondes, der Wasserfluss zwischen seinen Fingern, seine Kenntnis über den Vergiftungsversuch während einer Essenseinladung, dass er das traurige Stöhnen eines Dattelpalmenstumpfes hörbar machte und ähnliche Ereignisse genannt werden. Als Wunder des Propheten (s.a.w.) für sein Vorhersehen können die Ankündigung der Eroberung Mekkas und einiger Kriege, die noch nicht stattgefunden hatten, aufgeführt werden.

19. Was bedeutet „*Karamah/Keramet*“ (Wundertat)? Gibt es *Karamah* im Islam?

Eine „*Karamah*“ (Wundertat), die lexikalisch „Wert“ oder „wertig“, bedeutet, ist eine religiöse Begrifflichkeit, die ein wundersames Ereignis beschreibt, die bei einem aufrichtigen Gläubigen auftreten kann, ohne dass dieser einen Anspruch auf Prophetentum erhebt. Sollte dieser Zustand bei einem Menschen auftreten, der nicht zu den Tugendhaften gehört, so wird dieses wundersame Ereignis als „*Istidradsch*“ (Täuschung) bezeichnet. „*Karamah* wird gezeigt, und nicht hervorgebracht“, heißt es. Das heißt, sie kommt nur durch den Willen Allahs zustande und kann nicht nach eigenem Wunsch hervorgebracht werden. Die *Karamah* ist für einen Muslim keine Voraussetzung, um ein „*Wali*“ (Allah Nahestehender) sein zu können. Es gibt eine Rechtsaussage in den Büchern des „*Akaid*“ (Glaubensgrundsätze), wonach „*Karamah* wahr ist“. Das heißt, dass bei einem rechtschaffenen Muslim durchaus *Karamah* auftreten können. Daher sollten *Karamah* als ein Segen Allahs für die Tugendhaften angesehen werden.

DAS JENSEITS, DER TOD, DAS GRAB UND DER WELTUNTERGANG

20. Was bedeutet „Endzeit“? Leben wir in der Endzeit?

„Endzeit“ (türk: *Ahir Zaman*) ist eine Bezeichnung, die für den letzten Zeitabschnitt vor dem Weltuntergang verwendet wird. Laut dem islamischen Glauben hat das Dasein sowohl einen Anfang als auch ein Ende. Es liegt jedoch außerhalb des Wissens des Menschen, wann dieses Ende stattfinden wird. Die Bestimmung und das Wissen über die Dauer des menschlichen Lebens und die Dauer des Daseins obliegt nur Allah, Dem Allmächtigen. Diese Tatsache wird im heiligen Koran so verkündet: **„Und sie werden dich nach der Stunde (Weltuntergang) befragen, auf wann sie festgesetzt ist. Sprich: ‚Von ihr weiß allein mein Herr. Und Er allein wird sie zu ihrer Zeit erscheinen lassen [...]‘“** (al-A'raf, 7/187). Das Wissen über den Weltuntergang obliegt nur Allah Ta'ala: **„Siehe, Allah - bei Ihm ist das Wissen der Stunde. [...]“** (Loqman, 31/34). Auf der anderen Seite wurde unser Prophet (s.a.w.) „der Prophet der Endzeit“ und seine *Ummah* (Glaubensgemeinschaft) als „die *Ummah* der Endzeit“ bezeichnet, da nach ihm keine weiteren Propheten mehr gesendet werden. In diesem Sinne leben wir in der Endzeit.

21. Was bedeutet „Das Leben im Barzach“?

Das Wort „*Barzach*“ bedeutet lexikalisch „ein Hindernis zwischen zwei Dingen“, „Vorhang“, „eine Grenze“ oder „eine trennende Schranke“. Die religiöse Bedeutung dessen ist: „Das Leben im Grab, das nach dem Tod beginnt und bis zur Auferstehung dauert“. **„Und hinter ihnen ist eine Schranke (Barzach) bis zu dem Tage, an dem sie auferweckt werden [...]“** (al-Mu'minun, 23/100). Mit dem Wort „*Barzach*“ in diesem Vers ist genau das gemeint. Demnach wird jeder, der stirbt, in das *Barzach*-Dasein eintreten.

22. Ist es erlaubt, sich den Tod zu wünschen?

Egal, mit welchen Schwierigkeiten ein Muslim auch konfrontiert sein mag, er sollte sich niemals den Tod wünschen. Denn Schwierigkeiten sind eine Notwendigkeit der göttlichen Prüfung; und Menschen, die geduldig sind, werden dafür belohnt. Unser Prophet (s.a.w.) sagt in einem *Hadith* (Überlieferung): **„Keiner von euch soll sich aufgrund einer Bedrängnis jemals den Tod wünschen. Sollte er sich aber in einer außergewöhnlichen Bedrängnis befinden, wodurch er sich verzweifelt den**

Tod wünscht, so soll er sagen: „Oh Allah! Lass mich leben, solange das Leben für mich gesegnet ist; und töte mich, wenn der Tod gesegneter für mich ist“ (Tirmizî, Kiyâmet, 26).

23. **Darf um die Toten getrauert und geweint werden?**

Es ist normal, dass ein Mensch im Falle eines Todes Trauer und Betrübniß empfindet. Auch spricht nichts dagegen, die Trauer offen zu zeigen und leise zu weinen. Auch unser Prophet (s.a.w.) weinte leise als sein Sohn Ibrahim, seine Tochter und das Kind seiner Tochter starben (Buhari, Cenaiz, 43). Zudem verkündete er, dass es nicht richtig ist, sich gegen die Bestimmung Allahs aufzulehnen und, wie es in der Zeit der „*Dschahiliyyah*“⁶ üblich war, sich die Klamotten vom Leib zu reißen und sich ins Gesicht schlagend zu weinen. Die Worte unseres Propheten (s.a.w.), als sein Sohn Ibrahim im Kleinkindalter starb: „**Die Augen weinen und das Herz wird traurig, aber wir sagen kein Wort, womit Allah nicht zufrieden wäre**“ (Buhari, Cenaiz, 32, 42, 43), sind für alle Muslime wegweisend.

DIE VORHERBESTIMMUNG (*Qadar/türk: Kader*) UND DAS SCHICKSAL/(*Qadha/türk: Kaza*)

24. **Ist der Glaube an die Vorherbestimmung (*Qadar*) und das Schicksal (*Qadha*) einer der Grundlagen des Glaubens?**

Die Vorherbestimmung (*Qadar*) und das Schicksal (*Qadha*) werden in den Versen des heiligen Korans, die die Grundlagen des Glaubens aufzählen, nicht erwähnt (al-Baqara, 2/177, 285; an-Nisa, 4/136). Dennoch wird diese Tatsache in den Versen, die darauf hinweisen, dass alles Allahs Willen unterliegt, dass Sein Wissen alle Lebewesen und Ereignisse umfasst, die je geschahen, die je erschaffen wurden und die je geschehen und erschaffen werden, hervorgehoben. In einigen diesen Versen verkündet Allah, Der Allmächtige: „[...] **Und jedes Ding hat bei Ihm sein Maß und Ziel**“ (ar-Ra'd, 13/8); „(**Segensreich ist) Der, Dem die Herrschaft über die Himmel und die Erde gehört und [...] Der alle Dinge**

6 Der Begriff *Dschahiliyyah* beschreibt im engeren Sinne das Religions- und Sozialleben der Araber vor dem Islam. Breitgefasst beschreibt *Dschahiliyyah* individuelle sowie gesellschaftliche Sünden und Auflehnungen.

erschaffen und sie sinnvoll geordnet hat“ (al-Furqan, 25/2); **„Sprich: ‚Nie trifft uns etwas anderes, als was Allah für uns bestimmt hat [...]‘** (at-Tawba, 9/51).

Abgesehen von diesen Versen gibt es noch weitere Verse (siehe az-Zumar, 39/62; as-al-Saffat, 37/96; al-A`raf, 7/178; al-Wakia, 56/60.), die darauf hinweisen, dass Allah der Schöpfer allen Daseins ist, dass Er – die Anstrengung und den Willen des Menschen zugrundelegend – jene im Irrtum lässt, die Er will und jene zur Erleuchtung führt, die Er will, dass Er die Todeszeit der Menschen bestimmt, und dass alles im Dasein umfassend einer bestimmten Vorsehung folgt, und dass all dies von Allah Ta`ala vorausbestimmt wird. Auch unser Prophet (s.a.w.) erwähnte in dem *Hadith* (Überlieferung), der als „*Dschibril-Hadith*“ bekannt ist, dass das Schicksal als Gegenstand des Glaubens zu betrachten ist. In diesem *Hadith* fragte *Dschabrail* (der Erzengel Gabriel) (a.s.) unseren Propheten (s.a.w.), **„Was ist „Iman“ (der Glaube)?“, worauf unser Prophet (s.a.w.) antwortete: „Der Glaube an Allah, an Seine Engel, Seine Bücher, Seine Propheten, an den Tag des Jüngsten Gerichts und - mit allem Guten und allem Schlechten – der Glaube an das Schicksal“** (siehe: Müslim, *Îmân*, 1; Ebû Dâvûd, *Sünnet*, 15; İbn Mâce, *Mukaddime*, 9.). Die *Ahl al-Sunnah*-Gelehrten⁷ zählten im Rahmen der genannten Verse, und der *Ahadithe* unseres Propheten (s.a.w.), den Glauben an die Vorherbestimmung und an das Schicksal zu den Glaubensgrundlagen der Religion.

25. Was ist die Bedeutung des Ausdrucks „alles Gute und Böse kommt von Allah“ in *Amantu*?

Zu sagen, dass „alles Gute und Böse von Allah kommt“ bedeutet, dass Allah diese erschafft. Denn Allah ist der Schöpfer; außer Ihm gibt es keinen anderen Schöpfer. Was den Bezug des Menschen in dieser Angelegenheit angeht, ist es so, dass der Mensch mit seinem freien Willen das Gute oder das Böse bevorzugt. Daher sind die Menschen für alle Verhaltensweisen, über Güte bis hin zu allen Schlechtigkeiten, von allem Guten und Bösen verantwortlich.

Sowie es in den Grundsätzen des „*Amantu*“⁸ auch aufgezählt wird, glaubt jeder Muslim an das Schicksal; dass das Gute und das Böse durch Allah ist. Anders ausgedrückt, wünscht und erschafft Allah Ta`ala, Der

7 *Ahl al-Sunnah Gelehrte*: Gelehrte der sunnitischen Auslegung des Islam

8 *Amantu*: Das *Amentu*-Gebet ist die Aufzählung der Säulen des Glaubensbekenntnisses.

Schöpfer allen Daseins, mit Seiner unendlichen Willenskraft sowohl das Gute als auch das Böse. Denn alles im Dasein ist Seinem Willen, Seinem Ermessen und seiner Macht untergeordnet. Es gibt keine andere Existenz im Dasein als Allah Ta'ala, die über wahrhaftige Macht und Besitz verfügt und die Gewalt über das Dasein hat. Dennoch gilt das Einverständnis Allahs nur dem Guten; jedoch nicht der Schlechtigkeit. Wer sich für das Gute entscheidet, wird belohnt und wer sich für das Böse entscheidet, wird bestraft.

Die Tatsache, dass das Böse von Allah kommt, bedeutet, dass Allahs Erschaffen erforderlich ist, damit die Taten der Menschen stattfinden können. Das heißt aber nicht, dass Allah erfreut über die bösen Taten der Menschen wäre; Er befiehlt das Böse auch nicht.

Nach islamischen Gelehrten ist es nicht schlecht oder unschön, dass Allah (gemäß Seiner schöpferischen Attribute, da es keinen anderen Schöpfer/Erschaffer gibt außer Allah) das Böse zum Vorschein bringt und erschafft. Hingegen ist es schlecht und unschön für den Menschen, das Böse zu verrichten und sich für das Böse zu entscheiden. Wenn zum Beispiel ein Maler einen hässlichen Mann malt, indem er alle Feinheiten seiner Kunst anwendet, wird er geschätzt und sein Werk wird als „ein schönes Gemälde“ bezeichnet. In diesem Fall muss das Bild selbst als Kunstwert nicht als hässlich erachtet werden, nur weil ein hässlicher Mann gemalt wurde.

Allah, Der Allmächtige, ist das einzige Wesen, das absolut weise und akkurat handelt. Es gibt bestimmte verborgene und klare Weisheiten in der Schöpfung des Bösen seinerseits. Allah Ta'ala hat alle Dinge mit ihren Gegensätzen erschaffen, damit das Leben vom Tod und das Gute vom Bösen unterschieden werden kann. Darüber hinaus hat Er den Menschen die Wege zum Schutz vor der Schlechtigkeit und vor dem Bösen aufgezeigt und ihm zudem die Kraft und Macht gegeben, um sich vor dem Bösen, der Schlechtigkeit zu schützen. Wenn das Böse auf der Welt nicht existieren würde, könnte der Wert des Guten nicht begriffen werden, und die Weisheit, dass diese Welt eine Prüfungsstätte ist, nicht hervortreten. Das Böse wird entweder aufgrund der Gerechtigkeit und Weisheit Allahs oder als Bote des anschließend eintretenden Guten oder als Mittel zur Abwehr von schlimmeren Folgen erschaffen.

Alles, was durch die Macht Allahs geschieht, kann sowohl für den Einzelnen als auch für die Gesellschaft von Nutzen sein. Alles, was wir als Böse oder als das Gute betrachten, muss als Resultat nicht so sein,

wie wir es aufgefasst haben. In einem heiligen Vers wird diese Angelegenheit wie folgt verkündet: „[...] **Aber vielleicht verabscheut ihr etwas, das gut für euch ist. Und vielleicht liebt ihr etwas, das schlecht für euch ist. Allah weiß es, ihr aber wisst (es) nicht**“ (al-Baqara, 2/216).

26. Kann sich die Vorherbestimmung (*Qadar*) ändern?

Der Mensch besitzt kein Wissen über seine Vorherbestimmung (*Qadar/türk: Kader*) durch Allah. Daher muss er versuchen, seine Pflichten im Rahmen der Vernunft, des Willens und der Möglichkeiten, die er von Allah bekommen hat, bestmöglich mit Begeisterung zu erfüllen.

Im Hinblick auf Allah Ta'ala bedeutet die Vorherbestimmung, dass nur Er weiß, was je geschah und je geschehen wird. Dass Allah Ta'ala alles weiß, ist tatsächlich eine Notwendigkeit Seiner uneingeschränkten Göttlichkeit. Aus dieser Sicht betrachtet, würde eine Veränderung des Schicksals/der Vorherbestimmung die Veränderung des (absolut makellos perfekten) Wissens Allahs bedeuten; was wiederum unmöglich ist. Demnach kann von einer Änderung des Schicksals/der Vorherbestimmung nicht die Rede sein.

Einige islamische Gelehrte jedoch sind der Meinung, dass sich die Vorherbestimmung ändern kann, wenn Allah es wünscht. Nach ihrer Auffassung ist die Vorherbestimmung das Ermessen Allahs und ihre Verwirklichung ist das Schicksal (*Qadha/türk: Kaza*). Manchmal sieht aber Allah - zugunsten Seines Dieners - davon ab, Sein vorherbestimmtes Urteil zu verwirklichen.

Die Gelehrten, die der Meinung sind, dass sich das Schicksal ändern könnte, haben das Schicksal in zwei Kategorien als „unveränderliche Vorherbestimmung“ (*Qadar-Mutlaq*) und als „nach Bedingungen veränderbare Vorherbestimmung“ (*Qadar-Muallaq*) unterteilt und stellten fest, dass eine Änderung nicht in der ersten, sondern in der zweiten Kategorie, also in der „nach Bedingungen veränderbare Vorherbestimmung“ stattfinden kann. Nach ihrer Meinung deuten die *Ahadithe* (überlieferte Verkündungen), wonach Almosen ein Unheil verhindern und „die Verwandtschaftsbeziehungen zu pflegen“ (*Sila-i Rahim*) das Leben verlängern können, darauf hin.

Eigentlich kann im Wesentlichen gesagt werden: Wenn das absolute „Azal-“Wissen⁹ Allahs vor Augen gehalten wird, dass sich auch in dieser

9 Allahs Wissen, das schon vor Beginn der Zeit/Schöpfung allumfassend und vollkommen war.

zweiten Schicksalskategorie – bei Angelegenheiten, die sich nach Bedingungen einstellen - nichts ändert, da Allah vor der Vorherbestimmung des Schicksals, das Verhalten Seiner Diener vorher kannte und diese mitberücksichtigt hat.

27. Sind Unheil und Katastrophen Schicksal?

- a. Unheil und Katastrophen sollten in drei Gruppen bewertet werden: Unheil und Katastrophen, bei denen der menschliche Wille keine Rolle spielt (wie Naturkatastrophen).
- b. Unheil und Katastrophen, an denen der menschliche Wille zum Teil eine Rolle spielt (wie mitverschuldete Verkehrsunfälle).
- c. Unheil und Katastrophen, denen der menschliche Willen zugrunde liegt (wie durch Alkohol verursachte Unfälle, Nachlässigkeit oder Krankheiten durch Vernachlässigung der Gesundheit).

Dies alles geschieht durch das Zulassen Allahs. Die Pflicht eines Muslims ist es, Vorkehrungen gegen alle Arten des Unheils und Katastrophen zu treffen, weil er sein, von Allah vorherbestimmtes Schicksal nicht kennen kann. Für den Fall, dass er ein Unheil erfährt, sollte er geduldig sein, an die Vorherbestimmung Allahs glauben und sich Allahs Weisheit ergeben. Diese Ergebenheit bedeutet nicht die Zustimmung der unbestraften Vernachlässigung von Pflichten, wie in Fällen der Missachtung oder fahrlässigen und absichtlichen Fehlhandlungen oder bei Angelegenheiten, die zur Verletzung der Rechte anderer führen. Es sollte nicht vergessen werden, dass Allah unendlich barmherzig und allumfassend weise ist. Daher wird ein Mensch, der durch das Unheil geprüft wird, von Allah großzügig belohnt werden, mit der Bedingung, dass er sich geduldig zeigt.

Da Allah die Menschen prüft, kann Er auch Unheil und Katastrophen hervorbringen. Denn nach Aussage unseres Propheten (s.a.w.), erlebten im Laufe der Zeit vor allem die Propheten und tugendhafte Menschen die größten Schwierigkeiten als Prüfung (Ahmed b. Hanbel, el-Musned, I, 173). In diesem Fall sollten sich die Menschen entsprechend ihren Pflichten als Diener Allahs verhalten.

28. Ist es richtig, zu sagen: „Dies ist die Bestimmung Allahs, was soll ich tun“?

Der Glaube an die Vorherbestimmung (*Qadar*) und an das Schicksal (*Qadha*) ist eines der Grundlagen des islamischen Glaubens. Jedoch

können sich die Menschen nicht vor ihrer Verantwortung drücken, indem sie das Schicksal als Vorwand benutzen. So wie es nicht richtig für einen Menschen ist, verbotene Taten auszuführen und danach zu sagen, „Allah hat das so bestimmt, das ist wohl mein Schicksal, was soll ich tun?“, so ist es auch nicht richtig, dass er nach einer sündhaften Tat das Schicksal als Rechtfertigung nutzt und sich als unschuldig betrachtet.

Der Mensch ist derjenige, der sich durch seinen freien Willen die Geschehnisse herbeiwünscht/hervorrufen, die ihn verantwortlich machen; aber er ist nicht der Schöpfer dieser Geschehnisse; denn das Erschaffen gebührt nur Allah. Im heiligen Koran wird verkündet: „[...] **Allah ist der Schöpfer aller Dinge [...]**“ (al-An'am, 6/102).

Die Tatsache, dass Allah der Schöpfer aller Dinge ist, sollte uns nicht dazu bringen, der Verantwortung zu entkommen und dabei schlechte und falsche Taten Allah anzulasten. Dies würde den Missbrauch des Schicksals bedeuten. Außerdem ist es nicht mit der islamischen Auffassung des Schicksals vereinbar, sich auf das Schicksal berufend nicht zu arbeiten, keine Maßnahmen zu ergreifen oder Vorkehrungen zu treffen, damit positive Resultate erzielt werden oder negative Konsequenzen vermieden werden können. Denn Allah hat alles an bestimmte Bedingungen geknüpft. Wenn der Mensch diese Bedingungen erfüllt, erschafft Allah das Ergebnis, das Resultat dieser Bedingungen. Dies ist ein göttliches Gesetz und das Schicksal.

Letztendlich ist es nicht richtig, dass Menschen sagen: „Was soll ich tun, das ist wohl mein Schicksal.“ Da der Mensch in den Bereichen, in denen Allah ihm die Verantwortung auferlegt hat, seinem freien Willen überlassen wurde, wird er über seinen Glauben und seine Handlungen zur Rechenschaft gezogen werden.

BID'A¹⁰, ABERGLAUBE, MAGIE UND ZAUBEREI

29. Gibt es die Zauberei wirklich? Wie ist das religiöse Urteil über Personen, die sich damit beschäftigen?

Zauberei oder Magie (*Sihr*) wird in der Literatur als schnelle Fingerfertigkeit, Täuschung und Illusion durch vermeintliche Zauberworte oder Kontaktaufnahme mit dem Teufel, um seine Hilfe einzuholen, und die Behauptung, die Form von Gegenständen ändern zu können,

10 *Bid'a*: Unzulässige Ergänzungen, Zufügungen und Erneuerungen in der Religion.

beschrieben (siehe „Sihir“, DIA, XXXVII, 170-172“). Magische Aktivitäten stehen weder mit religiösen Werten in Zusammenhang, noch bezwecken diejenigen, die sich mit diesen Dingen befassen, moralische Ziele. Das Hauptziel dieser Aktivitäten ist es, Gewinn zu erzielen. Im heiligen Koran wird Bezug auf die Zauberei genommen (al-Baqara, 2/102; al-A'raf, 7/116; Ta-Ha, 20/66), und auch unser Prophet (s.a.w.) hat die Zauberei zu den sieben großen Sünden gezählt (Buhari, Vesaya, 23; Muslim, Iman, 145).

Der Glaube, dass Zauberer alles wissen und dass es nichts gibt, was sie nicht machen können, widerspricht dem Islam. Daher haben einige muslimische Gelehrte die Zauberei als Realität abgelehnt, mit der Begründung, dass diese nur aus Täuschung und Irrtum entsteht (siehe Cassäs, Ahkâmu'l-Kur'an, I, 50; Nevevi, Ravda, IX, 128, 346.).

Ein Mensch, der der schwarzen Magie ausgesetzt ist, sollte sich mit den von unserem Propheten (s.a.w.) vorgeschlagenen Schutzmethoden zufriedengeben und nicht in die Falle der Magier oder Schamane tappen. Es wäre für Menschen mit psychischen Problemen, die glauben verzaubert worden zu sein, angemessen, einen Arzt oder einen Psychiater aufzusuchen.

30. Was sollte getan werden, um sich vor Zauberei und schwarzer Magie zu schützen?

Die islamische Religion hat die schwarze Magie, die sie zu den großen Sünden zählt, absolut verboten und im heiligen Koran verkündet, dass die Betreiber von Magie nichts Gutes im Jenseits zu erwarten haben und die Menschen vor all jenen, die schwarze Magie betreiben, Schutz und Zuflucht bei Allah suchen sollen (al-Baqara, 2/102; al-Felaq, 113/4). Auch der Prophet (s.a.w.) hat die Zauberei zu den sieben großen Sünden gezählt (Buhari, Vesaya, 23; Muslim, Iman, 145).

In der Zeit der *Dschahiliyyah* (vorislamische Zeit) war die Zauberei/schwarze Magie sehr verbreitet. Handlungen wie die Dschinn zu befragen, Hellseherei, das Orakeln, die Sterne zu deuten, Glückspfeile anzuwenden, Verknoten und Beschwören von Seilen wurden angewandt. Unter dem Einfluss dieser Anwendungen behaupteten die Polytheisten sogar, dass auch der heilige Koran ein magisches Werk sei (Sad, 38/4; az-Zariyat, 51/52).

Der Glaube, dass Zauberer alles wissen und dass es nichts gibt, was sie nicht machen können, widerspricht dem Islam. Daher lehnten einige muslimische Gelehrte die Zauberei als Realität ab, weil sie nur

eine Täuschung und eine Illusion ist (siehe Cassâs, Ahkâmü'l-Kurân, I, 51; Nevevi, Ravda, IX, 129, 346.). Die effektivste Lösung gegen die Zauberei und Magie ist Zuflucht bei Allah zu suchen und Ihm zu vertrauen. Der Prophet (s.a.w.) hat Schutz vor allem Bösen bei Allah gesucht, Ihm vertraut und regelmäßig die Suren von „*al-Falaq*“ und „*an-Nas*“ und „*Ayat' al-Kursi*“ rezitiert (Buhârî, Vekâle, 10; Fezâilü'l-Kur'an, 10; Tirmizî, Fezâilü'l-Kur'an, 3). Außerdem sagte er folgendes Gebet für seine Enkelkinder *Hasan* und *Husayn* (r.a.) auf, um sie vor bösen Blicken, Zauberei und ähnlichen negativen Auswirkungen zu schützen:

أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّةِ مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ وَهَامَّةٍ ، وَمِنْ كُلِّ عَيْنٍ لَامَةٍ

„*Ich vertraue Allahs makellosen Worten, vor allen Arten des Bösen und giftigen Schädlingen und vor allen bösen Blicken*“ (Buhari, Ehadîsu'l-enbiyâ, 10; Ibn Mâce, Tib, 36).

Außerdem spricht nichts dagegen, wenn jemand denkt, er sei vom Zauber betroffen, die Heilung von Allah erwartend, sich an Menschen wendet, denen er vertraut und diese bittet, für ihn den heiligen Koran zu rezitieren und zu beten.

Der Beschluss des Obersten Rates für Religionsangelegenheiten, vom 28. September 1979, unter der Nummer 1883, erklärte, dass es zulässig sei, für kranke Menschen die Heilung von Allah Ta'ala erhoffend vom heiligen Koran Verse und Bittgebete bezüglich der Heilung zu rezitieren, es jedoch religiös gesehen verboten ist, die Menschen zu täuschen und Beschwörungen auszusprechen, um aus dem Verborgenen (*Ghayb*) Nachrichten zu verkünden.

31. Ist es erlaubt, das „blaue Glas-Auge“ (türk: *Nazar-Boncuğu*) gegen den bösen Blick zu tragen?

Obwohl die Art und Weise des Entstehens eines bösen Blickes nicht ganz bekannt ist, wird auch in der Religion akzeptiert, dass manche Menschen mit ihren Blicken negative Auswirkungen auslösen können. In einem *Hadith* (Überlieferung) heißt es: „*Sucht Zuflucht bei Allah vor dem bösen Blick, denn der böse Blick ist rechters*“ (Ibn Mâce, Tib, 32). Es wird überliefert, dass der Gesandte Allahs (s.a.w.) gegen den bösen Blick die Suren *Ayat al-Kursi*, *al-Ihlas* und „*Muavizetayn*“ (die Suren *Felaq* und *Nas*) aufgesagt hat; dass er auch seinen Gefährten empfahl,

diese Suren ebenfalls aufzusagen und dass er, um davon loszukommen, direkt Allah anflehte (Buhari, Tib, 32, 38; Tirmizi, Tib, 16; Ibn Mâce, Tib, 32, 36; Kamil Miras Tecrid Terceme, XII, 90).

Es entspricht den Bedingungen der islamischen Religion, das Resultat von Allah, dem Erhabenen, zu erwarten, nachdem die Empfehlungen des Propheten (s.a.w.) befolgt wurden.

In unserer Religion sind alle Einstellungen, Verhaltensweisen und Überzeugungen verboten, die die endgültige Wirkung/das Resultat, einem anderen als Allah zuschreiben. Aus diesem Grund ist es nicht zulässig, deren Hilfe erwartend, ein blaues Glas, das sogenannte „blaue Glas-Auge“ (*türk: Nazar-Boncuğu*) und dergleichen am Hals zu tragen oder an einer anderen Stelle anzubringen. Unser Prophet (s.a.w.) verkündete über diese Handlungen: **„Wer ein Amulett trägt, dessen Angelegenheit soll Allah nicht erfolgreich beenden“** (Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, XXVIII, 623). In einem anderen *Hadith* wurde verkündet, dass derjenige, der ein Amulett trägt und dem einen schützenden Effekt beimisst, Allahs beigesellt (Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, XXVIII, 637). Um solche Aberglauben zu vermeiden, sollten die von unserem Propheten (s.a.w.) empfohlenen Bittgebete verlesen werden (Buhari, Tib 38; Tirmizi, Tib 16; Ibn Mace, Tib 32; Kamil Miras Tecrid Terceme, XII, 90). In diesem Zusammenhang sollten außer den Suren „*al-Falaq*“ und „*an-Nas*“ auch das Bittgebet aufgesagt werden, das unser Prophet (s.a.w.) für seine Enkelkinder aufsagte: **„Ich vertraue Allahs makellosen Worten, vor allen Arten des Bösen und giftigen Schädlingen und vor allen bösen Blicken“** (Buhari, Ehadisu'l-enbiyâ, 10; Ibn Mace, Tib, 36.).

32. Was ist ein „Wefk“? Ist es zulässig, ein Talisman herzustellen oder einen in Auftrag zu geben?

Ein „Wefk“, was soviel wie „Einklang/Harmonie“ bedeutet, ist ein Talisman, worin in eine viereckige Form einige Buchstaben und Zahlen geschrieben werden. Diejenigen, die Talismane herstellen, behaupten, dass Allah ihnen einen Dschinn zuweisen wird, der sie beschützt. Die islamische Religion verbietet strikt jede Art der Wahrsagerei, Talismane und Magie, weil diese dem *Tawhid*-Glauben (Monotheismus) widersprechen (al-Fetâvâl-Hindiyye, V, 459). Magie und Amulette, deren Inhalte und Bedeutung nicht richtig zu verstehen sind, die dazu dienen sollen, die Dschinn und die Teufel um Hilfe zu bitten, sind Dinge, die im Glauben zum „*Schirk*“ (Beigesellung) führen (Nevevî, el-Mecmu, IX, 66). Denn bei

solchen Angelegenheiten handelt es sich lediglich nur um Täuschungen, um Schlechtigkeit und Schaden (Cassâs, Ahkâmu'l-Kur'an, I, 61).

33. Darf ein Amulett (türk: *Muska*) verwendet werden?

Ein Amulett (türk: *Muska*) ist ein Schriftstück, das einige Verse, *Ahadithe* (überlieferte Verkündungen) und Gebete enthält und das die Menschen bei sich tragen, um Krankheiten sowie den bösen Blick abzuwenden und um sich vor Katastrophen zu schützen. Es wird oft in ein Schutzmaterial eingewickelt und so verwendet. Es ist erlaubt, zum Schutz vor Angst und vor dem bösen Blick und zur Heilung einiger Krankheiten zu beten und Verse aus dem heiligen Koran zu rezitieren (Buhari, Fedali-lü'l-Kur'an, 9; Ibn Mace, Tib 35-36). Es gibt keine Überlieferung von unserem Propheten (s.a.w.) bezüglich des Aufschreibens von Versen und Bittgebeten auf etwas, die dann am Körper getragen oder angehängt werden. Jedoch hat *Abdullah b. Umar (r.a.)* überlieferte, dass der Prophet (s.a.w.) befahl:

„Wenn einer von euch sich im Schlaf erschreckt, dann soll er sagen: ‚Ich vertraue den makellosen Worten Allahs und suche Schutz bei Ihm vor Seinem Zorn und Seiner Bestrafung und vor den Schäden Seiner Geschöpfe und vor den Einflüsterungen der Satane und dass sie sich mir nähern‘, so kann ihm nichts schaden.“ Und es wird weiterhin überliefert, dass *Abdullah b. Amr (r.a.)* dieses Bittgebet seinen Kindern beibrachte, die das entsprechende Auffassungsvermögen besaßen, und seinen Kindern, die noch nicht alt genug waren, dieses Bittgebet aufschrieb und es ihnen um den Hals hing (Ebu Davud, Tib, 19).

In einigen Quellen der islamischen Rechtsprechung (*Fiqh*) wird erwähnt, dass einige Gelehrte der Meinung sind, dass es nicht schaden kann, wenn Verse aus dem heiligen Koran aufgeschrieben, zum Amulett geformt und am Körper getragen werden (el-Fetâva'l-Hindiyye, V, 435). Es ist jedoch nicht zulässig, wenn bedenkliche Einstellungen damit verbunden sind wie beispielsweise direkt von einem Amulett oder Talisman Hilfe zu erwarten oder diese als Beschützer zu betrachten oder, wenn etwas, was nur von Allah erwartet werden sollte, von einem Talisman oder von einem Amulett erwartet wird, diese bei sich zu tragen oder umzuhängen.

34. Wie lautet die Rechtsprechung über Yoga?

Yoga ist eine Methode, die im Hinduismus und Buddhismus angewendet wird, um dem Menschen göttliche Erkenntnisse und Fähigkeiten

zu verleihen, und ihm so helfen soll, sich zu reinigen und zur Wahrheit zu gelangen. Eine beachtliche Anzahl der Yoga-Zentren, die sich in den letzten Jahren verbreitet haben und sich augenscheinlich als körperliche Bewegungs- und psychologische Therapiezentren ausgeben, behaupten, nicht Religion bezogen zu agieren und betreiben ihre Aktivitäten mit der Aussage, unabhängige Yoga-Anbieter zu sein. Die Behauptung, dass Yoga keinen religiösen Aspekt habe und lediglich eine sportliche Aktivität sei, die auf die mentale Reinigung zielt, entspricht nicht ganz der Wahrheit. Denn in den indischen Religionen wird Yoga immer noch als religiöse Ausführung praktiziert ("Brahmanizm", DIA, VI, 331). Daher ist es für einen Muslim nicht richtig, Yoga zu betreiben, wenn er sich darüber im Klaren ist, dass Yoga auf den Glauben und die Gebetsform einer anderen Religion angelehnt ist.



TAHARAH

(DIE RITUELLE REINIGUNG/DIE HYGIENE)





TAHARAH

(DIE RITUELLE REINIGUNG/ DIE HYGIENE)

WUDHU/türk: *Abdest*

(DIE RITUELLE GEBETSWASCHUNG)

35. Was bedeuten „rituelle Unreinheit“ (*Hadath/türk: Hades*) und die „rituelle Reinheit“ (*die Reinigung vom Hadath/türk: Hadesten Taharet*)?

In der islamisch-theologischen Literatur wird „die rituelle Unreinheit“ als ein spiritueller Reinheitsverlust beschrieben, der durch das Ungültig-Werden der rituellen Gebetswaschung (*Wudhu*) und im Zustand des *Dschanabah* (große Reinheitsverlust nach Ejakulat-Ausstoß und Menstruation) entsteht. Laut den Quellen wird dieser Zustand mit dem Begriff „*Hadath/türk: Hades*“ beschrieben (Buhârî, *Vudû*, 2, *Meydânî*, *el-Lübâb*, I, 5).

Hadath (rituelle Unreinheit) wird in zwei Kategorien unterteilt; als „große“ *Hadath* und „kleine“ *Hadath*. „Große“ *Hadath* ist der *Dschunub/Dschanabah*-Zustand. Das ist der rituelle Reinheitsverlust wie z. B. durch die Menstruations- oder die Wochenbettblutung; „kleine“ *Hadath* ist der rituelle Reinheitsverlust durch Handlungen, die die rituelle Gebetswaschung ungültig machen (*Meydânî*, *el-Lübâb*, I, 5).

Die Reinigung von „großem“ *Hadath (Dschanabah)* geschieht durch *Ghusl* (die rituelle Ganzkörperwaschung); die Reinigung von „kleinem“ *Hadath* hingegen durch die rituelle Gebetswaschung. Wenn kein Wasser vorhanden ist, oder wenn es keine Möglichkeit gibt, das vorhandene Wasser zu nutzen, so stellt für beide rituelle Reinheitsverluste *Tayammum* (die rituelle Trockenreinigung) die alternative Reinigungsmöglichkeit dar (*Kâsânî*, *Bedâi'*, I, 44).

36. Wie wird die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu/türk: Abdest*) durchgeführt?

Die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu/türk: Abdest*) durchzuführen wird als: „Bestimmte Gliedmaßen nach Vorschrift mit Wasser zu waschen und einige Gliedmaßen mit nassen Händen zu überstreichen (*Mash*)“, beschrieben (Mergīnānī, el-Hidāye, I, 93-94).

Über die rituelle Gebetswaschung wird im heiligen Koran folgendes verkündet: „**Oh ihr, die ihr glaubt! Wenn ihr euch zum Gebet begeben, so wascht euer Gesicht und eure Hände bis zu den Ellbogen und wischt über euren Kopf, und (wascht) eure Füße bis zu den Knöcheln. Und falls ihr [...] kein Wasser findet, so nehmt guten Sand (Erde) und wischt euch das Gesicht und die Hände damit ab (macht Tayammum) [...]**“ (al-Maida, 5/6). Unser Prophet (s.a.w.) führte den Muslimen praktizierend vor, wie die rituelle Gebetswaschung durchgeführt werden soll (Mergīnānī, el-Hidāye, I, 102), und teilte zudem mit, dass kein rituelles Gebet, ohne die rituelle Gebetswaschung, bei Allah akzeptiert wird (Buhārī, Vudū, 2; Ibn Māce, Tahāret, 47).

Über die vier *Fardh* (obligatorischen Pflichten) der rituellen Gebetswaschung, die in diesen Versen erwähnt werden, sind sich die sunnitischen *Fiqh*-Rechtsschulen/Lehrschulen (*Madhab*) einig. Es ist aber so, dass drei sunnitische Rechtsschulen, außer der Hanafi-Rechtsschule, hier einige Bedingungen hinzugefügt haben. Zum Beispiel ist die Absichtsbekundung (*Niyyah*), um die rituelle Gebetswaschung vorzunehmen, nach diesen drei Rechtsschulen ein *Fardh*. Die rituelle Gebetswaschung mit „*Basmala*“¹¹ zu beginnen ist nach der Hanbali-Rechtsschule ein *Fardh*. Die vier *Fardh*, die im obigen Vers erwähnt werden, nach ihrer Reihenfolge im Vers vorzunehmen (*Tartib*) ist nach den Schafi- und Hanbali-Rechtsschulen ein *Fardh*. Die gesamte Waschung ohne Unterbrechung durchzuführen (*Muwalah*) ist nach den Maliki- und Hanbali-Rechtsschulen ein *Fardh*. Nach Hanafi-Rechtsschule sind hingegen alle diese aufgezählten Vorgänge eine *Sunnah* (nicht obligatorisch).

Die rituelle Gebetswaschung wird unter Einhaltung ihrer *Sunnah* und den Benimmregeln (*Adab*) (Buhārī, Vudū, 7; Ebū Dāvūd, Tahāret, 50), folgendermaßen durchgeführt:

Die rituelle Gebetswaschung wird mit der Absichtsbekundung und *Basmala* begonnen, anschließend werden die Hände bis zu den

11 *Basmala*: „Bismillahirrahmanirrahim“/die Eröffnungsformel

Handgelenken gewaschen; dabei muss auch zwischen den Fingern Wasser eingerieben werden. Wenn auf der Haut Teig, Farbe oder Kaugummi haftet, werden diese entfernt. Der Ring am Finger wird bewegt.

Die Zähne werden mit einer Zahnbürste oder mit „*Miswak*“¹², wenn beide nicht vorhanden sind, dann mit den Fingern der rechten Hand gereinigt. Mit der rechten Hand wird drei Mal Wasser in den Mund und in die Nase gegeben (ausgewaschen). Das Gesicht wird drei Mal gewaschen. Dann wird zunächst der rechte Unterarm einschließlich der Ellenbogen drei Mal gewaschen, danach wird der linke Unterarm drei Mal auf die gleiche Weise gewaschen.

Die rechte Hand wird nass gemacht und mit der Innenseite der nassen rechten Hand die Oberseite des Kopfes ein Mal nass abgestreift (*Mash*).

Auch wenn es bei *Mash* ausreicht, ein Viertel des Kopfes nass überzustreifen, so ist es nach der Maliki-Rechtsschule *Fardh* (Ibn Cüzey, el-Kavânin, s.84), und nach den anderen Rechtsschulen eine *Sunnah*, den Kopf mit beiden Händen komplett nass abzustreifen.

Die Hände werden erneut unter Wasser gehalten; nachdem die Außenseite der Ohren mit den Daumen und die Innenseite der Ohren mit den Zeigefingern oder den kleinen Fingern gereinigt (*Mash*) wurden, wird mit beiden Handrücken der Nacken ein Mal nass abgestreift. Anschließend werden zunächst der rechte Fuß und dann der linke Fuß, beginnend mit den Zehenspitzen, einschließlich der Gelenkknöchel gewaschen. Dabei wird darauf geachtet, dass auch zwischen den Zehen gereinigt wird (Kâsânî, Bedâ'î, I, 23-25).

37. Ist die Absichtsbekundung (*Niyjah*) notwendig, um die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) durchzuführen?

Für die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) eine Absicht (*Niyjah*) zu bekunden ist nach der Hanafi-Rechtsschule *Sunnah* (nicht obligatorisch), nach den anderen drei Rechtsschulen *Fardh* (Pflicht). Die Hanafiten halten den Vers für die rituelle Gebetswaschung (al-Maida, 5/6) als ein Beweis vor, worin in den aufgezählten Pflichthandlungen keine Absichtsbekundung aufgeführt ist. Andererseits zeigt die Tatsache, dass auch für einige andere Pflichtbestandteile des rituellen Gebets, wie die Reinigung von grober Verschmutzung (*Taharah von Nadschasah*) und

12 *Miswak*: Zahnputzstäbchen aus dem Zweig des Arak-Baumes

die Bedeckungsvorschrift (*Satr-i Awrah*) keine Absichtsbekundung notwendig ist, und auch die Tatsache, dass die rituelle Gebetswaschung nicht als eine eigenständige *Ibadah* (Glaubenspraxis) zu bewertet ist, sondern nur als eine Bedingung für einige *Ibadah*, beweist nach der Hanafi-Rechtsschule, dass die Absichtsbekundung bei der rituellen Gebetswaschung kein *Fardh* ist (Kāsānī, *Bedāī*, I, 19-20; Merġīnānī, *el-Hidāye*, I, 103-104; Aliyyū'l-kārī, *Fethu Bābī'l-Īnāye*, I, 55-56).

Andere Rechtsschulen hingegen bewerten die Absichtsbekundung für die rituelle Gebetswaschung, ausgehend vom folgenden Vers: „**Es war ihnen jedoch nichts anderes geboten worden, als nur Allah zu dienen, reinen Glaubens zu sein und das Gebet zu verrichten und die Armensteuer zu zahlen [...]**“ (al-Bayyina, 98/5), und vom folgenden *Hadith* (Überlieferung) des Propheten (s.a.w.): „**Alle Taten werden nach ihrer Absicht gewertet**“ (Buhārī, *Bed'u'l-vahy*, 1; Müslim, *Īmāre*, 155), (Şīrbīnī, *Muġnī'l-muhtāc*, I, 86), als genauso *Fardh*, wie sie für jede *Ibadah* auch *Fardh* ist.

38. Gibt es Unterschiede in den Rechtsschulen, bezüglich der *Fardh* (Pflichtbestandteile) der rituellen Gebetswaschung (*Wudhu*)?

Nach der Hanafi-Rechtsschule sind die *Fardh* (Pflichtbestandteile) der rituellen Gebetswaschung (*Wudhu*) gemäß ihrer Aufzählung im heiligen Koran (al-Maida, 5/6): waschen des Gesichts, waschen der Unterarme einschließlich der Ellenbogen, den Kopf nass überzustreifen, waschen der Füße einschließlich der Ferse (Mevsili, *el-ihitiyar*, I, 40-42).

Nach der Schafi-Rechtsschule sind zusätzlich zu diesen Bedingungen, auch die Absichtsbekundung (*Niyyah*) und die Ausführung der Waschung nach der aufgezählten Reihenfolge (*Tartib*) *Fardh* (Şīrbīnī, *Muġnī'l-muhtāc*, I, 85-95).

Nach der Hanbali-Rechtsschule ist neben *Tartib* auch die Waschung der Gliedmaßen ohne eine Unterbrechung (*Muwalah*) ein *Fardh* (Ibn Kudāme, *al-Muġnī*, I, 189, 191).

Die Maliki-Rechtsschule zählt neben der Absichtsbekundung und *Tartib* auch das Einreiben des Wassers bei der Waschung auf die Gliedmaßen, zu den *Fardh* der rituellen Gebetswaschung (Harashi, *Serhu Muhtasar*, I, 120).

Auch unter den einstimmig anerkannten *Fardh* der rituellen Gebetswaschung, gibt es innerhalb der Rechtsschulen, in den Einzelheiten ihrer Ausführung, noch weitere Unterschiede. Für die Hanbali-Rechtsschule gehört das Waschen des Mundes und der Nase zum *Fardh* das

Gesicht zu reinigen (Ibn Kudâme, al-Muġnî, I, 166). Ebenso wird nach bevorzugter Meinung der Maliki- und Hanbali-Rechtsschulen das Überstreifen (*Mash*) des gesamten Kopfes als *Fardh* des *Mash* gewertet (Ibn Kudâme, al-Muġnî, I, 175-176; Haraşî, Şerhu Muhtasar, I, 124-125).

39. Wird die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) gültig, wenn die Waschung nur auf ihre *Fardh* (Pflichtbestandteile) beschränkt wird?

Damit ein Muslim von der Verantwortung einer *Ibadah* (Glaubenspraxis), die er erfüllen muss, befreit werden kann, genügt es, die *Fardh* (Pflichtbestandteile) und *Wadschib* (Verbindlichkeiten) dieser *Ibadah* zu erfüllen. Die *Sunnah* (nicht obligatorische Bestandteile) einer *Ibadah* dienen dazu, die Belohnung (*Sawab*) zu erhöhen, jedoch entsteht keine Konsequenz, wenn sie nicht verrichtet werden. Es ist aber *makruh* (missbilligt), die *Sunnah* der rituellen Gebetswaschung (*Wudhu*) bewusst auszulassen (Kř. İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, I, 219-221).

40. Ist es notwendig, während der rituellen Gebetswaschung (*Wudhu*) bestimmte Bittgebete aufzusagen?

In einigen Quellen werden Bittgebete für die Waschung jedes einzelnen Körperteils angegeben, die aufgesagt werden sollen (Nevevi, el-Ezkar, s. 32-35). Aber nach authentischen Überlieferungen hat unser Prophet (s.a.w.) während der rituellen Gebetswaschung keine besonderen Bittgebete aufgesagt. Auch wenn sie gute Bedeutungen enthalten, ist es nicht notwendig, diese Bittgebete während der rituellen Gebetswaschung aufzusagen. Aber es spricht auch nichts dagegen, diese Bittgebete dennoch aufzusagen. Nach authentischen Überlieferungen sagte unser Prophet (s.a.w.) am Ende der rituellen Gebetswaschung das folgende Bittgebet auf:

أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي مِنَ التَّوَّابِينَ وَاجْعَلْنِي مِنَ الْمُتَطَهِّرِينَ

„Ich bezeuge, dass es keinen Gott gibt außer Allah. Er hat keine Gleichgesinnte/Partner. Ich bezeuge erneut, dass Muhammed Sein Diener und Gesandter ist. Oh Allah! Mache mich zu jenen, die Reue bekunden und die gereinigt sind.“ Er verkündete die frohe Botschaft, dass für diejenigen, die dieses Bittgebet aufsagen, sich die acht Tore des

Paradieses öffnen werden und es ihnen erlaubt sein wird, durch das Tor ihrer Wahl ins Paradies einzutreten (Tirmizî, Tahâret,41).

41. **Wie lautet das religiöse Urteil über die Anwendung eines Miswaks (Zahnputzstäbchen)? Kann das Zähneputzen mit einer Zahnbürste die Anwendung eines Miswaks ersetzen?**

Es ist *Sunnah* (Religionspraxis des Propheten saw.), während der rituellen Gebetswaschung, den Mund und die Zähne mit einem *Miswak*¹³ oder dergleichen zu reinigen (Mevsilî, el-Ihtiyar, I, 44). Denn diese Reinigung gilt als der natürlichen Beschaffenheit (*Fitrah*) des Menschen zugrundeliegend (Muslim, Taharet, 56; Ebu Dawud, Taharet, 29).

In einem seiner *Ahadithe* (überlieferte Verkündungen) sagte der Gesandte Allahs (s.a.w.): „**Wenn ich keine Bedenken hätte, dass es meiner Ummah (Religionsgemeinschaft) schwerfallen würde, würde ich ihnen befehlen, zu jeder Gebetszeit ihre Zähne mit Miswak zu reinigen**“ (İbn Mace, Tahâret, 7).

Bei der *Sunnah* war die Mund- und Zahnreinigung vordergründig. Zu seiner Zeit wurde zur Reinigung der Zähne *Miswak* verwendet. Heute wird Zahnbürste anstelle eines *Miswaks* verwendet. Diese *Sunnah* kann mit jeder Methode oder jedem Produkt, das für die Mund- und Zahngesundheit geeignet ist, erfüllt werden.

42. **Kann eine Person nach dem Urinieren die rituelle Gebetswaschung (Wudhu) durchführen, ohne eine bestimmte Zeit abzuwarten?**

Nach dem Urinieren kann je nach Person, je nach Umstand und sogar je nach Alter, mehr oder weniger Urin austreten oder unbemerkt heraustropfen. Es wäre sinnvoll, eine Weile zu warten, bis dieser Austritt vollständig aufhört. Dieses Warten wird als „*Istibra*“ bezeichnet (İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, I, 558).

Istibra kann durch das Gehen, Husten, sich Bewegen usw. erfolgen. Wenn sofort nach dem Urinieren die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) durchgeführt wird, ohne vorher *Istibra* gemacht zu haben, und sollte nach der Waschung erneut Urin austreten, so wird die rituelle Gebetswaschung ungültig; sie müsste erneut durchgeführt werden (Merginanî, el-Hi-daye, I, 106-107). Hinzukommt, dass der nachträglich ausgetretene Urin sich

13 *Miswak*: Zahnputzstäbchen aus den Zweigen des Arak-Baums, die z.Z. des Propheten (saw.) zur Zahnreinigung benutzt wurden.

auf der Kleidung ausbreiten wird. Wenn der ausgetretene und auf dem Kleidungsstück verbreitete Urin ein bestimmtes Ausmaß überschreitet (die Größe einer Handinnenfläche erreicht), so wird die Gültigkeit des Gebets mit diesem Kleidungsstück nichtig (Mevsilî, el-Ihtiyar, I, 110-111). Personen, bei denen nach dem Urinieren kein Urin mehr nachträglich austritt, können ohne weiteres Warten sofort nach dem Toilettengang die rituelle Gebetswaschung vornehmen. Menschen, die die nötige Sensibilität in Bezug auf *Istibra* und Reinheit zeigen, sollten keinen unnötigen Gedanken oder Einflüsterungen (*Waswas/Vesvese*) nachgehen.

43. Verhindern Substanzen wie Farbe, Nagellack, Lippenstift und Gel die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) oder die Ganzkörperwaschung (*Ghusl*)?

Bei der rituellen Gebetswaschung (*Wudhu*) oder der rituellen Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) sollte darauf geachtet werden, dass die zu reinigenden Körperteile so gründlich gewaschen werden, dass keine trockene Stelle bleibt. Andernfalls wird die rituelle Gebetswaschung oder die rituelle Ganzkörperwaschung nicht gültig. Demnach sollte sich bei der rituellen Ganzkörperwaschung am Körper oder bei der rituellen Gebetswaschung an den zu waschenden Körperstellen keine Substanz befinden, die das Eindringen des Wassers auf die Haut verhindert (Aliyyü'l-karî, Fethu bâbi'l-'inâye, I, 73). Davon ausgenommen sind Maler, denen bei der Ausübung ihres Berufs Farbe an den Nägeln haftet, oder Landwirte, die die Erde zwischen ihren Nägeln nicht vollständig entfernen können und Menschen in ähnlichen Berufen (el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 6; Ibn Âbidîn, Reddu'l-muhtâr, I, 288). Bei diesen Personen verhindern Substanzen wie Teig, Wachs, Gummi, Farbe usw., die auf der Haut oder auf den Nägeln haften, nicht die rituelle Gebetswaschung oder die rituelle Ganzkörperwaschung.

Hingegen Substanzen, die absichtlich auf den Körper aufgetragen oder aufgeklebt werden und die den Wasserkontakt mit der Haut verhindern, sind von dieser Ausnahme ausgenommen. Wenn solche Substanzen den Wasserkontakt mit der Haut verhindern, verhindern sie auch die rituelle Gebetswaschung oder die rituelle Ganzkörperwaschung. Diese müssen vor Beginn der rituellen Gebetswaschung oder der Ganzkörperwaschung entfernt werden.

Da das auf das Haar aufgetragene Gel keine Schicht auf den Haaren bildet, verhindert dies auch nicht die rituelle Gebetswaschung oder die rituelle Ganzkörperwaschung.

44. Verhindern Medikamente und ähnliche Substanzen, die zu Behandlungszwecken auf die Haut aufgetragen werden, die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*)?

Wenn zum Behandlungszweck eine schichtbildende Salbe oder dergleichen auf einem Körperteil aufgetragen wird, der bei der rituellen Gebetswaschung (*Wudhu*) gewaschen werden muss, und das Auswaschen dieser Substanz die Behandlung nicht beeinträchtigt, so sollte dieser Körperteil gewaschen werden. Falls das Abwaschen Schäden verursachen könnte, dann kann mit nasser Hand über diese Stelle gestrichen werden (*Mash*). Falls auch *Mash* Schaden zufügen könnte, so wird diese Stelle bei der Waschung ausgelassen (Ibn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, I, 217, 472). Wenn die Substanz keine Schicht auf der Haut bildet, beeinträchtigt diese auch nicht die rituelle Gebetswaschung.

45. Verhindert die Kontaktlinse im Auge die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) oder die Ganzkörperwaschung (*Ghusl*)?

Es ist kein *Fardh* (Pflicht), während der rituellen Gebetswaschung (*Wudhu*) oder der Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) das Innere des Auges zu waschen. Denn das Waschen des Augeninneren würde eine Erschwernis bereiten. Außerdem könnte diese Reinigung den Augen schaden (Mevsili, el-Ihtiyar, I, 40, 57). Folglich sind Kontaktlinsen in den Augen kein Hindernis für *Wudhu* und/oder *Ghusl*.

46. Sind Zahnfüllungen, Zahnkronen oder Zahnklammern ein Hindernis für die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) oder die Ganzkörperwaschung (*Ghusl*)?

Es ist zulässig, zu Behandlungszwecken die Zähne füllen oder sie überkronen zu lassen. Die Zahnfüllungen, Zahnkronen, Zahnklammern oder feste Zahnimplantate beeinträchtigen nicht die Gültigkeit der rituellen Gebetswaschung (*Wudhu*) oder der Ganzkörperwaschung (*Ghusl*). Handelt es sich aber um abnehmbare Zahnprothesen, so sind diese während der Waschung des Mundes (*Mazmaza*) bei der rituellen Gebetswaschung oder der Ganzkörperwaschung herauszunehmen.

Wenn nach einer Zahnfüllung, diese mit einer Krone abgedeckt wurde, um die Füllung zu schützen, so wird die Außenseite der Füllung und die der Krone als die Außenseite des Zahns selbst gewertet. Daher gelten beim Waschen des Mundes die beschichteten Zähne auch als gewaschen. Deshalb kann eine Person ihre Zähne zu Behandlungszwecken

füllen oder überkronen lassen, ihre rituelle Gebetswaschung und die Ganzkörperwaschung durchführen und ihre *Ibadah* (Glaubenspraxis) verrichten. Es ist auch möglich, die besagten Behandlungen ohne eine vorherig-gültige rituelle Gebetswaschung oder auch während der Menstruation oder im *Dschanabah*-(rituell unreinem) Zustand durchführen zu lassen.

47. Ist es möglich, bei der rituellen Gebetswaschung (*Wudhu*) über das Kopftuch „*Mash*“ zu machen (mit nasser Hand über das Kopftuch zu streichen)?

„*Mash*“ bedeutet lexikalisch, die verbliebenen Reste auf etwas, mit der Hand wegzuwischen. Demnach muss die nasse Hand den Kopf berühren, damit *Mash* über dem Kopf gültig werden kann. Aus diesem Grund ist ein *Mash* über das Kopftuch, eine Haube, Perücke usw., die diesen Kontakt verhindert, nicht gültig (İbnü'l-Hümâm, Feth, I, 159). Jedoch können Frauen während der rituellen Gebetswaschung (*Wudhu*) die Hand unter das Kopftuch einführen, ohne es auszuziehen, und so über den Kopf *Mash* machen. Denn auch unser Prophet (s.a.w.) hatte, ohne seinen Turban auszuziehen, seine Hand unter dem Turban eingeführt und über seinen Kopf *Mash* gemacht (Ebû Dâvûd, Tahâre, 57).

48. Was sollte jemand tun, der vergessen hat, ob er noch gültige rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) hat oder der an seiner rituellen Gebetswaschung zweifelt?

Wenn eine Person sich sicher ist, dass sie die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) vorgenommen hatte, aber daran zweifelt, ob die Waschung noch gültig ist, dann gilt diese Person als rituell rein (mit gültiger Gebetswaschung). Auf der anderen Seite muss eine Person, die sich sicher ist, dass ihre Gebetswaschung ungültig wurde, aber daran zweifelt, ob sie danach noch eine rituelle Gebetswaschung durchgeführt hatte, erneut eine rituelle Gebetswaschung durchführen; sie gilt als rituell unrein. Denn eine Tatsache, die mit Sicherheit bekannt ist, kann nicht durch einen Zweifel aus dem Weg geräumt werden (Mevsilî, el-Ihtiyâr, I, 56; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, I, 283).

49. Macht das Weinen während oder außerhalb des rituellen Gebets die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) ungültig?

Das Weinen außerhalb des rituellen Gebets, aus welchem Grund auch immer, und in diesem Zusammenhang auch das Tränen der Augen, beeinträchtigt nicht die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*). Hingegen macht das hörbare Weinen aus weltlicher Sorge während des rituellen Gebets, das Gebet ungültig, aber nicht die rituelle Gebetswaschung (Merginani, el-Hidâye, II, 4,5). Hinzukommt, dass das Weinen aus Gottesfurcht, durch das Gedenken des Paradieses oder der Hölle usw. weder das rituelle Gebet noch die rituelle Gebetswaschung ungültig macht.

50. Ist es bedenklich, wenn das Waschwasser auf die Kleidung spritzt?

Das verwendete Wasser während der rituellen Gebetswaschung (*Wudhu*) und der rituellen Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) wird als „*Ma-i musta'mal*“ (gebrauchtes Wasser) bezeichnet. Auch wenn das „gebrauchte Wasser“ nicht mehr die Eigenschaft besitzt, die rituelle Unreinheit (*Hadath*) zu beseitigen, so gilt es nicht als „*nadschis*“ (unrein). Aus diesem Grund verschmutzen solche Wässer nicht die Bereiche, die sie berühren (Mevsilî, el-Ihtiyâr, I, 70-71).

51. Macht Ohnmacht und der Verlust des Verstandes die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) ungültig?

Im Falle einer Ohnmacht, des Verrücktwerdens, einer Geisteskrankheit, der Trunkenheit - sodass die Person taumelt und nicht mehr normal laufen kann - oder im Falle eines epileptischen Anfalls, d.h. bei allen Zuständen, in denen das Auffassungsvermögen des Verstandes beeinträchtigt ist, wird die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) ungültig. Diese Zustände selbst beeinträchtigen nicht die rituelle Gebetswaschung. Da aber diejenigen, die davon betroffen sind, nicht wissen, was sie tun, wird ihre rituelle Gebetswaschung ungültig (Mevsilî, el-IhtiyârI, 53).

52. Wird die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) einer Person ungültig, die Zahnfleischbluten hat?

Nach der Hanafi-Rechtsschule macht das austretende Blut aus einer Wunde – egal aus welcher Körperstelle - die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) ungültig, wenn dieses aus der Wunde austritt und sich außerhalb der Wundstelle ausbreitet.

Zahnfleischbluten hingegen macht die rituelle Gebetswaschung ungültig, wenn das sich mit dem Speichel vermischte Blut mindestens die Hälfte des Speichels oder noch mehr ausmacht (Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 52). Nach der Schafi-Rechtsschule wird die rituelle Gebetswaschung dann ungültig, wenn aus dem vorderen und hinteren Intimbereich etwas austritt. Der Austritt der Flüssigkeiten aus dem Körper, außer aus intimen Körperregionen, beeinträchtigt nicht die rituelle Gebetswaschung. Daher wird nach der Schafi-Rechtsschule durch die Zahnfleischblutung die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) nicht ungültig (Mâverdi, el-Hâvî, I, 199-200).

53. Macht das Schlafen die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) ungültig?

Ob das Schlafen die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) ungültig macht oder nicht, hängt davon ab, ob derjenige währenddessen fest auf dem Boden sitzt oder nicht. Deshalb gilt, wenn jemand auf der Seite schläft oder wie in der Position der Niederwerfung (*Sadschdah*) – außerhalb des rituellen Gebets (*Salah*) – einschläft, so wird die rituelle Gebetswaschung ungültig. Ein Dämmerzustand zwischen Schlaf und dem Wach-Sein oder das Einschlafen während des festen Sitzens auf dem Boden, oder die Schläfrigkeit, ohne dass die Gliedmaßen erschlaffen, machen jedoch die rituelle Gebetswaschung nicht ungültig (Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 53). Aus dieser Sicht wird die rituelle Gebetswaschung nicht ungültig, wenn beispielsweise Reisende in Verkehrsmitteln in ihren Sitzen eingeschlafen sind, während sie fest und aufrecht sitzen.

54. Wird die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) durch das Berühren des anderen Geschlechts ungültig?

Es ist zwar eine Sünde, wenn ein Mann eine fremde Frau berührt, aber nach der Hanafi-Rechtsschule wird deshalb weder die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) des Mannes noch die der Frau ungültig (Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 54). Nach der Schafi-Rechtsschule hingegen wird die rituelle Gebetswaschung beider Personen ungültig, wenn gegengeschlechtliche Personen – deren Heirat religiös nicht unmöglich ist -, sich ohne ein Hindernis zwischen ihnen berühren (Mâverdi, el-Hâvî, I, 183-187). Aber die rituelle Gebetswaschung wird nicht ungültig, wenn nur das Haar oder der Fingernagel des anderen Geschlechts berührt wird.

55. Macht auslaufendes Ohrensekret die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) ungültig?

Austretende Sekrete/Ausflüsse aus dem Ohr, Bauchnabel oder Auge, ohne dass es weder Schmerzen noch Beschwerden gibt, machen die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) nicht ungültig. Wenn aber dieser Ausfluss mit Schmerz oder Beschwerden verbunden ist, so wird nach der Hanafi-Rechtsschule die rituelle Gebetswaschung ungültig. Denn Schmerzen deuten auf eine Wunde hin, und der austretende Ausfluss aus einer Wunde macht die rituelle Gebetswaschung ungültig (Ibn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, I, 279). Nach der Schafi-Rechtsschule wird die rituelle Gebetswaschung nur ungültig, wenn aus dem vorderen oder hinteren Intimbereich etwas heraustritt. Ausflüsse/Sekrete außer aus diesen Bereichen beeinträchtigen die Gebetswaschung nicht (Mâverdi, el-Hâvî, I, 199-200).

56. Machen Bandwürmer oder andere Darmparasiten die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) ungültig?

Alle austretenden Sekrete wie Blut, Eiter oder Ausfluss, jegliche Austritte aus dem vorderen oder hinteren Intimbereich machen die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) ungültig. Ebenso machen aus dem Dickdarm austretende Bandwürmer und ähnliche Parasiten die rituelle Gebetswaschung ungültig. Denn diese treten aus dem Bereich des *Nadschasah* (grober Verschmutzung) aus (Merğînâni, el-Hidâye, I, 117).

57. Macht das Erbrechen die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) ungültig?

Es ist überliefert, dass unser Prophet (s.a.w.) aufgrund des Erbrechens erneut die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) vorgenommen hat (Tirmizi, Tahâret, 64). Dafür muss aber das Erbrechen einen „Mund voll“ sein. Ein mundvolles Erbrechen macht die rituelle Gebetswaschung ungültig, sei das Erbrochene Nahrung, Gallenflüssigkeit oder Blut. Speichel jedoch gilt als Spucke und macht die rituelle Gebetswaschung nicht ungültig. Damit das Erbrochene als mundvoll gewertet werden kann, muss das Erbrochene nicht aufzuhalten sein und ohne weiteres Zutun austreten. Auch das mehrmalige Erbrechen in kleinen Mengen, ohne die Örtlichkeit zu wechseln, macht die rituelle Gebetswaschung ungültig, wenn das Erbrochene insgesamt ein Mundvoll ergeben sollte (Marginani, el-Hidâye, I, 110-113; Mevsili, el-Ihtiyar, I, 49-52; Meydani, el Lûbab, I.12).

Nach der Schafi-Rechtsschule wird die rituelle Gebetswaschung durch das Erbrechen nicht ungültig (Māverđī, al-Hāvī, I, 199-200).

58. Macht die Transfusion von Thrombozyten die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) ungültig?

Thrombozyten sind Zellen im Blut, die die Blutung stoppen, indem sie das Blut gerinnen lassen. Thrombozyten werden auf zwei Arten gewonnen:

- a. durch die normale Blutspende-Methode: Da bei dieser Methode das Blut aus dem Körper austritt, wird die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) ungültig.
- b. mittels eines Apherese-Geräts: Bei dieser Methode wird mit dem Apherese-Gerät von einem Arm des Spenders Blut entnommen, die Thrombozyten getrennt und vom anderen Arm des Spenders ihm das Blut wieder zurückgeführt. Obwohl das auf diese Weise entnommene Blut von einem Arm des Spenders zum anderen Arm zurückgeführt wird, wird die rituelle Gebetswaschung ebenfalls ungültig, da das Blut aus dem Körper austritt.

Diese Bestimmungen richten sich nach der Hanafi-Rechtsschule. Nach der Schafi-Rechtsschule wird die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) durch die Blutspende nicht ungültig (siehe Māverđī, el-Hāvī, I, 199-200; Şırbīnī, Muğnī'l-muhtāc, I,64.).

59. Macht die Entzündung der Augenprothese oder Eiter aus dem Auge die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) ungültig?

Die Gelehrten sind sich einig, dass es nicht notwendig ist, bei der rituellen Gebetswaschung (*Wudhu*) das Innere der Augen zu waschen (Mevsilī, el-İhtiyār, I, 40, 57; İbn Âbidîn, Reddū'l-Muhtār, I, 97; Nevevī, el-Mecmū', I, 369). Aus diesem Grund verhindert eine Prothese im Auge nicht die rituelle Gebetswaschung. Sowie die Prothese selbst die rituelle Gebetswaschung nicht verhindert, so wird die rituelle Gebetswaschung auch nicht ungültig, wenn sie der Grund für den Austritt von etwas religiös Reinem wie Träne aus dem Auge ist. In einem *Hadith* (Überlieferung) wird verkündet: „**Wegen Tränen der Augen und Ausfluss aus der Nase ist eine Gebetswaschung nicht erforderlich**“ (Abdürezzāk, el-Musannef, I, 146, Hadis No: 559). Wenn aber aus den Augen Ausflüsse austreten wie Blut, Eiter und Entzündungsausfluss, die religiös als unrein (*nadschis*) gelten, wird nach

der Hanafi-Rechtsschule die rituelle Gebetswaschung ungültig (Merinânî, el-Hidâye, I, 17).

Da nach der Schafi-Rechtsschule nur Austritte aus dem vorderen und hinteren Intimbereich die rituelle Gebetswaschung ungültig machen, beeinträchtigen Austritte aus allen anderen Körperbereichen nicht die rituelle Gebetswaschung. Auch machen ausgetretene Ausflüsse wie Blut, Eiter oder ähnliche Flüssigkeiten aus dem Auge die rituelle Gebetswaschung nicht ungültig (Mâverdî, el-Hâvî, I, 199-200; Şîrbînî, Muğnî'l-muhtâc, I,64).

60. Wird die rituelle Gebetswaschung (Wudhu) einer Person ungültig, bei der eine Peritonealdialyse durchgeführt wird?

Die Peritonealdialyse ist eine Behandlungsmethode bei Patienten mit Nierenversagen. Dabei wird ein Katheter-Zugang in die Bauchhöhle gelegt. Über diesen Katheter wird die Bauchhöhle mit Dialyse-Flüssigkeit (Dialysat) gefüllt. Dabei fungiert das Bauchfell des Patienten wie ein Filter. Die schädlichen Substanzen aus dem Blut und die überschüssigen Flüssigkeiten werden im Dialysat in der Bauchhöhle angesammelt. Durch das Abfließen des Dialysats werden schädliche Substanzen und Flüssigkeiten, die sich im Körper angesammelt haben, aus dem Körper entfernt.

Die Flüssigkeit (Dialysat), die bei der Peritonealdialyse, wie sie oben beschrieben wird, den Nieren-Erkrankten in die Bauchhöhle eingeführt und später wieder abgelassen wird, wird als das Austreten der als religiös unrein geltenden Substanzen gewertet. Demnach sollte dieselbe Sensibilität, die für den Schutz vor Urin gezeigt wird, auch für den Schutz vor dieser Flüssigkeit gezeigt werden. Die beschriebene Ausscheidung oder Entfernung der oben genannten Flüssigkeit aus dem Körper macht die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) ungültig; wie dies auch bei anderen, religiös als „schmutzig“ zu wertenden Substanzen der Fall ist, die unter normalen Bedingungen aus dem Körper austreten. Bei möglichem Kontakt mit der Kleidung oder mit dem Körper sollte die betroffene Stelle gewaschen werden (Kâsânî, Bedâi', I, 119; Merğînânî, el-Hidâye, I, 118).

61. Wie führt eine Person, bei der eine Mund- oder Nasenoperation stattgefunden hat, die rituelle Gebetswaschung (Wudhu) durch?

Unter den Gelehrten ist die Beurteilung der „*Mazmaza*“ und „*Istinschak*“ (das Einführen des Wassers in den Mund und in die Nase) umstritten. Der Grund liegt in der Uneinigkeit, ob der Mund und die

Nase als Teile des Gesichts – dessen Waschen *Fardh* (Pflicht) ist - betrachtet werden oder diese als eigenständige Gliedmaßen gelten. Laut der Mehrheit der Gelehrten, unter denen sich auch Hanafi-, Schafi- und Maliki-Gelehrte befinden, gehört das Einführen des Wassers in den Mund und in die Nase zur *Sunnah* (nicht obligatorischer Bestandteil) der rituellen Gebetswaschung (Merginanini, el-Hidaye, I, 16; Nevevi, el-Mecmu', I, 465; Hattab, Mevahip, I, 245). Nach der Hanbali-Rechtsschule ist das Einführen des Wassers in den Mund und in die Nase sowohl während der rituellen Gebetswaschung (*Wudhu*) als auch während der Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) ein *Fardh* (Ibn Kudame, el-Mugni, I, 88).

Zu diesem Thema gelten die Beweisführungen der Mehrheit der Gelehrten stärker und zutreffender. Da das Waschen des Mundes und der Nase bei der rituellen Gebetswaschung eine *Sunnah* ist, wird die rituelle Gebetswaschung desjenigen nicht ungültig, der aufgrund einer Krankheit oder Operation seinen Mund und seine Nase nicht mit Wasser waschen kann. Auch wenn er das Waschen des Mundes und der Nase ohne einen Grund auslässt, wird die Gültigkeit der rituellen Gebetswaschung nicht beeinträchtigt.

62. Darf ein Angehöriger der Hanafi-Rechtsschule, in Angelegenheiten der rituellen Gebetswaschung (*Wudhu*) die Schafi-Rechtsschule nachahmen, wenn er eine blutende Wunde hat?

Wenn ein Angehöriger der Hanafi-Rechtsschule aufgrund irgendeiner blutenden Wunde Schwierigkeiten bei der rituellen Gebetswaschung (*Wudhu*) hat oder um das rechtzeitige Erreichen des Freitagsgebets, des Totengebets oder des Feiertagsgebets fürchtet, so spricht nichts dagegen, wenn er die Schafi-Rechtsschule nachahmt. Denn bei umstrittenen Angelegenheiten zwischen den Rechtsschulen ist es nicht zwingend notwendig, einer bestimmten Rechtsschule anzugehören; es ist auch möglich, aufgrund einer Schwierigkeit, mit der Rechtsmeinung einer anderen Rechtsschule zu handeln (Ibn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, I, 177).

63. Darf eine Frau die rituelle Trockenreinigung (*Tayammum*) durchführen und ihr Gebet verrichten, falls sie keinen geeigneten Platz findet, um die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) durchzuführen?

Wenn während der rituellen Gebetswaschung (*Wudhu*) die *Haram*-Körperteile einer Frau, die Fremden nicht ersichtlich sein dürfen, aufgedeckt werden könnten, wird sie als eine Person gewertet, die das

Wasser nicht benutzen kann, und kann so die rituelle Trockenreinigung (*Tayammum*) durchführen und ihr Gebet verrichten.

Eine Frau in solch einer Situation wartet jedoch bis zum Ende der Gebetszeit auf die geeignete Umgebung, in der sie die rituelle Gebetswaschung durchführen kann. Wenn sie sich Sorgen macht, dass die Gebetszeit verstreichen könnte, verrichtet sie ihr Gebete mit der rituellen Trockenreinigung (*Tayammum*) (İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, I, 289-290, 399; Tahtâvî, Hâşiye, s. 118).

SONSTIGE ANGELEGENHEITEN ZU WUDHU (rituelle Gebetswaschung) UND REINHEIT

64. Darf man jemanden grüßen, der gerade die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) durchführt?

Die Begrüßung ist eines der Symbole, auf die unsere Religion sehr großen Wert legt. Unser Prophet (s.a.w.) verkündet, dass die Begrüßung zur Verbreitung der Liebe unter den Muslimen beiträgt (Ebu Dawud, Edeb, 143). Es ist jedoch nicht angebracht, diejenigen zu grüßen, die in dem Moment nicht in der Lage sind, den Gruß zu erwidern. Zum Beispiel gilt es als *makruh* (missbilligt), denjenigen zu grüßen, der den *Adhan* (Gebetsruf) ausruft, den heiligen Koran rezitiert oder die *Hutba* (Predigt) verliest oder diejenigen zu grüßen, die der *Hutba* zuhören. Da die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) eine Vorbereitung zum Gebet ist, oder sogar auf ihre Art selbst als eine *Ibadah* (Gottesdienst) gewertet wird, ist es besser, jemanden während seiner Ausführung der rituellen Gebetswaschung nicht zu grüßen.

65. Wird die Kleidung durch die Berührung von *Nadschasah* (getrocknetem Exkrement) verunreinigt?

Damit das rituelle Gebet gültig sein kann, müssen der Körper, die Kleidung und der Gebetsort sauber sein. Da das Anhaften der *Nadschasah* (grobe Verschmutzung/getrocknetem Exkrement) an der Kleidung oder am Körper das rituelle Gebet ungültig macht, sollte sie gereinigt werden. Sollte aber die *Nadschasah* die Kleidung nur berührt haben, ohne eine Spur zu hinterlassen, so beeinträchtigt sie nicht das rituelle Gebet.

66. Verhindert das Erbrochene eines Babys auf der Kleidung das rituelle Gebet?

Das Erbrochene, das aus dem Magen eines Menschen austritt und ein Mundvoll ist, wird als *nadschis* (unrein) gewertet. Das gilt auch für das Erbrochene von Babys. Wenn ein Baby unmittelbar nach dem Trinken erbricht und die Milch, die es getrunken hat, vollständig heraustritt, so wird dieses Erbrochene nach der Hanafi-Rechtsschule als unrein gewertet. Da das Erbrochene als „*Nadschasah-i Ghaliza*“ (eindeutig grobe Verschmutzung) gewertet wird, verhindert es das rituelle Gebet (*Salah*). Wenn das Erbrochene als trockene Masse die Kleidung verschmutzt hat und ungefähr eine Größe von (1 *Dirham*) 3 Gramm aufweist; oder wenn die Verschmutzung in flüssiger Form auf die Kleidung gelangt ist und die Größe einer Handinnenfläche oder sogar mehr aufweist, so wird das rituelle Gebet verhindert. Das Erbrochene, das weniger ist als die genannten Mengen, verhindert das rituelle Gebet nicht, da diese Verschmutzung innerhalb der tolerierten Grenze liegt. Da es jedoch der Spiritualität des rituellen Gebets würdig ist, jede Art der Verschmutzung, egal ob gering oder viel, am Körper, an der Kleidung oder am Gebetsort zu reinigen, ist es *makruh* (missbilligt), mit solcher Art Verschmutzung das rituelle Gebet zu verrichten, wenn die Möglichkeit besteht, diese zu reinigen (İbnü'l-Hümâm, Feth, I, 202-205; İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, I, 506, 522-526).

67. Dürfen alkoholhaltige Mittel zu Reinigungszwecken verwendet werden?

Auch wenn (theoretisch) das Trinken von alkoholhaltigen Reinigungsmitteln wie Spiritus, Kölnisch-Wasser oder ähnlichen Flüssigkeiten *haram* (absolut verboten) ist (Buhari, Edep, 80; Muslim, Esribe, 73), so ist es zulässig, diese zu Reinigungszwecken zu verwenden. Es ist auch nicht erforderlich, die Flächen, auf denen diese Produkte angewandt wurden, vor dem rituellen Gebet zu waschen (Kâsânî, Bedâi', V, 115; Elmahlî, Hak Dini, II, 763-764).

UDHR/ türk: Özür (ZUSTAND DER BEEINTRÄCHTIGUNG) (Der tolerierte Zustand des anhaltenden Reinheitsverlustes)

68. Was bedeutet „Udhr/türk: Özür“ (Zustand der Beeinträchtigung) und wann führt eine beeinträchtigte Person die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) durch?

Der Begriff „Özür/Udhr“ wird innerhalb des islamischen Rechts (*Fiqh*) am häufigsten bei Themen in Bezug auf einen andauernden Zustand des Reinheitsverlustes, der die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) ungültig macht, verwendet. Körperliche Beschwerden wie anhaltende Nasenblutung, Austritt von Urin, kontinuierliches Erbrechen oder Blähungen, das andauernde Bluten oder Wässern der Wunde, Zwischenblutungen bei Frauen, die die rituelle Gebetswaschung verhindern und einen anhaltenden Zustand darstellen, werden als „Udhr/Özür“ (Zustand der Beeinträchtigung) bezeichnet. Jene, die in diesem Zustand sind, werden „Beeinträchtigte“ (*türk: Özürlü*) genannt (Kâsânî, *Bedâi'*, I, 28, 29; *Merğînânî*, *el-Hidâye*, I, 217-219; *İbn Âbidîn*, *Reddü'l-muhtâr*, I, 504).

Damit jemand bezüglich seiner rituellen Gebetswaschung (*Wudhu*) als ein „Beeinträchtiger“ gelten kann, muss sein „Zustand der Beeinträchtigung“ in einer gesamten Gebetszeit ununterbrochen vorherrschen, sodass er deswegen nicht die Gelegenheit findet, seine rituelle Gebetswaschung durchzuführen und sein rituelles Gebet zu verrichten. Zudem muss derselbe Grund - für seinen andauernden Reinheitsverlust, in jeder weiteren Gebetszeit mindestens ein Mal erneut auftreten. Wenn die Ursache des Reinheitsverlustes in einer gesamten Gebetszeit nicht mehr vorkommt, gilt dieser Zustand als aufgehoben (*İbn Âbidîn*, *Reddü'l-muhtâr*, I, 504-505).

Nach der Hanafi-Rechtsschule muss der Beeinträchtigte für jede Gebetszeit eine rituelle Gebetswaschung durchführen. Denn unser Prophet (s.a.w.) trug einer Frau, die im Zustand des andauernden Reinheitsverlustes war, vor, so zu handeln (*Buhari*, *Vudû ü*, 63).

Der Beeinträchtigte kann mit einer Gebetswaschung innerhalb jeder Gebetszeit alle seine *Fardh*- (Pflicht), *Wadschib*- (verbindlich), *Sunnah*- (unverbindlich) und *Nafila*- (freiwillig) Gebete verrichten, so viele er möchte; er kann an Freitags- und Festtagsgebeten teilnehmen, die Kaaba umrunden und den heiligen Koran berühren, solange keine weiteren

Vorkommnisse auftreten, die seine Gebetswaschung ungültig machen könnten (Merginani, el-Hidaye, I, 219-220).

Allerdings verliert seine rituelle Gebetswaschung die Gültigkeit, sobald die Gebetszeit verstrichen ist. Deshalb muss er für die neue Gebetszeit erneut Gebetswaschung durchführen.

Die rituelle Gebetswaschung eines Beeinträchtigten wird - außer des Reinheitsverlustes, der sein Zustand der Beeinträchtigung verursacht - durch andere Dinge ungültig, die die rituelle Gebetswaschung sonst auch ungültig machen (Kâsânî, Bedâi, I, 28). Zum Beispiel wird die rituelle Gebetswaschung einer Person, die unter Urin-Austritt leidet und deshalb als eine Beeinträchtigte gewertet wird, ungültig, sobald bei ihr zu dieser Beeinträchtigung noch Nasenblutung oder Blähungen hinzukommen.

Nach Imam Schafi (*r.a.*) sollte die betroffene Person, während dieses Zustandes, für alle *Fardh*-Gebete innerhalb einer Gebetszeit eigens eine rituelle Gebetswaschung durchführen. Denn ihre Gebetswaschung hätte nach Ende des *Fardh*-Gebets die Gültigkeit verloren. Mit dieser Gebetswaschung kann sie aber so viele freiwillige (*Nafila*) Gebete verrichten, wie sie möchte (Şirbînî, Muğni'l-muhtâc, I, 175).

Nach der Maliki-Rechtsschule wird die rituelle Gebetswaschung des Betroffenen nicht durch den Eintritt oder das Verstreichen der Gebetszeit ungültig, sondern - außer dem Zustand seines Reinheitsverlustes - durch eine andere Handlung ungültig, die die rituelle Gebetswaschung sonst auch ungültig machen würde (Ibn Rusd, Bidâye, I, 35; Desûkî, Hâşiye, I, 114-118).

Wenn der Zustand des Reinheitsverlustes (*Udhr/Özür*) den Beeinträchtigten in ernsthafte Bedrängnis bringt, sodass er erhebliche Schwierigkeiten bei der Durchführung seiner rituellen Gebetswaschung erlebt, so kann er die Meinung der Maliki-Rechtsschule nachahmend praktizieren.

69. Wie lange ist die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) einer beeinträchtigten Person gültig, die sie für das Morgengebet durchgeführt hat?

Nach bevorzugter Ansicht der Hanafi-Rechtsschule wird die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) einer beeinträchtigten Person mit dem Ende der Gebetszeit ungültig. Demnach wird auch die rituelle Gebetswaschung für das Morgengebet ungültig, sobald die Zeit für das Morgengebet verstreicht (bei Sonnenaufgang). Sollte aber die rituelle Gebetswaschung in der Zeit des Morgengebetes durchgeführt werden, während

der Zustand der Beeinträchtigung (*Udhr/Özür*) vorübergehend aufgehört hatte, und die Sonne aufgeht, bevor der Reinheitsverlust wieder auftritt oder eine andere Handlung, die die Gebetswaschung ungültig machen könnte, so wird die Gebetswaschung mit dem Verstreichen der Gebetszeit nicht ungültig.

Eine beeinträchtigte Person kann mit ihrer Gebetswaschung, die sie nach dem Sonnenaufgang durchgeführt hatte, bis zum Ende der Mittagszeit alle Gebete verrichten, einschließlich das Freitagsgebet, solange kein weiterer Zustand auftritt, der die rituelle Gebetswaschung ungültig machen könnte; da die Gebetszeit noch nicht verstrichen ist (*Merğînânî, el-Hidâye, I, 223; Kâsânî, Bedâi', I, 29*).

Nach der Maliki-Rechtsschule wird die rituelle Gebetswaschung des Betroffenen nicht durch den Eintritt oder Austritt der Gebetszeit ungültig, sondern durch das Auftreten anderer Zustände, die rituelle Gebetswaschung ungültig machen (*Ibn Rüşd, Bidâye, I, 35; Desûkî, Hâşiye, I, 114-118*). Wenn der Zustand des Reinheitsverlustes (*Udhr/Özür*) den Beeinträchtigten in ernsthafte Bedrängnis bringt, sodass er erhebliche Schwierigkeiten bei der Durchführung seiner rituellen Gebetswaschung erlebt, so kann er die Meinung der Maliki-Rechtsschule nachahmend praktizieren.

70. Verhindert die durch den Zustand der Beeinträchtigung (*Udhr/Özür*) entstandene grobe Verschmutzung (*Nadschasah*) an der Kleidung oder am Körper der beeinträchtigten Person, das rituelle Gebet?

Die Verpflichtungen in der islamischen Religion wurden entsprechend den Möglichkeiten der verpflichteten Personen (*Mukallaf*) festgelegt. Der Vers: „**Allah belastet niemand über sein Vermögen/Möglichkeiten [...]**“ (*al-Baqara, 2/286*), legt dieses Grundprinzip des Islams deutlich dar. Der Islam bietet Personen im Zustand des andauernden Reinheitsverlustes (*Udhr/Özür*) eine Reihe von Erleichterungen, damit diese ihre *Ibadah* (Gebete/Gottesdienste) verrichten können. In diesem Zusammenhang wird das rituelle Gebet einer Person mit andauerndem Reinheitsverlust nicht beeinträchtigt, wenn wegen der Beeinträchtigung Blut, Eiter, Urin, Wundflüssigkeit oder Ähnliches auf die Kleidung gelangt, solange der Zustand der Beeinträchtigung andauert. Aber wenn mit bestimmten Maßnahmen verhindert werden kann, dass diese Verschmutzungen erneut auf die Kleidung oder auf den Körper gelangen, muss die Unreinheit (*Nadschasah*) beseitigt werden (*IbnÂbidîn, Reddû'l-muhtâr, I, 506-507*).

71. Gelten Patienten, die einen Urinbeutel benutzen müssen, auch als Beeinträchtigte (Personen mit *Udhr/Özür*)?

Wer aufgrund einer Harninkontinenz oder anderen Beschwerden einen Urinbeutel benutzen muss, wird als eine beeinträchtigte Person im Zustand des andauernden Reinheitsverlustes (*Udhr/Özr*) gewertet (Kāsānī, *Bedāī*, I, 28,29; *Merġīnānī*, *el-Hidāye*, I, 219, 220). Nach der Hanafi-Rechtsschule beten Personen unter diesen Umständen, indem sie für jede Gebetszeit eine rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) durchführen. Sie können mit dieser Gebetswaschung während einer Gebetszeit so viel *Fardh*- (Pflicht), *Sunnah*- (nicht obligatorisch) oder *Nafila*- (freiwillige) Gebete verrichten, wie sie möchten (*Merġīnānī el-Hidāye*, I, 219). Nach der Maliki-Rechtsschule wird die rituelle Gebetswaschung des Betroffenen nicht durch den Eintritt oder Austritt der Gebetszeit ungültig, sondern durch das Auftreten anderer Zustände, die rituelle Gebetswaschung ungültig machen (*Ibn Rūṣd*, *Bidāye*, I, 35; *Desūkī*, *Hāṣiye*, I,114-118). Wenn der Zustand des Reinheitsverlustes (*Udhr/Özür*) den Beeinträchtigten in ernsthafte Bedrängnis bringt, sodass er erhebliche Schwierigkeiten bei der Durchführung seiner rituellen Gebetswaschung erlebt, so kann er die Meinung der Maliki-Rechtsschule nachahmend praktizieren.

72. Wie ist die Situation eines Menschen zu bewerten, der aufgrund einer Dickdarmoperation inkontinent geworden ist?

Wenn auf die Kleidung einer beeinträchtigten Person Blut, Eiter, Urin, Kot, Wundflüssigkeit oder ähnliche Verschmutzungen gelangen, wird ihr rituelles Gebet nicht beeinträchtigt, solange ihr Zustand der Beeinträchtigung (*Udhr/Özür*) andauert. Denn solange ihr Zustand der Beeinträchtigung andauert, ist es ihr nicht möglich, sich vor Reinheitsverlust zu schützen (*Ibn Ābidīn*, *Reddū'l-muhtār*, I, 506-507).

Wer eine Dickdarmoperation hatte und unter andauernder Inkontinenz leidet oder eine ganze Gebetszeit lang ununterbrochen inkontinent war und dieser Zustand sich in jeder weiteren Gebetszeit mindestens einmal wiederholt, so wird dieser als eine beeinträchtigte Person im Zustand des andauernden Reinheitsverlustes gewertet. Nach der Hanafi-Rechtsschule verrichten diese Personen ihre rituellen Gebete, indem sie für jede Gebetszeit einmal die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) durchführen. Mit dieser Gebetswaschung können sie innerhalb einer Gebetszeit so viele *Fardh*- (Pflicht) und *Nafila* (freiwillige) Gebete verrichten, wie sie möchten (*Merġīnānī el-Hidāye*, I, 219).

Nach der Maliki-Rechtsschule wird die rituelle Gebetswaschung des Betroffenen nicht durch den Eintritt oder Austritt der Gebetszeit ungültig, sondern durch das Auftreten anderer Zustände, die rituelle Gebetswaschung ungültig machen (İbn Rüşd, *Bidāye*, I, 35; Desûkî, *Hâşiye*, I, 114-118). Wenn der Zustand des Reinheitsverlustes (*Udhr/Özür*) den Beeinträchtigten in ernsthafte Bedrängnis bringt, sodass er erhebliche Schwierigkeiten bei der Durchführung seiner rituellen Gebetswaschung erlebt, so kann er die Meinung der Maliki-Rechtsschule nachahmend praktizieren.

73. Wird die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) durch die Blutung der Hämorrhoiden ungültig?

Da nach der Hanafi-Rechtsschule durch die Blutung der Hämorrhoiden oder sonstige Blutungen aus anderen Körperteilen, die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) ungültig wird, können Personen, deren Blutung andauert, von den zugesprochenen Erleichterungen für beeinträchtigte Personen im Zustand des andauernden Reinheitsverlustes (*Udhr/Özür*) profitieren. Allerdings machen Blutungen, die zwar auftreten, aber nicht über die Wundaustrittsstelle überragen, die rituelle Gebetswaschung nicht ungültig (Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 49-50). Nach den Schafi- und Maliki-Rechtsschulen hingegen machen Blutungen, unabhängig von ihrer Menge und Beschaffenheit, die rituelle Gebetswaschung nicht ungültig (İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I, 247).

74. Wie sollte eine Person, bei der eine Kolostomie (chirurgisch angelegte künstlicher Ausgang des Dickdarms durch die Bauchdecke) durchgeführt wurde, bezüglich der rituellen Gebetswaschung (*Wudhu*) handeln?

Bei einer Kolostomie werden die Exkremamente unkontrolliert direkt in einen Beutel entleert, der an der Bauchdecke angebracht ist. Patienten, die sich in dieser Situation befinden, gelten als Personen im Zustand des andauernden Reinheitsverlustes (*Udhr/Özür*) und können bei ihrer *Ibadah* (Glaubenspraxis) von den Erleichterungen profitieren, die den beeinträchtigten Personen im Zustand des andauernden Reinheitsverlustes zugesprochen werden. Hierbei unterscheidet sich ihr Zustand von anderen Personen nur durch ihren andauernden Reinheitsverlust, bei allen anderen ihrer religiösen Pflichten müssen sie so handeln, wie alle anderen Personen, ohne eine Beeinträchtigung.

Nach der Hanafi-Rechtsschule muss der Beeinträchtigte für jede Gebetszeit eine rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) durchführen. Denn unser Prophet (s.a.w.) hat einer Frau, die im Zustand des andauernden Reinheitsverlustes war, aufgetragen, so zu handeln (Buhari, *Vudû´*, 63).

Eine betroffene Person wird annehmen, dass ihr Zustand der Beeinträchtigung (*Udhr/Özür*), ihre rituelle Gebetswaschung nicht beeinträchtigen wird; so kann sie mit einer Gebetswaschung innerhalb einer Gebetszeit alle ihre *Fardh*- (Pflicht), *Wadschib*- (verbindlich), *Sunnah*- (nicht obligatorisch), und *Nafila* (freiwilligen) und verpassten rituellen Gebete verrichten, so viele sie möchte; sie kann an Freitags- und Festtagsgebeten teilnehmen, die Kaaba umrunden und den heiligen Koran berühren; solange keine weiteren Vorkommnisse auftreten, die ihre rituelle Gebetswaschung ungültig machen (Merginani, *el-Hidaye*, I, 219-220). Allerdings verliert ihre rituelle Gebetswaschung die Gültigkeit, sobald die Gebetszeit verstreicht. Deshalb muss sie für die neue Gebetszeit erneut rituelle Gebetswaschung durchführen.

Die rituelle Gebetswaschung des Beeinträchtigten wird – außer dem Reinheitsverlust, der sein Zustand der Beeinträchtigung verursacht – durch andere Dinge ungültig, die rituelle Gebetswaschung sonst auch ungültig machen (*Kâsânî*, *Bedâi*, I, 28). Zum Beispiel wird bei einer Person, die unter Urin-Austritt leidet und deshalb als ein Beeinträchtigter gewertet wird, die rituelle Gebetswaschung ungültig, wenn bei ihr zu dieser Beeinträchtigung noch Nasenblutung oder Blähungen hinzukommen.

Nach Imam Schafi (*r.a.*) sollte die betroffene Person, während dieses Zustandes, für alle *Fardh*-Gebete innerhalb einer Gebetszeit eigens eine rituelle Gebetswaschung durchführen. Denn ihre rituelle Gebetswaschung hätte nach Ende des *Fardh*-Gebets die Gültigkeit verloren. Mit dieser rituellen Gebetswaschung kann sie aber so viele freiwillige (*Nafila*) Gebete verrichten, wie sie möchte (*Şîrbînî*, *Muğni'l-muhtâc*, I, 175).

Nach der Maliki-Rechtsschule wird die rituelle Gebetswaschung des Betroffenen nicht durch den Eintritt oder Austritt der Gebetszeit ungültig, sondern durch das Auftreten anderer Zustände, die rituelle Gebetswaschung ungültig machen (*İbn Rüşd*, *Bidâye*, I, 35; *Desûkî*, *Hâşîye*, I, 114-118). Wenn der Zustand des Reinheitsverlustes den Beeinträchtigten in ernsthafte Bedrängnis bringt, sodass er erhebliche Schwierigkeiten bei der Durchführung seiner rituellen Gebetswaschung erlebt, so kann er die Meinung der Maliki-Rechtsschule nachahmend praktizieren.

Hier muss hinzugefügt werden, dass das rituelle Gebet einer beeinträchtigten Person nicht ungültig wird, wenn wegen der Beeinträchtigung Blut, Eiter, Urin, Wundflüssigkeit oder Ähnliches auf die Kleidung gelangt, solange der Zustand der Beeinträchtigung andauert. Bei dieser Bestimmung spielt es keine Rolle, welche Menge die austretende Verschmutzung (*Nadschasah*) hat. Denn es ist dem Betroffenen nicht möglich, sich vor dieser Beeinträchtigung zu schützen, solange sein Zustand andauert. Jedoch muss die Unreinheit beseitigt werden, wenn mit bestimmten Maßnahmen verhindert werden kann, dass diese Verschmutzungen erneut auf die Kleidung oder an den Körper gelangen (Ibn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, I, 506-507).

75. Kann jemand im Zustand des andauernden Reinheitsverlustes (*Udhr/Özür*) das Gebet in der Gemeinschaft (*Dschama'a*) anleiten?

Ein Beeinträchtigter, der sich hinsichtlich der rituellen Gebetswaschung (*Wudhu*) im Zustand des andauernden Reinheitsverlustes (*Udhr/Özür*) befindet, kann andere Personen, die ebenfalls beeinträchtigt sind, als Iman im rituellen Gebet anleiten.

Aber diese Person kann für Menschen, ohne eine Beeinträchtigung kein Imam sein. Denn der Status des Imams darf nicht niedriger sein als der Status der Gemeinschaft (Merġinânî, el-Hidâye, I, 374,375; Ibn Kudâme, el-Muġnî, III, 11 vd.). Nach der Schafi-Rechtsschule hingegen können sich Menschen ohne eine Beeinträchtigung während des rituellen Gebets von einer Person mit Beeinträchtigung anleiten lassen (Şirbînî, Muġnî'l-muhtâc, I, 367).

MASH

(Das Überstreichen eines Körperteils mit feuchten Händen)

76. Wie wird „Mash“ (das Überstreichen mit feuchten Händen) über „Mest“ (Überschuhe oder lederne Füßlinge) durchgeführt und wie sind die diesbezüglichen Bedingungen?

Als „Mest“ werden schuhähnliche, lederne Füßlinge bezeichnet, die die Füße einschließlich der Fußknöchel bedecken.

Folgende Bedingungen sind notwendig, damit *Mash* (das Überstreichen mit feuchten Händen) über die *Mest* zulässig wird:

- a. Dass die *Mest* erst nach einer Gebetswaschung angezogen werden dürfen, wobei die Füße gewaschen wurden.

Gebetswaschung ganz normal waschen, bevor sie die *Mest* wieder anzieht.

Wenn die Frist für *Mest* abgelaufen ist und die Person schon gültige Gebetswaschung hat, reicht es aus, wenn sie nur die *Mest* auszieht und nur die Füße wäscht; wenn sie aber keine gültige Gebetswaschung hat, so muss sie eine erneute rituelle Gebetswaschung durchführen, wobei sie auch die Füße waschen muss (Kâsânî, Bedâiu's-sanâî, I,9).

77. Ist es notwendig, über die „Mest“ (Leder-Füßlinge), die mit gültiger ritueller Gebetswaschung (Wudhu) angezogen wurden, erneut „Mash“ (Überstreichen mit feuchten Händen) durchzuführen?

Wenn die *Mest* (lederne Füßlinge) nach dem Waschen der Füße zur rituellen Gebetswaschung (*Wudhu*) angezogen wurden, ist es bis zur nächsten Gebetswaschung nicht erforderlich, über diese erneut *Mash* (Überstreichen mit feuchten Händen) durchzuführen. Wenn aber die Gebetswaschung ungültig geworden ist, muss während der nächsten Gebetswaschung über die *Mest* *Mash* durchgeführt werden (Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 90-91).

78. Darf auf nackte Füße, anstatt sie zu waschen, „Mash“ (Überstreichen mit feuchten Händen) durchgeführt werden?

Über die rituelle Gebetsreinigung (*Wudhu*) wird im heiligen Koran verkündet: „*Oh ihr, die ihr glaubt! Wenn ihr zum Gebet hintretet, so wascht euer Gesicht und eure Hände bis zu den Ellbogen und wischt über euren Kopf und (wascht) eure Füße bis zu den Knöcheln [...]*“ (al-Maida, 5/6).

Alle Rechtsschulen der *Ahl al-Sunnah* (Gelehrte der sunnitischen Auslegung des Islam) sind sich einig, dass die, in diesen Versen verkündeten Waschungen, das Waschen des Gesichts, der Unterarme, einschließlich der Ellenbogen und der Füße, einschließlich der Fußknöchel, *Fardh* (absolut Pflicht) ist. Es gibt authentische Überlieferungen (İbn Rüşd, Bidâye, I, 15-16) (Buhârî, Vudû 7, 24, 28, 38, 39, 41, 42; Müslim, Tahâret, 3, 4, 18; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, XI, 558, 672; siehe auch. Kettânî, Nazmu'l-mütenâsir, s. 59), die belegen, dass unser Prophet (s.a.w.) und seine Gefährten während der Gebetswaschung ihre Füße gewaschen haben, was ein klarer Beweis dafür ist, dass das Waschen der Füße *Fardh* ist. Zudem sagte unser Prophet (s.a.w.) als er Personen sah, die während der rituellen Gebetswaschung ihre Füße wie bei *Mash* (Überstreichen mit feuchten Händen) anfeuchteten, ohne

dass ihre Ferse richtig mit Wasser in Kontakt kamen: **„Wehe denen, deren Ferse im Feuer brennen werden!“** (Buhârî, Vudû 27, 29; Müslim, Tahâret, 25-30). Auch dass unser Prophet (s.a.w.) jemanden, der zu ihm kam, an dessen Fuß nach der Gebetswaschung noch eine trockene Stelle zu sehen war, aufforderte: **„Kehre zurück und vervollständige deine Wudhu“** (Muslim, Tahâret, 31; Ebu Davud, Tahare, 67; Ibn M, Tahara, 139), beweist, dass das Waschen der Füße, während der rituellen Gebetswaschung *Fardh* ist.

Gemäß diesem Vers und den *Ahadithen* (überlieferte Verkündungen) halten die Gelehrte, die Durchführung der *Mash* über die nackten Füße, anstatt sie zu waschen, für nicht zulässig.

79. Ist es möglich, über die Strümpfe „Mash“ (Überstreichen mit feuchten Händen) durchzuführen, die über die „Mest“ (lederne Füllinge) angezogen wurden?

Wenn die Strümpfe, die über die *Mest* angezogen wurden, so dünn sind, dass sie die Feuchtigkeit des Wassers auf die *Mest* durchlassen, ist die *Mash* über die Strümpfe zulässig. Sollte aber die Feuchtigkeit nicht auf die *Mest* gelangen, so wird *Mash* nicht gültig (Merġinânî, el-Hidâye, I, 201; Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 92, 93).

80. Darf über die Stiefel oder Boots „Mash“ (Überstreichen mit feuchten Händen) durchgeführt werden?

Boots, Stiefel und Halbstiefel, die – wie die „*Mest*“ (lederne Füllinge) auch – die Füße einschließlich der Sprunggelenke/Knöchel bedecken, werden als *Mest* gewertet. Demnach kann jemand, der seine Stiefel oder Boots, die er mit gültiger Gebetswaschung (*Wudhu*) angezogen hatte, (bei der nächsten Gebetswaschung) auch *Mash* über diese durchführen und auch mit ihnen beten, ohne diese vorher auszuziehen. Wenn sich jedoch auf oder unter den Stiefeln oder den Halbstiefeln Schmutz befindet, der das rituelle Gebet beeinträchtigen könnte, so muss dieser gereinigt werden (Merġinânî, el-Hidâye, I, 201, 202; Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 92, 93).

81. Darf über die Stützstrümpfe „Mash“ (Überstreichen mit feuchten Händen) durchgeführt werden?

Spezielle Strümpfe zur Behandlung von Krampfadern werden wie ein Verband auf Knochenbrüchen oder bei Verstauchungen gewertet. Über diese Fraktur-Bandagen kann *Mash* (Überstreichen mit feuchten Händen)

durchgeführt werden (Ibn Mace, Tahâret, 134; Kasanî, Bedâi, I, 13-14; Ibn Abidin, Reddu'l-muhtâr, I, 468). Deshalb spricht nichts dagegen, über die Stützstrümpfen *Mash* durchzuführen. Wenn aber Stützstrümpfe benutzt werden, die ein Teil des Fußes, der gewaschen werden muss, nicht bedecken, so müssen diese unbedeckten Bereiche gewaschen werden.

82. **Darf über den Strümpfen „Mash“ (Überstreichen mit feuchten Händen) durchgeführt werden?**

Die islamischen Gelehrten sind sich einig darüber, dass die *Mash*-Methode (Überstreichen mit feuchten Händen), während der rituellen Gebetswaschung (*Wudhu*) über harte und widerstandsfähige Materialien wie Leder oder ähnliche, die an die Füße angezogen werden, mit der *Sunnah* (Religionspraxis) unseres Propheten (s.a.w.) (Buhârî, Vudû 35, 48; Müslim, Tahâret, 72, 73; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, I, 248, 249) belegt ist.

Es gibt jedoch Meinungsunterschiede bezüglich des *Mash* auf Strümpfe. Diese Meinungsunterschiede resultieren in erster Linie aus der Unsicherheit der Authentizität der Überlieferungen, wonach der Gesandte Allahs (s.a.w.) *Mash* über Strümpfe und Schuhe gemacht haben soll. Auch wurden unterschiedliche Ansichten über die Beschaffenheit der Strümpfe unseres Propheten (s.a.w.) geäußert (Ibn Rushd, Bidâye, I, 19-20).

Nach der bevorzugten Meinung der Hanafi-Rechtsschule ist es zulässig, über Strümpfe *Mash* durchzuführen, wenn sie die folgenden Bedingungen erfüllen:

- a) Sie müssen so haltbar sein, dass sie bei einer normalen Gehgeschwindigkeit eine Strecke von ca. 5 km (mindesten 1 *Farsah* = 3 km) oder mehr aushalten können.
- b) Sie sollten stark genug sein, dass sie angezogen, ohne Schnürsenkel getragen werden können.
- c) Sie müssen die Füße einschließlich der Knöchel/Sprunggelenke bedecken.
- d) Sie sollten kein Wasser aufsaugen und es an die Füße durchlassen.
- e) Sie müssen so dick sein, dass die Füße nicht durchscheinen.
- f) Jeder einzelne *Mest* darf keine Löcher oder Risse haben, die dreimal so breit sind wie der kleine Zeh (Mergînânî, el-Hidâye, I, 201-202; Mehmed Zihni, Ni'met-i İslam, s.132,133).

83. Wenn während der gültigen rituellen Gebetswaschung (*Wudhu*) die „*Mest*“ (lederne Füßlinge) aus- und angezogen werden, macht dies die Gebetswaschung ungültig?

Wenn jemand die *Mest* (lederne Füßlinge) nach dem Waschen der Füße, nach der rituellen Gebetswaschung (*Wudhu*) angezogen hat, so macht das Aus- und Anziehen der *Mest* die Gebetswaschung nicht ungültig, solange die Gültigkeit der Gebetswaschung selbst andauert.

Wenn er aber die Gebetswaschung mit *Mash* (Überstreichen mit feuchten Händen) über die *Mest* durchgeführt hatte, wird beim Ausziehen der *Mest* nur die *Mash* ungültig. In diesem Fall besteht die rituelle Gebetswaschung weiterhin, wenn er nur die Füße wäscht und die *Mest* wieder anzieht (Merġināni, el-Hidāye, I, 198,199; Mevsilī, el-İhtiyār, I, 90, 95).

84. Wie führt eine Person, die einen Verband, Gips oder eine Wunde an einem Körperteil hat, die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) durch?

Wenn das Waschen eines gebrochenen oder verletzten Körperteils, der Wunde oder der Verletzung Schaden zufügen könnte oder die Heilung sich verzögern könnte, so wird während der rituellen Gebetswaschung (*Wudhu*) oder bei der rituellen Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) über den Gips, oder über die Mullbinde, oder über einen Verband aus Watte ein Mal mit feuchter Hand überstrichen (*Mash*). Die Durchführung der *Mash*-Methode über einen Verband ist durch die *Sunnah* (Religionspraxis) unseres Propheten (s.a.w.) belegt.

Ali (r.a.) überlieferte: „*Eines meiner Handgelenke war gebrochen. Ich habe den Propheten (s.a.w.) gefragt und er befahl mir, Mash über den Verband durchzuführen*“ (İbn Mâce, Tahâret, 134).

Im Falle, dass sich aufgrund einer Fraktur oder einer Wunde an einem Körperteil ein Verband befindet und die Durchführung der rituellen Gebetswaschung oder der rituellen Ganzkörperwaschung der Wunde keinen Schaden zufügt, so wird dieser Verband aufgelöst, die Wunde darunter gereinigt und *Mash* darüber durchgeführt. Wenn aber das Lösen des Verbandes nachteilig sein sollte, so wird er nicht aufgelöst, sondern nur *Mash* über den Verband durchgeführt. Das einmalige *Mash* über den Verband ist ausreichend. Mit diesem *Mash* gilt dieser Körperteil als rituell gereinigt.

Sowie das Anlegen des Verbandes, ohne eine gültige rituelle Gebetswaschung oder ohne gültige Ganzkörperwaschung, der *Mash* nicht

hinderlich ist, so ist auch die Gültigkeit für das Anwenden der *Mash*-Methode nicht begrenzt; bis zur Heilung der Wunde oder der Fraktur kann über dem gleichen Verband *Mash* durchgeführt werden. Wenn eine *Mash* der Wunde/Fraktur schaden könnte, so kann auch auf *Mash* verzichtet werden (Kasani, Bedai, I, 13.14.).

Wenn der Verband ausgewechselt wird oder der Verband abgefallen ist, nachdem bei der rituellen Gebetswaschung *Mash* über diesen durchgeführt wurde, so wird *Mash* nicht ungültig und muss auch nicht wiederholt werden. Sollte aber die Wunde verheilt sein, so wird *Mash* ungültig, egal ob der Verband entfernt wird oder nicht.

Wenn der Verband oder der Gips die Mehrheit der bei rituellen Gebetswaschung oder der rituellen Ganzkörperwaschung zu waschenden Gliedmaßen verdeckt, so wird stattdessen *Tayammum* (rituelle Trockenreinigung) durchgeführt (İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, I, 217, 434, 470 vd).

Im Vers: „[...] **Und falls ihr durch Samen befleckt (Dschanabah) seid, so reinigt euch. Und wenn ihr krank oder auf einer Reise seid oder einer von euch kommt vom Austreten (Toilette) oder ihr habt eine Frau (sexuell) berührt und findet kein Wasser, so nehmt saubere Erde und wischt euch das Gesicht und die Hände damit ab [...]**“ (al-Maida,5/6), wird verkündet, dass in solchen Fällen *Tayammum* durchgeführt werden kann.

85. Wie lange ist die Dauer für „Mash“ (Überstreichen mit feuchten Händen) über die „Mest“ (lederne Fûßlinge) bei Personen mit Beeinträchtigung (Udhr/Özür)?

Für beeinträchtigte Personen, die im Zustand des anhaltenden Reinheitsverlustes (*Udhr/Özür*) sind, beträgt die Dauer für *Mash* (Überstreichen mit feuchten Händen) über die *Mest* (lederne Fûßlinge) genau solange wie für Personen, ohne Beeinträchtigung; für Ansässige 24 Stunden, für Reisende 72 Stunden (Kâsânî, Bedâi', I, 9; İbn Âbidîn, Reddü'l-Muhtâr, I, 453, 454).

GHUSL (DIE RITUELLE GANZKÖRPERWASCHUNG)

86. Wie wird die rituelle Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) gemäß der *Sunnah* durchgeführt?

Die rituelle Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) beschreibt eine religiöse Reinigung, die durchgeführt werden muss, um sich von rituellen Unreinheiten, wie vom *Dschanabah*-Zustand, nach Ende der Regelblutung oder der Wochenbettblutung, zu reinigen. Im heiligen Koran wird verkündet: „[...] **Und falls ihr durch Samen befleckt seid (*Dschanabah*), so reinigt euch [...]**“ (an-Nisa, 4/43; al-Maida, 5/6). Auch in der *Sunnah* (Religionspraxis) unseres Propheten (s.a.w.) wird nach Ejakulat-Ausstoß im Schlaf (*Ihtilam*/Pollution), nach dem Geschlechtsverkehr oder nach Ende der Menstruation oder des Wochenbettflusses eine rituelle Ganzkörperwaschung befohlen (Buhârî, Gusül, 22, 28; Muslim, Hayiz, 87, 88; Abu Dâvûd, Taharet 127).

Die rituelle Ganzkörperwaschung wird durchgeführt, indem zunächst das Wasser in den Mund gefüllt und bis in den Rachen ausgespült wird, anschließend wird auch in die Nase Wasser gezogen und ausgespült, schließlich wird der gesamte Körper vollständig gewaschen, sodass keine trockene Stelle bleibt.

Die hier aufgezählten Ausübungen sind nach der Hanafi-Rechtsschule *Fardh* (Pflicht) der rituellen Ganzkörperwaschung. Sollte eines davon nicht durchgeführt werden, wird die rituelle Ganzkörperwaschung ungültig. Neben diesen *Fardh* gibt es auch die *Sunnah* (nicht obligatorische Bestandteile) der Ganzkörperwaschung. Die rituelle Ganzkörperwaschung wird mit Erfüllung ihrer *Sunnah*, folgendermaßen durchgeführt:

Wer die rituelle Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) durchführen möchte, spricht zunächst die Absichtsbekundung (*Niyyah*) aus und sagt die „*Basmala*“ (Eröffnungsformel) auf. Dann wäscht er sich die Hände und beseitigt (falls vorhanden) *Nadschasah* (grobe Verschmutzungen) vom Körper. Anschließend wäscht er sich den Intimbereich. Danach nimmt er mit der rechten Hand drei Mal Wasser in den Mund und spült ihn gründlich aus. Dann führt er mit der rechten Hand drei Mal Wasser in die Nase ein, spült aus und reinigt sie; anschließend führt er die Waschung wie bei einer rituellen Gebetswaschung (*Wudhu*) fort. Zum Schluss wäscht er den gesamten Körper vollständig und gründlich. Wenn sich Wasser auf dem Boden des Waschbereichs ansammelt, wäscht er seine Füße als Letztes und beendet seine rituelle Ganzkörperwaschung.

87. Was ist das Maß an Wasser, das eine fastende Person bei der rituellen Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) in die Nase und in den Mund einführen muss?

Es ist *Fardh* (Pflicht), bei der rituellen Gebetswaschung (*Ghusl*) Wasser in den Mund und in die Nase einzuführen. Es ist *Sunnah* (Religionspraxis unseres Propheten s.a.w), das in den Mund aufgenommene Wasser bis in den Rachen hinein zu verteilen und ihn gründlich auszuspülen, ebenso das in die Nase aufgenommene Wasser richtig hochzuziehen.

Diese Rechtsprechung gilt für Personen, die nicht fasten. Da das Wasser durch den Rachen oder über die Nasenwege in den Körper gelangen kann, wäre dies für fastende Personen nicht zulässig. Wenn sie Wasser in ihren Mund und ihre Nase führen, übertreiben sie es nicht und nehmen die Waschung so vor, wie sie es während der rituellen Gebetswaschung (*Wudhu*) vornehmen (İbn Âbidîn, Reddû'l-Muhtâr, I, 237, 291).

88. Ist die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) oder die rituelle Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) gültig, wenn die *Basmala* (Eröffnungsformel) und die Absichtsbekundung (*Niyyah*) vergessen wurden?

Es ist *Sunnah* (unverbindlich) zu Beginn der rituellen Gebetswaschung (*Wudhu*) und der rituellen Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) die *Basmala* (Eröffnungsformel) und die Absichtsbekundung (*Niyyah*) aufzusagen ((Merğînânî, el-Hidâye, I, 98,103). Demnach sind die rituelle Gebetswaschung und die rituelle Ganzkörperwaschung auch ohne die *Basmala* und die Absichtsbekundung gültig. Allerdings verhindert das Vergessen der *Basmala* und der Absichtsbekundung vor Beginn der rituellen Gebetswaschung und der rituellen Ganzkörperwaschung dazu, aus der Belohnung (*Sawab*) der *Sunnah* profitieren zu können.

Nach der Schafi-Rechtsschule ist die Absichtsbekundung vor der rituellen Gebetswaschung und der rituellen Ganzkörperwaschung ein *Fardh*, während die *Basmala* vor Beginn der rituellen Ganzkörperwaschung eine *Sunnah* ist (Şirbînî, Muğnî'l-muhtâc, I, 85-86, 125; Erdebilî, el-Envâr, I, 31-39).

89. Macht es etwas aus, wenn während der rituellen Gebetswaschung (*Wudhu*) oder der rituellen Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) geredet wird?

Das Sprechen während der rituellen Gebetswaschung (*Wudhu*) oder der rituellen Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) beeinträchtigt nicht deren Gültigkeit. Aber wenn keine Notwendigkeit besteht, sollte währenddessen nicht gesprochen werden.

Jemand, der mit der rituellen Gebetswaschung oder der rituellen Ganzkörperwaschung beginnt, sollte sich auf seine *Ibadah* (Gottesdienst) konzentrieren und sich soweit wie möglich von weltlichen Ablenkungen, Gedanken und Gefühlen befreien (Şürünbülali, Merakı , L-felah, i, S. 44).

90. Ist es notwendig, dass bei der rituellen Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) das Wasser in die Ohringlöcher gelangt?

Es ist nicht *Fardh* (Plicht), Körperteile, deren Waschung schwierig und problematisch ist, wie die Augen und geschlossene Ohringlöcher, zu waschen (İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, I, 285-286). Während der Ganzkörperwaschung müssen die Ohringe und der eng anliegende Ring bewegt werden. Es ist nicht nötig, sich hierbei der Irreführung/Einflüsterung (*Waswas/Vesvese*) hinzugeben und zu übertreiben. Das Einreiben der Ohringlöcher reicht aus, damit die Ganzkörperwaschung gültig wird (İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, I, 288-289).

91. Erfordert *Ihtilam* (die Pollution/nächtlicher Samenerguss) die rituelle Ganzkörperreinigung (*Ghusl*)?

Wenn jemand im Schlaf erotisch geträumt hat, aber nach dem Aufwachen sich an der Kleidung oder auf der Bettwäsche keine Feuchtigkeit befindet, ist eine rituelle Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) nicht nötig (İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, I, 302). Aber wenn sich nach dem Aufwachen an seiner Kleidung oder auf seiner Bettwäsche Feuchtigkeit befindet, so muss er eine rituelle Ganzkörperwaschung machen, auch wenn er sich nicht an seinen Traum erinnern kann (Ebû Dâvûd, Tahâret, 96; Tirmizî, Tahâret, 82).

Aischa (r.a.) überlieferte: „**Der Gesandte Allahs (s.a.w.) wurde gefragt: ‚Wenn jemand nach dem Aufwachen Nässe auf seiner Kleidung bemerkt aber sich nicht an seinen Traum erinnern kann, (sollte er sich waschen?).‘ Er antwortete: Ja, er soll sich waschen!‘ Danach wurde er gefragt, wie es um denjenigen steht, der sich an seinen Traum erinnern**

kann, aber keine Nässe bemerkt. Er antwortete: ‚Er brauchte keine rituelle Ganzkörperwaschung durchzuführen.‘ Umm Sulaym (r.a.) fragte: ‚Wenn eine Frau eine Nässe bemerkt, soll die Frau auch eine rituelle Ganzkörperwaschung durchführen?‘ Er antwortete: Ja! Frauen sind wie Männer“ (Ebû Dâvûd, Tahâret, 96; Tirmizî, Tahâret 82).

Wieder überlieferte Aischa (r.a.): „Umm Sulaym (r.a.) hat den Gesandten Allahs (s.a.w.) gefragt, ob eine Frau, die im Traum das Träumt, was ein Mann auch träumt, eine rituelle Ganzkörperwaschung durchführen muss. Der Gesandte Allahs (s.a.w.) antwortete: Ja! Wenn sie Nässe bemerkt“ (Müslim, Hayız, 33; Ebû Dâvûd, Tahâret, 97; Nesâî, Tahâret, 135).

Demnach müssen Frauen, wie Männer auch, nach einem erotischen Traum eine rituelle Ganzkörperwaschung durchführen, wenn sie Nässe auf ihrer Wäsche bemerken.

92. Erfordert die Entbindung durch einen Kaiserschnitt die rituelle Ganzkörperwaschung (*Ghusl*)?

Ein Kind durch einen Kaiserschnitt auf die Welt zu bringen, wird hinsichtlich der (*Nifas*-) Wochenbett-Bestimmungen als eine normale Geburt gewertet. Wenn nach dem Kaiserschnitt kein Blut aus der Gebärmutter austritt, sollte die Frau bei der ersten Gelegenheit die rituelle Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) durchführen und sich von ihrem Wochenbettzustand (*Nifas*) reinigen. Wenn Blut aus der Gebärmutter kommt, muss sie erst nach Ende der Wochenbettblutung die rituelle Ganzkörperwaschung durchführen (Serahsî, el-Mebsût, III, 210; Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 60, 108).

93. Stellen Akupunktur-Bänder ein Hindernis bei der rituellen Gebetswaschung (*Wudhu*) und bei der rituellen Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) dar?

Wenn die Nadeln und Bänder, die bei einer Akupunkturbehandlung eingesetzt werden, nicht entfernt und wieder eingesetzt werden können, oder dieses eine erhebliche Schwierigkeit darstellt, so stellen diese kein Hindernis für die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) und/oder die rituelle Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) dar, solange die Behandlung andauert. In diesem Falle gelten die Bestimmungen für „*Mash*“ (Überstreichen mit der feuchten Hand) über die Bandagen.

94. Ist es erforderlich, nach der rituellen Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) erneut die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) durchzuführen?

Da die rituelle Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) auch die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) beinhaltet, ist eine erneute Gebetswaschung nicht erforderlich.

Denn *Aischa* (r.a.) überlieferte, dass der Gesandte Allahs (s.a.w.) nach der rituellen Ganzkörperwaschung keine weitere Gebetswaschung durchgeführt hat (Tirmizi, Taharet, 79). *Abdullah b. Umar* (r.a.) sagte: „*Welche Gebetswaschung wäre umfassender als die rituelle Ganzkörperwaschung*“, und machte mit dieser Aussage deutlich, dass eine rituelle Gebetswaschung nach einer Ganzkörperwaschung nicht erforderlich ist (Taberânî, el-Mu'cemü'l-Kebir, XII, 371).

95. Was muss jemand tun, der bei der rituellen Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) oder bei der rituellen Gebetswaschung (*Wudhu*) Einflüsterungen (*Waswas/Vervese*) unterliegt?

Einflüsterung (*Waswas/Vesvese*) ist der Zustand der Bedenken, Zweifel oder der Unentschlossenheit des Menschen aus verschiedenen Gründen. Diese entstehen meist hinsichtlich der Zweifel, ob die rituelle Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) oder die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) richtig durchgeführt wurde, oder ob diese vollständig gemacht wurden, oder ob diese ungültig geworden sind oder nicht.

Es ist nicht erforderlich, dass jemand, wegen Bedenken oder Zweifel die Ganzkörperwaschung oder die Gebetswaschung wiederholt. Mehr noch: So eine Person sollte solche Bedenken ignorieren (İbn Mâce, Tahâret, 48), sie sollte sich einreden, dass diese Zweifel unbegründet sind, bei Bedarf sogar psychologische Hilfe aufsuchen und außerdem als spirituelle Unterstützung die Suren *al-Felaq* und *an-Nas*, ihre Bedeutungen bedenkend aufsagen und Allah um Hilfe bitten, um sich von diesem Zustand zu befreien.

96. Macht es etwas aus, im *Dschanabah*-Zustand (rituell unrein) zu schlafen, zu essen und zu trinken?

Jemand, der im *Dschanabah*-Zustand (rituell unrein/ohne gültige Ganzkörperwaschung (*Ghusl*)) ist, darf keinen der religiösen *Ibadah* (Gottesdienste/Glaubensspraxen) wie die rituellen Gebete verrichten oder den heiligen Koran rezitieren. Daher sollte er diesen, für seine religiösen Verpflichtungen hinderlichen *Zustand*, bei der ersten Gelegenheit mit der Durchführung der rituellen Ganzkörperwaschung

(*Ghusl*) beseitigen. Dennoch darf jemand, der eigentlich eine rituelle Ganzkörperwaschung machen müsste, bei Notwendigkeit, nach dem er seinen Intimbereich gewaschen, eine rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) durchgeführt oder nur seine Hände gewaschen und seinen Mund ausgespült hat, schlafen, essen, trinken und sich mit anderen Tätigkeiten beschäftigen, mit der Bedingung, keinen der rituellen Gebete zu versäumen (Buhârî, *Gusül*, 27; Müslim, *Hayız*, 21, 22, 24).

Denn der *Dschanabah*-Zustand hindert niemanden daran, Tätigkeiten auszuüben, die keine besondere Reinigung wie die rituelle Gebetswaschung oder die rituelle Ganzkörperwaschung erfordern. Unser Prophet (s.a.w.) sagte, dass ein Muslim im *Dschanabah*-Zustand zwar rituell unrein aber nicht *Nadschis* ist (nicht als materiell unrein gilt) (Buhârî, *Gusül*, 23).

Allerdings ist es *haram* (absolut verboten) die Ganzkörperwaschung so weit hinauszuzögern, dass ein rituelles Gebet versäumt wird. Außerdem wird es als *makruh* (missbilligt) gewertet, dass jemand, ohne vorher die Hände zu waschen und den Mund auszuspülen, isst oder trinkt. Sofern keine zwingende Notwendigkeit besteht, sollte unverzüglich die Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) durchgeführt und der Körper schnell wie möglich gereinigt werden.

97. Ist eine geistig behinderte Person zur Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) verpflichtet?

Damit eine Person als religiös verantwortlich gelten kann, ist es wichtig, dass sie die Pubertät erreicht hat und in vollem Besitz ihrer geistigen Fähigkeiten ist. Jeder, der diese beiden Eigenschaften aufweist, gilt als religiös verantwortlich (*Mukallaf*). Jene, die geistig nicht gesund sind, sind nicht zu Verrichtung der rituellen Ganzkörperwaschung (*Ghusl*), rituellen Gebetswaschung (*Wudhu*) und/oder mit den rituellen Gebeten (*Salah*) verpflichtet, da sie nicht über die erforderlichen Eigenschaften verfügen (Tirmizî, *Hudûd*, 1; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, IV, 371-373).

98. Was macht eine Person im *Dschanabah*-Zustand (rituelle unrein), wenn sie kein Wasser und keinen geeigneten Ort findet, um die Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) durchzuführen?

Wenn jemand kein Wasser für die Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) findet oder überzeugt ist, dass er während der Ganzkörperwaschung in der Kälte erkranken könnte oder keinen geeigneten Ort findet, um die

Ganzkörperwaschung durchzuführen, so kann er nach einer *Tayammum* (rituelle Trockenreinigung) sein Gebet verrichten. Denn hierbei wäre eine Notlage entstanden (Merġinânî, el-Hidâye, I, 173,174; Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 82).

TAYAMMUM (Die rituelle Trockenreinigung)

99. Wie wird *Tayammum* (die rituelle Trockenreinigung) durchgeführt; was sind die Dinge, die *Tayammum* ungültig machen?

Tayammum ist eine Art der rituellen Reinigung, die durchgeführt wird, um rituelle Unreinheiten wie dem *Dschanabah*-Zustand (ohne gültige Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) zu sein) zu beseitigen oder sich aus dem Zustand ohne rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) zu sein zu befreien, wenn es kein Wasser gibt oder es keine Möglichkeit gibt, das vorhandene Wasser zu nutzen.

Dazu werden die Hände auf sauberer Erde oder erdähnlichem Material aufgelegt, um danach mit den Händen über das Gesicht und beide Unterarme zu streichen (*Mash*). Im heiligen Koran wird verkündet: „[...] **Und wenn ihr krank oder auf einer Reise seid, oder einer von euch kommt vom Austreten oder ihr habt eine Frau (sexuell) berührt und findet kein Wasser, so nehmt guten Sand und wischt euch das Gesicht und die Hände damit ab (macht *Tayammum*) [...]**“ (an-Nisa, 4/43; al-Maide, 5/6).

Derjenige, der *Tayammum* (die rituelle Trockenreinigung) durchführen will, muss seine Absicht (*Niyyah*) bekunden, wofür er (ob für rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) oder für die rituelle Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) *Tayammum* durchführen möchte. Mit gespreizten Fingern legt er seine Hände auf sauberer Erde oder erdähnlichem Material auf, fährt mit den Händen einmal über die Erde hin und zurück, hebt sie hoch und schüttelt die überschüssige Erde von den Händen ab, indem er die Hände leicht aneinander schlägt. Mit der Innenseite seiner Hände streicht er ein Mal über sein ganzes Gesicht (*Mash*). Dann legt er auf dieselbe Weise seine Hände zum zweiten Mal auf die Erde und streicht mit der Innenseite der linken Hand über seinen rechten Unterarm, einschließlich des Ellenbogens. Zum Schluss streicht er mit der Innenseite der rechten Hand über seinen linken Unterarm, einschließlich des Ellenbogens.

Alles, was die rituelle Gebetswaschung ungültig macht, macht auch *Tayammum* ungültig. Außerdem wird *Tayammum* ungültig, wenn dafür

keine Berechtigung mehr besteht. Die Gründe für *Tayammum* sind aufgehoben, wenn genug Wasser für die rituelle Gebetswaschung oder die rituelle Ganzkörperwaschung gefunden wird, die Krankheit genesen ist, die Möglichkeit besteht, das Wasser zu verwenden (Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 86).

100. In welchen Fällen wird anstelle der rituellen Gebetsreinigung (Wudhu) Tayammum (die rituelle Trockenreinigung) durchgeführt?

Tayammum (die rituelle Trockenreinigung) stellt eine Ausnahmeanwendung in besonderen Fällen dar, die anstelle der rituellen Gebetswaschung (*Wudhu*) und der Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) durchgeführt werden kann, wenn ein bestimmter Grund dafür vorliegt. Wenn für die rituelle Gebetswaschung und die Ganzkörperwaschung kein Wasser gefunden werden kann oder es keine Möglichkeit gibt, das vorhandene Wasser zu nutzen, wird anstelle beider Waschungen *Tayammum* durchgeführt.

Es gibt Verse, in denen eindeutig verkündet wird, dass *Tayammum* durchgeführt werden kann, wenn kein Wasser vorhanden ist (an-Nisa, 4/43; al-Maida, 5/6). *Ahadithe* (überlieferte Verkündungen) über *Tayammum* bestätigten den heiligen Koran, dass *Tayammum* durchgeführt werden kann, wenn kein Wasser gefunden wird. Denn als der Gesandte Allahs (s.a.w.) jemanden sah, der beiseite stand und nicht am Gebet mit der Gemeinschaft teilnahm, fragte er: „**Warum beteiligst du dich nicht an der Gemeinschaft?**“ Der Mann antwortete: „Oh Gesandter Allahs! ich bin *dschanabah* (ohne gültige Ganzkörperwaschung) geworden und es gibt kein Wasser.“ Da sagte unser Prophet (s.a.w.): „**Benutze die Erde; sie ist ausreichend für dich**“ (Buhârî, Teyemmüm, 9).

Tayammum wird in folgenden Fällen durchgeführt:

- a. Wenn nicht ausreichend Wasser für die rituelle Gebetswaschung oder die Ganzkörperwaschung vorhanden ist,
- b. Wenn Wasser vorhanden ist, aber es keine Möglichkeit besteht, an das Wasser zu gelangen,
- c. Wenn das Wasser vorhanden ist, aber Hindernisse vorhanden sind, die das Nutzen des Wassers verhindern, wie wenn das Wetter sehr kalt ist, es kein geeigneter Ort für eine Ganzkörperwaschung vorhanden ist usw.,
- d. Wenn die Verwendung des Wassers der Gesundheit schaden könnte,

- e. Wenn nach der rituellen Gebetswaschung und die Ganzkörperwaschung die Befürchtung einer Erkrankung besteht oder die Krankheit sich verschlimmern könnte, oder sich die Genesung der Krankheit dadurch verzögern würde.
- f. Wenn mehr als die Hälfte des Körpers oder der Körperteile, die bei der rituellen Gebetswaschung zu waschen sind, aufgrund Verbrennungen, Wunden oder Ähnlichem nicht gewaschen werden können.

Jemand, der an weniger als die Hälfte seiner Körperteile Verletzungen/Wunden hat, wäscht nur seine gesunden Körperteile und führt über die verletzten Körperteile *Mash* (Überstreichen mit der feuchten Hand) durch.

Nach einer Überlieferung wurde einem Verletzten im *Dschanabah*-Zustand gesagt, dass er Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) durchführen soll. Er hat sich gewaschen und ist später daran gestorben. Als die Nachricht den Gesandten Allahs (s.a.w.) erreichte, sagte er: „**Sie haben ihn getötet! Für ihn hätte Tayammum ausgereicht**“ (Ebû Dâvûd, Tahâret, 128).

101. Kann jemand, obwohl Wasser vorhanden ist, mit Tayammum (die rituelle Trockenreinigung) das rituelle Gebet verrichten, wenn er sich Sorgen macht, dass die Gebetszeit verstreicht, bis er die Gebetswaschung (Wudhu) durchgeführt hat?

Wenn die Möglichkeit besteht, die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) durchzuführen, ist es nicht zulässig, rituelle Gebete, wie das Freitagsgebet und das fünf Mal tägliche Gebet, die im Falle eines Versäumnisses nachgeholt werden könnten, aus Befürchtung, die Gebetszeit zu verpassen, mit *Tayammum* (die rituelle Trockenreinigung) zu verrichten. Denn wenn wegen der Durchführung der rituellen Gebetswaschung die Gebetszeit verstreichen sollte, kann statt des Freitagsgebets das Mittagsgebet verrichtet und das verpasste zeitliche Gebet nachgebetet werden (Merğînânî, el-Hidâye, I, 187).

Aber wenn jemand sich Sorgen macht, dass er das Totengebet oder das Festtagsgebet versäumen könnte, wenn er die rituelle Gebetswaschung durchführt, so kann er sich mit *Tayammum* an diesen Gebeten beteiligen.

Nach der bevorzugten Meinung der Maliki-Rechtsschule, kann das Gebet mit *Tayammum* verrichtet werden, wenn die Gefahr besteht, während der Durchführung der rituellen Gebetswaschung oder der rituellen

Ganzkörperwaschung (*Ghusl*), die Gebetszeit eines *Fardh*-Gebets zu verpassen, auch wenn die Möglichkeit vorhanden wäre die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) durchzuführen (Nefrâvî, el-Fevâkihü'd-Devânî, I, 239).

102. Wie verrichtet ein Gefängnisinsasse das rituelle Gebet, wenn er kein sauberes Wasser oder keine saubere Erde für *Tayammum* (die rituelle Trockenreinigung) findet?

Wenn jemand an einem Ort eingesperrt ist, an dem er weder Wasser für die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) noch saubere Erde oder erdähnliche Materialien findet, um *Tayammum* (die rituelle Trockenreinigung) durchzuführen, der sollte nach der Meinung der Hanafi-Gelehrte aus Respekt vor der Gebetszeit, die Bewegungen der Betenden nachahmen. Wenn er wieder frei ist, betet er diese Gebete nach (Kâsânî, Bedâi', I, 50; Haskefî, ed-Dürri'l-muhtâr, I, 184-185, 423). Auch nach der Schafi-Rechtsschule ist dies die bevorzugte Meinung (Nevevi, el-Mecmu', II, 323). Nach der Hanbali-Rechtsschule hingegen ist es nicht erforderlich, diese Gebete nachzuholen, da (nach ihrer Meinung) in diesem Zustand die Gebete verrichtet werden können (Ibn Kudâme, el-Muğnî, I, 328).

FRAUENSPEZIFISCHE ANGELEGENHEITEN

103. Ab wann gelten Mädchen als „religiös verpflichtet“ (*Mukallaf*), wenn diese noch keine Regelblutung haben?

Nach religiöser Bestimmung gelten Menschen, die die Geschlechtsreife erreicht haben, als *Mukallaf* (mit religiösen Pflichten verpflichtet). Mit Beginn der Menstruation/Regelblutung erreichen Mädchen ihre Geschlechtsreife, das heißt, sie gelten als heranwachsend.

Ein Mädchen, das bis zu seinem 15. Lebensjahr die Pubertät nicht erreicht hat, wird ab dem Datum der Beendigung des 15. Lebensjahres als Heranwachsende und *Mukallaf* gewertet (Mevsilî, el-İhtiyâr, II, 234-235; Tahtâvî, Hâşiye, 108; İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, IX, 226).

104. Macht der helle und geruchslose Ausfluss der Frauen, die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) ungültig?

Es gibt keine Überlieferungen von unserem Propheten (s.a.w.), ob der Ausfluss der Frauen, außer der Menstruations- und Wochenbettblutung, die rituelle Gebetsreinigung (*Wudhu*) ungültig macht oder nicht. In Quellen des islamischen Rechts (*Fiqh*) ist allerdings notiert,

dass alles, was auf zwei Arten (aus vorderem und aus hinterem Intimbereich) heraustritt, egal ob bei Männern oder bei Frauen, die rituelle Gebetsreinigung ungültig macht (Merġinânî, el-Hidâye, I,106; İbn Kudâme, el-Muġnî, I, 230; Nevevî, Ravda, II, 102; Kâsânî, Bedâi‘, I,24; İbn Cüzey, el-Kavânîn, 89).

Nach heutigem medizinischem Stand werden helle und geruchlose Ausflüsse bei gesunden Frauen (*Rutubetu’l-ferdsch*) als normal gewertet. Dieser Ausfluss kommt nicht aus der Gebärmutter, sondern mehr von unten und vermischt sich nicht mit *nadschis* (unreinen) Ausflüssen. Aus diesem Grund macht dieser, als „rein“ gewertete Ausfluss, weder die rituelle Gebetsreinigung ungültig, noch verhindert er das rituelle Gebet, wenn dieser auf die Kleidung gelangt (Kâsânî, Bedâi‘, I, 24; İbn Âbidîn, Reddû’l-muhtâr, I, 305).

105. Welche (religiösen) Handlungen dürfen Frauen während der Menstruation und des Wochenbettes nicht verrichten?

Es gibt einige spezielle Bestimmungen für Frauen, die sich während der Menstruation oder im Wochenbett-Zustand befinden. Eine Frau, die sich in einem dieser Zustände befindet ...

- a. darf kein Geschlechtsverkehr haben. Hierzu wird im heiligen Koran verkündet: „**Und sie werden dich über die Menstruation befragen. Sprich: ‚Sie ist ein Leiden.‘ Enthaltet euch daher eurer Frauen während der Menstruation und naht ihnen erst wieder, wenn sie sich gereinigt haben [...]**“ (al-Baqara, 2/222),
- b. betet und fastet nicht. Denn unser Prophet (s.a.w.) hat verkündet, dass Frauen in dieser Situation nicht fasten und nicht beten sollen (Buhârî, Hayz, 6). Die Gelehrten sind sich in dieser Angelegenheit einig. Die rituellen Gebete, die während der Menstruation und des Wochenbettes nicht verrichtet wurden, werden nicht nachgebetet. Aber das Fasten im Monat Ramadan, das in diesen Fällen versäumt wurde, wird nachgefastet. *Aischa* (r.a.) hat einer Frau, die fragte, ob eine Frau, deren Regelblutung zu Ende ist, die versäumten rituellen Gebete nachbeten muss, geantwortet: „**Der Gesandten Allahs (s.a.w.) hat uns Frauen befohlen, nach Ende unserer Regelblutung, das Fasten nachzuholen, aber die rituellen Gebete nachzubeten befahl er nicht**“ (Müslim, Hayz, 67-69),
- c. darf nicht die Kaaba umrunden (*Tawaf*). Unser Prophet (s.a.w.) sagte zu *Aischa* (r.a.), die wegen ihrer Menstruation die Befürchtung hatte, die Pflichten der Pilgerfahrt (*Hadsch*) nicht erfüllen zu

- können und deshalb weinte: „**Mache alles, was die Pilger auch tun, außer die Kaaba zu umrunden**“ (Buhârî, Hayz, 1),
- d. sie darf keine Moscheen und *Masdschid* (kleine Moscheen/Gebedsräume) betreten, wenn es nicht zwingend erforderlich ist (Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 73-74; Mevvâk, et-Tâc, I, 552; Şîrbînî, Muğni'l-muhtâc, I, 119).
- e. Bezüglich des Berührens und der Rezitation des heiligen Korans der Frauen in dieser besonderen Situation, äußerten islamische Gelehrte unterschiedliche Ansichten.

106. Darf eine Frau während ihrer Regelblutung den heiligen Koran berühren?

Nach der mehrheitlichen Meinung der Hanafi-, Schafi-, Hanbali- und Maliki-Rechtsschulen ist es nicht zulässig, dass Personen während ihrer rituellen Unreinheit (*Dschanabah*-Zustand) und der Menstruation den heiligen Koran berühren. Im Allgemeinen werden hierzu folgende Belege als Beweise vorgeführt: Der Vers: „**Dass dies gewiss ein ehrwürdiger Koran ist. (Die Urschrift ist) in einem wohlverwahrten Buch. Nur die Reinen können ihn berühren. Eine Offenbarung vom Herrn der Welten!**“ (al-Waqia, 56/77-80), der Befehl des Propheten (s.a.w.), im Schreiben an *Amr Ibn Hazm*: „**Niemand außer den Reinen darf den heiligen Koran berühren**“ (Muvatta, Kur'an, 1), und das Verbot, in dem Schreiben an einige Klans, dass jene im *Dschanabah*-Zustand und mit Regelblutung den heiligen Koran nicht berühren sollen (Serahsî, el-Mebsût, III, 152), (Aliyyü'l-kârî, Fethu Bâbi'l-'Înâye, I, 142; Mâverdî, el-Hâvî, I, 384; Râfiû, el-'Azîz, I, 293; İbn Kudâme, el-Muğni, I, 202-203; İbn Kudâme el-Makdisî, el-Kâfi, I, 135; Karâfi, ez-Zehîra, I, 378).

107. Darf eine Frau während ihrer Regelblutung den heiligen Koran rezitieren/lesen?

Nach den Hanafi-, Schafi- und Hanbali-Rechtsschulen kann eine Frau während ihrer Menstruation oder ihres Wochenbettes, genau wie jemand im *Dschanabah*-Zustand (rituell unrein) auch, den heiligen Koran nicht rezitieren/lesen. Denn unser Prophet (s.a.w.) befahl: „**Eine Frau während ihrer Menstruation und eine Person im Dschanabah-Zustand dürfen nichts aus dem heiligen Koran rezitieren**“ (Tirmizî, Tahâret, 98; İbn Mâce, Tahâret, 105). Ali (r.a.) sagte: „**Nichts hielt den Gesandten Allahs (s.a.w.) davon ab, den heiligen Koran zu rezitieren, außer wenn er im Dschanabah-Zustand war**“ (Ebû Dâvûd, Tahâret, 92; Nesâî, Tahâret, 175; İbn Mâce, Tahâret, 105; İbn Huzeyme, Sahîh, I, 104; Beyhakî, es-Sünenü'l-kübrâ, Tahâret, 98). Mit

unterschiedlichen Worten wird überliefert, dass Ali (ra.) sagte: „Der Gesandte Allahs (s.a.w.) hat uns immer aus dem Koran rezitiert, solange er nicht im unreinen Zustand war“ (Tirmizî, Tahâret, 111).

Außer diesem allgemeinen Ansatz gibt es zudem einige detaillierte Rechtsmeinungen innerhalb dieser genannten drei Rechtsschulen. Nach den Hanafi- und Schafi-Rechtsschulen können Verse verlesen werden, die als *Dhikr* (Gedenken Allahs) und als Bittgebete gelten; nach der Schafi-Rechtsschule kann der heilige Koran, ohne die Zunge zu bewegen und ohne auszusprechen, lediglich den heiligen Koran betrachtend, im Herzen oder im Gedanken verlesen werden; die Hanbali-Rechtsschule ist hingegen der Meinung, dass ohne das Lesen oder die Rezitation des heiligen Korans zu beabsichtigen, *Dhikr* wie *Basmala*, *Hamdala* oder Ähnliches verlesen werden können (Serahsî, el-Mebsût, III, 152; İbn Kudâme, el-Muğnî, I, 199-200; Şirbînî, Muğni'l-muhtâc, I, 120-121, 172).

Innerhalb der Maliki-Rechtsschule gibt es zwei unterschiedliche Meinungen (İbnü'l-Cellâb, et- Tefrîf, I, 206; Karâfî, ez-Zehîra, I, 379). Spätere Maliki-Gelehrte bevorzugten aus diesen zwei Meinungen, dass menstruierende Frauen den heiligen Koran zum Zwecke des Lernens und des Lehrens berühren und lesen können (Desûkî, Hâşiye, I, 174; Ezherî, Cevâhir, I, 32; Uleyş, Şerhu Minah, I, 175).

Damit das Erlernen und Lehren des heiligen Korans ohne Unterbrechung fortgesetzt werden kann, kann mit der Meinung der Maliki-Rechtsschule gehandelt werden.

Zudem muss hinzugefügt werden: Da es für das Erlernen und Lehren des heiligen Korans viele unterschiedliche Methoden gibt, können Frauen in diesem Zustand durch das Zuhören einer Rezitation oder von CD, DVD oder vom Band das Ohr antrainieren und die Verse in einzelne Silben aufteilend lesen und so den Schwerpunkt des Erlernens in dieser Zeit auf die Aussprache der Worte und Buchstaben (*tashih-i huruf*) legen; dies wäre eine zusätzliche/alternative Methode des Lernens. Sofern die Umsetzung dieser Methode möglich ist, könnte sie besser sein, um Vorsicht walten zu lassen, und um streitbaren Rechtsmeinungen aus dem Weg zu gehen.

108. Darf eine Frau während ihrer Menstruation und ihres Wochenbettes eine Moschee betreten?

Laut mehrheitlicher Meinung der islamischen Gelehrten ist es nicht zulässig, dass Frauen während ihrer Menstruation und ihres

Wochenbettes die Moscheen und *Masdschid* (kleinere Moscheen/Gebetsräume) betreten (Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 73-74; Mevvâk, et-Tâc, I, 552; Şîrbînî, Muğni'l-muhtâc, I, 119).

Der Zustand während der Regelblutung und des Wochenbettflusses wird in unserer Religion als „rituell unrein“ gewertet und gilt als ein Hindernis für *Ibadah* (religiöse Ausübungen). Die Moscheen hingegen sind Orte unserer *Ibadah*. Unser Prophet (s.a.w.) sagte: „**Ich betrachte es nicht als halal (nicht zulässig), dass jemand im Dschanabah-Zustand oder während der Menstruation die Moschee betritt/sich in einer Moschee aufhält**“ (Ebû Dâvûd, Tahâret, 94; İbn Huzey-me, Sahîh, II, 284). „**Die Moschee/Masdschid ist für eine Person im Dschanabah-Zustand oder während der Menstruation nicht halal**“ (İbn Mâce, Tahâra, 126).

Einige Gelehrte sehen es als zulässig an, dass eine menstruierende Frau bei Notwendigkeit, zum Beispiel um einen Gegenstand aus der Moschee zu holen, die Moschee betreten kann oder wenn das Durchqueren der Moschee den Weg abkürzen sollte, sie durch die Moschee laufen kann (İbn Kudame, el-Muğni, I, 166; Şîrbînî, Muğni'l-muhtâc, I, 119). Die Hanafi-Gelehrten hielten es auch für zulässig, dass jemand, der im *Dschanabah*-Zustand ist - mit der Bedingung, vorher *Tayammum* (rituelle Trockenreinigung) durchgeführt zu haben - bei Bedarf durch die Moschee laufen kann und sich auch darin aufhalten kann, solange es notwendig ist (Kâsânî, el-Bedâi', I, 38). Einer der Grundlagen hierzu ist, dass der Gesandte Allahs (s.a.w.) einmal *Aischa* (ra.) gebeten hatte, eine Decke in den *Masdschid* einzureichen, während sie ihre Menstruation hatte (Müslim, Hayız, 11; Ebû Dâvûd, Tahâret, 105).

Nach einer Meinung der Hanbali-Gelehrten können sich Menschen in *Dschanabah*-Zustand, sowie menstruierende Frauen und die im Wochenbettzustand, mit der Bedingung vorher eine Gebetswaschung (*Wudhu*) durchgeführt zu haben, im *Masdschid* aufhalten (Merdâvî, el-İnsâf, I, 347).

Nach Meinung der *Zahiri*-Rechtsschule kann eine menstruierende Frau die Moschee betreten und sich darin aufhalten (İbn Hazm, el-Muhallâ, V, 196). Bei Bedarf kann auch nach dieser Meinung gehandelt werden.

Diese Bestimmungen für Frauen während der Menstruation oder des Wochenbettes gelten für Orte, die von Mauern oder Ähnlichem umgeben sind, als *Masdschid* (Gebetsräume) errichtet wurden und worin „*Itikaf*“ (sich im Ramadan-Monat für *Ibadah*-Zwecke in Moschee aufzuhalten) zulässig ist. Daher wurden Orte, an denen sich Gläubige nach Begebenheit dem Imam anschließen können, wie der Hof oder die

Anbauten der Moscheen, anders bewertet als ein *Masdschid*. Nach Meinung der Hanafi-, Maliki-, und der Hanbali-Rechtsschulen unterliegen diese Orte diesbezüglich nicht den Bestimmungen einer *Masdschid* (siehe el-Mevsûatü'l-Fikhiyye, V, 224).

109. Dürfen Frauen während der Menstruation und des Wochenbettes Bittgebete aufsagen?

Frauen können während ihrer Menstruation (*Haydh*) oder im Wochenbett (*Nifas*) Bittgebete und auch Verse aufsagen, die inhaltlich als Bittgebete oder als *Dhikr* (Gedenken Allahs) gelten. Zudem können sie die *Schahadah* (Glaubensbekenntnis), „*Kalima al-Tawhid*“ (Satz des *Tawhids*), *Istigfar* (Reuebekundung), *Salawat* (Segnungswünsche für unseren Propheten (s.a.w.)) aufsagen. Sie können *Tafsir* (Koran-Deutungen) sowie *Hadith*- und *Fiqh*-Werke lesen und studieren (siehe İbn Nüceym, el-Bahr, I, 210; Aliyyü'l-kârî, Fethu bâbi'l-'inâye, I, 142; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, I, 319-320; Şirbînî, Muğnî'l-muhtâc, I, 120-121, 172.).

110. Ist es zulässig, dass Frauen während ihrer Menstruation sich bei einem Begräbnis (Leichnam) befinden und die Grabstätte besuchen?

Es ist erlaubt, dass Frauen sich bei einem Begräbnis (Leichnam) befinden, das Gesicht des Verstorbenen aufdecken und ihn anschauen und den Friedhof besuchen, egal ob sie gerade menstruieren oder nicht (İbn Nüceym, el-Bahr, II, 283; Haskefî, ed-Dürrü'l-muhtâr, I, 488).

111. Können Frauen während ihrer Menstruation die Besuchs-, Abschieds- und *Umrah*-Umrundungen bei der Kaaba durchführen?

Frauen, die während ihrer Menstruation die Weihekleidung (*Ihram*) anlegen oder ihre Menstruation bekommen, nachdem sie die Weihekleidung angelegt haben, können außer der Umrundung (*Tawaf*) der Kaaba alle Pflichten des Pilgerns erfüllen. Sie können jedoch nicht in den Umrundungsbereich (*Metaf*) eintreten und die Umrundungen durchführen. Unser Prophet (s.a.w.) sagte zu Aischa (r.a.): „**Dies ist etwas, das Allah für die Töchter Adams vorherbestimmt hat (es liegt nicht in deiner Hand). Verrichte alles, was die Pilger für die Wallfahrt auch zu tun pflegen. Aber umrunde nicht die Kaaba, solange du deine Regelblutung hast**“ (Buhârî, Hayız, 1).

Frauen, die wegen ihrer Menstruation an den Festtagen die Besuchs-Umrundung der Kaaba nicht durchführen können, können diese nach Ende ihrer Regelblutung nachholen. Für diese Verzögerung bedarf es keine Sühne-Handlung. Frauen, die nach der Besuchs-Umrundung ihre Menstruation bekommen und keine Gelegenheit finden, die Abschieds-Umrundung durchzuführen, bevor sie in ihre Länder abreisen, verzichten auf die Abschieds-Umrundung. Auch dafür bedarf es keiner Sühne-Handlung (Semerkandî, Tuhfe, II, 410, 414.)

Wenn es keine Möglichkeit gibt, solange in Mekka zu bleiben, um die Besuchs-Umrundung durchführen zu können, dürfen Frauen während ihrer Menstruation nach der Hanafi-Rechtsschule - da die *Taharah* (rituelle Reinheit) nach der Hanafi-Rechtsschule kein *Fardh* (absolut Pflicht), sondern *Wadschib* (verbindlich) ist - ihre Besuchs-Umrundung durchführen, müssen aber als Strafe/Sühne-Handlung ein „*Badana*“ (ein Kamel oder ein Rind) opfern. Wenn sie aber die Möglichkeit finden, nach Ende der Regelblutung die Besuchs-Umrundung nachzuholen, entfällt diese Strafe/Sühne-Handlung (Kâsânî, Bedâi', II, 129).

Nach der Schafi-Rechtsschule ist die Umrundung (*Tawaf*) einer Frau während der Menstruation in keiner Weise gültig. Sie muss diese am Ende ihrer Regelblutung und nach ihrer rituellen Reinigung durchführen (Nevevî, el-Mecmû', VIII, 14, 17).

Nach einigen Quellen der Hanbali- und Maliki-Rechtsschulen führt eine Frau, wenn ihre Menstruation unterbrochen ist und die Frau glaubt, dass sie zu Ende ist, die rituelle Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) durch und vollzieht ihre Besuchs-Umrundung. Wenn sie (innerhalb ihres derzeitigen Zyklus) wieder Blutung bekommen sollte, dann gilt ihre Menstruation nach einer Unterbrechung als weiter beständig. Hierfür fällt keine Sühne-Handlung an. Es wäre angemessen, dass sich eine Frau, die in solch eine Situation gerät, an die zuständigen Beauftragten wendet und entsprechend ihren Anweisungen handelt (Sahnûn, el-Müdevvene, I, 152; Hattâb, Mevâhib, I, 539; İbn Kudâme, eş-Şerhu'l-kebir, I, 346).

Bezüglich der *Umrah*-Umrundung: Da *Taharah* (rituelle Reinheit) bei der Umrundung nach der Hanafi-Rechtsschule keine *Fardh*, sondern *Wadschib* ist, wird sie, wenn sie die *Umrah*-Umrundung während ihrer Periode durchführt, als Wiedergutmachung ein „*Dam*“ (ein Schaf oder eine Ziege) opfern müssen. Wenn sie die Möglichkeit findet, die Umrundung nach ihrer rituellen Ganzkörperwaschung, am Ende ihrer Regelblutung nachzuholen, entfällt die Sühne-Handlung (Kâsânî, Bedâi', II, 129).

112. Wie sollte sich eine Frau, deren Menstruation länger als 10 Tage dauert, bei der Ausübung ihrer Gottesdienste (*Ibadah*) verhalten?

Die Anzahl der Menstruationstage ist nicht bei jeder Frau gleich. Dieser Zeitraum beträgt nach der Hanafi-Rechtsschule mindestens drei, höchstens zehn Tage.

Wenn eine Frau, deren Menstruation (*Haydh*) sonst regelmäßig verlief, über ihre normalen Regeltage hinaus weiterhin Blutungen haben sollte, so wird diese Blutung als ihre Regelblutung gewertet, solange die Gesamtdauer der Blutung keine zehn Tage überschreitet.

Aber wenn die Blutung die zehn Tage Höchstdauer überschreitet, wird die Dauer ihrer Regelblutung auf den Stand ihrer letzten Regelblutung zurückgerechnet und die Blutung über die normale Dauer ihrer Regelblutung hinaus, als „*Istihadha*“ (nichtmenstruale Blutung) gewertet. Wenn ihre Regelblutung auch im zweiten Monat zehn Tage überschreiten sollte, wird die Dauer der Periode dieser Frau auf zehn Tage geändert. Die Zeit der Reinheit/der Zyklus zwischen zwei Regelblutungen beträgt mindestens 15 Tage (Ibn Nüceym, el-Bahr, I, 120; Aliyyü'l-kârî, Fethu bâbi'l-'inâye, I, 133-134).

Wenn zum Beispiel eine Frau, deren monatliche Periode sonst sechs Tage betrug, im Folgemonat am Ende des sechsten Tages immer noch fortsetzende Blutung hat, werden die Tage, an denen die Blutung zusätzlich über die sechs Tage ihrer normalen Periode anhält, als ihre Periode-Zeit gewertet, solange die Blutung nicht die Höchstdauer von zehn Tagen überschreitet (Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 107).

Wenn jedoch dieselbe Frau am Ende ihrer sechs Tage Regelblutung weiterhin Blutung hat, und wenn diese Blutung die Höchstzeit von zehn Tagen überschreitet, zum Beispiel zwölf Tage erreicht, so gilt die monatliche Periode-Zeit dieser Frau als sechs Tage. Die in den letzten sechs Tagen bestehende Blutung, welche die sechs Tage ihrer normalen Periode bis zur Vollendung der zwölf Tage überschritten hatte, gilt als *Istihadha* (nichtmenstruale Blutung/*Udhr/Özür*) (Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 99.)

Da die Blutung über zehn Tage als *Istihadha* gewertet wird, wird diese Frau ab dem zehnten Tag der Blutung anfangen, ihre Gebete zu verrichten und zu fasten. Für die Tage der Blutung über ihre normale Periode-Zeit hinaus, muss sie ihre rituellen Gebete, die sie in der Zeit ausließ (in diesem Beispiel für 4 Tage), nachholen.

113. Wie werden die Menstruationstage einer Frau bestimmt, deren regelmäßige Periode weniger als drei Tage oder mehr als zehn Tage dauert?

Nach der Hanafi-Rechtsschule gilt eine Regelblutung, die weniger als drei Tage und mehr als zehn Tage dauert, als nichtmenstrueller Blutung (*Udhr/Özür/Beeinträchtigung*) (Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 99; İbn Nü- ceym, el-Bahr, I, 120).

Nach der Schafi-Rechtsschule hingegen beträgt die Mindestdauer der Menstruation einen Tag und die maximale Dauer fünfzehn Tage (Şirbîni, Muğnî'l-muhtâc, I, 171).

Nach Angaben der Gynäkologen und Geburtshelfer können einige Frauen regelmäßig weniger als drei Tage oder mehr als zehn Tage Regelblutung bekommen. Wenn eine Frau regelmäßig weniger als drei Tage oder mehr als zehn Tage ihre Periode hat, ist es angebracht, die Dauer ihrer Regelblutung mit weniger als drei Tagen oder bis zu fünfzehn Tagen zu bestimmen, wenn die ärztliche Untersuchung dies bestätigt.

114. Gilt eine Frau, die Menstruation verzögernde Arzneimittel verwendet und Blutungen in Form von intermittierenden Schmierblutungen hat, als eine Frau, die Regelblutungen hat?

Die Verwendung von Menstruation verzögernden Medikamenten bietet nicht immer ein eindeutiges Ergebnis. Manchmal ist es möglich, dass diese Medikamente die Blutung nicht komplett hemmen. Daher wird der Ausfluss aufgrund der verwendeten Medikamente, als Menstruationsblutung gewertet.

115. Wie ist die religiöse Beurteilung der Schmierblutungen, die vor Beginn der Menstruation auftreten? Darf währenddessen *Ibadah* (Gottesdienst) verrichtet werden?

Wenn bei einer Frau, mit einer regelmäßigen Menstruation, vor Beginn ihrer Menstruation Schmierblutungen auftreten, werden diese Schmierblutungen als ihre Regelblutung gewertet und sie gilt, ab dem Moment bis zum Ende ihrer Regelblutung, als menstruiend. Dementsprechend kann sie an den Tagen der Schmierblutungen nicht beten oder fasten. Aber wenn die Schmierblutung andauert, obwohl die 10 Tage Höchstdauer für eine Regelblutung überschritten sind, wird die Schmierblutung nicht als Menstruation gewertet, sondern als eine nichtmenstruale Blutung (*Istihadha*). Eine Frau, deren Schmierblutung länger als 10 Tage dauert, kann wie alle Beeinträchtigten (im *Udhr/*

Özür-Zustand) auch, ihre Gebetswaschung (*Wudhu*) durchführen und beten (Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 99).

Obwohl dies die gängige Beurteilung in den Quellen der islamischen Rechtsprechung (*Fiqh*) ist, ist es bekannt, dass die Schmierblutungen vor der Menstruation durch hormonelle Veränderungen verursacht werden. Wenn durch eine ärztliche Untersuchung bestätigt wird, dass diese keine menstrualen Blutungen sind, werden diese Schmierblutungen vor und nach der Periode einer Frau, die sonst eine regelmäßige Regelblutung hatte, als *Istihadha* gewertet.

116. Muss eine Frau, die ihre Regelblutung bekam, während sie im Dschanabah-Zustand war, die Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) dennoch durchführen?

Eine Frau, die im rituell unreinen (*Dschanabah*) Zustand ihre Regelblutung bekommt, noch bevor sie die rituelle Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) durchführen konnte, muss nicht sofort die rituelle Ganzkörperwaschung vornehmen; sie kann diese bis zum Ende ihrer Menstruation aufschieben (Haddâd, el-Cevhera, I, 13; İbn Nüceym, el-Bahr, I, 64.)

117. Wie ist die Regelblutung einer Frau zu beurteilen, deren Regelblutung unaufhörlich andauert?

Nach der Hanafi-Rechtsschule wird der Zustand einer Frau, die kontinuierlich menstruiert, in drei Kategorien bewertet:

1. Die menstruale Blutung eines Mädchens, die vor seiner Pubertät anfang und auch andauert, nach dem es die Pubertät erreicht hat: Diese Blutung wird mit zehn Tagen im Monat als Regelblutung gewertet; seine „sauberen Tage“ werden mit 20 Tagen festgelegt. Mit anderen Worten: Zehn Tage im Monat gelten als Menstruation, die restlichen zwanzig Tage im Monat als *Istihadha* (nichtmenstruale Blutung).
2. Eine andauernde Blutung bei einer Frau, die sonst immer eine geregelte Regelblutung hatte und die ihre vorherige Menstruation nachverfolgen kann (*Mu'tada*). Sie wird die Dauer ihrer vorherigen Regelblutung als die Dauer ihrer aktuellen Periode, und ihren vorherigen Zyklus als Grundlage für ihren aktuellen Zyklus nehmen. Das heißt, wenn ihre vorherige Menstruation fünf Tage und ihr Zyklus zwanzig Tage andauerte, wird sie nach diesem Muster weiter rechnen.

Dementsprechend werden fünf Tage in jedem Monat als ihre Periode und zwanzig Tage als Zyklus gewertet.

3. Eine andauernde Blutung bei einer Frau, die sonst immer eine geregelte Regelblutung hatte und die ihre vorherige Menstruation nicht mehr nachverfolgen kann (*Mutahayyira*).

Über so eine Frau kann nicht mit Sicherheit geurteilt werden, wann sie menstruiert oder nicht. Sie muss, was die religiösen Bestimmungen angeht, vorsichtig handeln. Das heißt, sie kann keine Moschee betreten, den heiligen Koran nicht lesen, keinen Geschlechtsverkehr haben. Sie muss für jede Gebetszeit eine Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) durchführen und so ihr rituelles Gebet verrichten (Zeylai, Tebyin, I, 62-63).

Auch in der Schafi-Rechtsschule ist die berühmte Rechtsprechung über eine *Mutahayyira* in dieser Form (Şirbinî, Muğni'l-muhtâc, I, 181).

Nach der Maliki-Rechtsschule gilt: Wenn eine Frau – im *Mutahayyira*-Zustand - aus Veränderungen der Blutung, wie des Geruchs, der Farbe, der Festigkeit oder des Schmerzempfindens, die Regelblutung unterscheiden kann, dann gilt diese Blutung als ihre Regelblutung (*Haydh*). Daher werden diese Tage als die Dauer ihrer Periode und die restlichen Tage als *Istihadha* gewertet (Desuki, Hasiye, I, 171).

Nach der Hanbali-Rechtsschule gilt: Wenn eine *Mutahayyira* sich nicht mehr sowohl an die Zeit ihrer Menstruation (wann ihre Regelblutung fällig ist) als auch an die Regeldauer nicht erinnern kann, oder sie sich an die Zeit ihrer Menstruation erinnern kann, aber die Anzahl ihrer Perioden-Tage vergessen hat, so gilt die Dauer ihrer Periode als sechs oder sieben Tage je Monat. Ob ihre Perioden sechs oder sieben Tage beträgt, kann sie durch das Nachvollziehen ihrer eigenen Regelblutung oder im Vergleich der Menstruationsverläufe innerhalb ihrer Verwandtschaft ungefähr (nach anzunehmender Wahrscheinlichkeit) bestimmen. Die Tage danach werden als *Istihadha* gewertet.

Wenn eine Frau, sich an die Anzahl ihrer Menstruationstage erinnert, aber die Zeit ihrer Regelblutung vergessen hat, wird sie die Anzahl der Tage zu Beginn jeden Monats des *Hidschri*-Kalenders (Mondkalender) als ihre Periodenzeit und die restlichen Tage als *Istihadha* werten (İbn Kudâme, el-Muğ- nî, I, 403-403).

Letztendlich gibt es keine Schwierigkeit für die Frauen, im ersten und im zweiten Beispiel, bezüglich der Berechnung ihre Perioden und ihre Zyklen.

Es ist jedoch offensichtlich, dass wenn *Mutahayyira*-Frauen nach der Hanafi- oder Schafi-Rechtsschule handeln, dies sowohl für sich selbst als auch für ihre Familien einige Schwierigkeiten mit sich bringt. In dieser Hinsicht kann eine Frau gemäß der Meinung der Hanbali- oder der Maliki-Rechtsschule handeln. Diese Frauen handeln an ihren (nach obigen Angaben) selbstbestimmten (sauberen) Tagen ihres Zyklus („saubere Tage“) gemäß den Bestimmungen der *Istihadha*, wie beeinträchtigte Personen im *Udhr/Özür*-Zustand, und können ihren religiösen Pflichten nachkommen.

Obwohl dies die Bestimmung in den *Fiqh*-Quellen ist, kann heutzutage die Frage, ob eine Blutung eine Regelblutung ist oder nicht, nach einer Untersuchung durch Fachärzte, ohne Zweifel beantwortet werden.

118. **Wie lange dauert das Wochenbett? Wie steht es um die *Ibadah* (Glaubenspraxen) die in dieser Zeit nicht verrichtet werden können?**

Das Wochenbett (*Nifas*) ist ein Zustand der anhaltenden Blutung (Wochenbettfluss), die eine Frau nach einer Geburt, einer Fehlgeburt oder einer Abtreibung bekommt. So eine Frau wird als „*Lohusa*“ (Wöchnerin) bezeichnet. Jede Frau kann unterschiedliche *Nifas*-Dauer haben. Dies variiert je nach körperlichem Zustand, Vererbung und Umweltbedingungen der Frau.

Es gibt keine Mindestdauer für das Wochenbett; die Höchstdauer beträgt nach der Hanafi-Rechtsschule 40 Tage, nach der Schafi-Rechtsschule 60 Tage. Die Blutung über diese Höchstdauer hinaus gilt nicht als Wochenbettfluss, sondern wird als „*Udhr/Özür*“- (Zustand der Beeinträchtigung - andauernder Reinheitsverlust) gewertet. Wenn nach der Geburt die Blutung für eine Weile aufhört und dann wieder auftritt, gelten auch die Tage, an denen kein Ausfluss auftrat, als Wochenbett (Aliyyü'l-kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, I, 144-145; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 185).

Frauen dürfen während des Wochenbettes kein Geschlechtsverkehr haben (al-Baqara 2/222), nicht beten, nicht fasten (Buhârî, *Hayz*, 6; Müslim, *Hayz*, 16, 67-69), und auch nicht die Kaaba umrunden (Buhârî, *Hayz*, 1, 7).

Frauen holen nach ihrer Menstruation und dem Wochenbett ihre versäumten rituellen Gebete nicht nach, aber sie müssen ihre, in dieser Zeit versäumten, *Fardh*- (Pflicht) Fasten nachholen (Müslim, *Hayz*, 67-69). Wenn die Wochenbettblutung einer Frau innerhalb von 40 Tagen nach der Geburt aufhört, führt sie die rituelle Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) durch und kann mit ihrer *Ibadah* (Gebete/Gottesdienste) beginnen.

119. Wie ist die Blutung bei einer schwangeren Frau zu beurteilen? Dürfen währenddessen *Ibadah* (Glaubenspraxen) verrichtet werden?

Die Blutung bei einer schwangeren Frau wird nicht als Menstruation (*Haydh*), sondern als *Istihadha* (nichtmenstruale Blutung) gewertet. Die *Istihadha*-Blutung wird wie eine sonstige Blutung aus irgendeinem Körperteil gewertet. Bei diesem Blutfluss wird nur die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) ungültig, aber nicht die Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) (Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 99).

Sollte der *Istihadha*-Zustand anhalten, so gelten die allgemeinen Bestimmungen für den Zustand der Beeinträchtigung (*Udhr/Özür*). Demnach führt eine schwangere Frau, die eine andauernde Blutung hat, bei Eintritt jeder Gebetszeit eine neue rituelle Gebetswaschung durch. Wenn keine sonstigen Vorkommnisse auftreten, die die Gebetswaschung ungültig machen, gilt diese Gebetswaschung bis zum Ende der jeweiligen Gebetszeit als gültig (Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 105-106).

120. Wie ist die Beurteilung bezüglich der Blutung einer Frau, die eine Fehlgeburt hatte?

Nach den Hanafi- und Hanbali-Rechtsschulen wird die Blutung einer Frau, die eine Fehlgeburt hatte, als Wochenbettfluss (*Nifas*) gewertet, wenn beim Fötus schon Gliedmaßen wie Hände, Füße oder Finger entwickelt waren. Die Blutung nach einer Fehlgeburt, wobei beim Fötus noch keine Gliedmaßen wie Hände und Füße entwickelt waren, wird hingegen als *Istihadha*-Blutung, als nichtmenstruale Blutung/Zustand der Beeinträchtigung (*Udhr/Özür*-) gewertet (siehe Merğînânî, el-Hidâye, I, 226; İbn Kudâme, el-Muğnî, I, 431). Nach den Schafi- und Maliki-Rechtsschulen gilt die Blutung in beiden Fällen der Fehlgeburt als Wochenbettfluss (Remlî, Nihâyetü'l-muhtâc, I, 212; Desûkî, Hâşiye, I, 174-175).

Es sollte berücksichtigt werden, dass diese Bestimmungen der Rechtsschulen zustande kamen, als lediglich durch das Vorhandensein der Gliedmaßen, wie Hände und Füße, bestimmt werden konnte, ob das, was aus der Gebärmutter kam, ein Fötus sein konnte oder nicht (siehe Kâsânî, Bedâi', I, 43). Da heute medizinisch definitiv festgestellt werden kann, ob das, was aus dem Mutterleib kam – egal welche Beschaffenheit es hat und in welchem Stadium es ist - ein Fötus ist oder nicht, wäre es angebracht, nach dieser Beurteilung vorzugehen. Demnach ist es unerheblich, ob Gliedmaßen zu sehen sind oder nicht, wenn bestimmt

wird, dass es sich um einen Fötus handelt, sollte die Blutung nach der Fehlgeburt als Wochenbettfluss (*Nifas*) betrachtet werden.

121. Wie ist die Beurteilung bezüglich der Blutung während einer Eileiterschwangerschaft?

Bei einer Eileiterschwangerschaft nistet sich das befruchtete Ei, statt in der Gebärmutter, im Eileiter ein. Nach Angaben der Experten kann bei einer Eileiterschwangerschaft, durch das sich im Eileiter entwickelnde Embryo, mit der Zeit zu einem Riss oder zu mehreren Rissen in den umliegenden Blutgefäßen kommen, sodass Blutungen verursacht werden. Die Blutung während einer Eileiterschwangerschaft gilt als *Istihadha* (nichtmenstruale Blutung), da diese Blutung nicht aus der Gebärmutter kommt, sondern durch einen Riss in einem Blutgefäß verursacht wird.

Die Beeinträchtigung durch den andauernden Reinheitsverlust (*Udhr/Özür*-Zustand) tritt hervor, wenn eine Blutung eine ganze Gebetszeit lang unaufhörlich auftritt und in jeder weiteren Gebetszeit mindesten ein Mal vorkommt.

Eine Frau in dieser Situation führt wie jede andere beeinträchtigte Person auch, für jede Gebetszeit eine rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) durch. Denn unser Prophet (s.a.w.) hat einer betroffenen Frau befohlen, auf diese Weise zu handeln (Buhârî, Vudû', 63; Ebû Dâvud, Tahâre, 110, 112).

122. Wie ist die Beurteilung bezüglich der Blutung nach Beendigung der Eileiterschwangerschaft?

Eine Eileiterschwangerschaft wird innerhalb von vier bis fünf Wochen bemerkt und die Schwangerschaft wird mit einem chirurgischen Eingriff beendet. Veränderungen innerhalb der Gebärmutter, die während einer normalen Schwangerschaft auftreten, treten in gewissem Maße auch in der Eileiterschwangerschaft auf. Die Blutung aus der Gebärmutter, nach einem Eingriff bei einer Eileiterschwangerschaft, ist keine Wundblutung (*Istihadha*), sondern Wochenbettfluss (*Nifas*). Daher unterliegt eine Frau in dieser Situation den Bestimmungen des Wochenbettes (*Lohusa*).

123. Wie kann eine Frau, die während des Übergangs in die Menopause Blutungen hat, ihre *Ibadah* (Glaubenspraxis) verrichten?

Menopause/Wechseljahre bedeutet das Ende der Fähigkeit zur Schwangerschaft, der Gebärfähigkeit der Frau und das Ende ihrer

Menstruation. Während des Übergangs in die Wechseljahre können Unregelmäßigkeiten und Veränderungen hinsichtlich der Menstruationszyklen und der Dauer der Periode auftreten. Laut Experten kann eine Frau, in der Menopause, im ersten Jahr wiederholt ihre Periode bekommen. In diesem Fall geht die Frau bezüglich ihrer Glaubenspraxis (*Ibadah*) wie in der Zeit ihrer Periode vor. Blutungen nach einem Jahr gelten dann als *Istihadha* (nichtmenstruale Blutung). Es wäre angemessen, wenn eine Frau, die sich in der Übergangsphase zur Menopause befindet, sich von einem Facharzt untersuchen lässt und feststellen lässt, ob die aufgetretene Blutung eine menstruale oder eine *Istihadha* ist.

124. Wie werden bei Ausflüssen in den Wechseljahren die *Ibadah* (Glaubenspraxis) verrichtet?

Egal in welchem Alter sich die Frau befindet, werden Blutungen nach Ende des ersten Jahres ihrer Wechseljahre nicht als Menstruation, sondern als *Istihadha* (nichtmenstruale Blutung) gewertet (siehe Kasani, *Bedai'*, III, 200). In diesem Fall wird die Frau, deren Blutung andauert, als eine Person mit Beeinträchtigung, im Zustand des anhaltenden Reinheitsverlustes (*Udhr-Özur*) gewertet. Sie muss für jede Gebetszeit eine rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) durchführen und ihre rituellen Gebete verrichten. Solange ihre rituelle Gebetswaschung nicht durch einen anderen Zustand – außer dem Zustand des Reinheitsverlustes, in dem sie sich befindet - ungültig wird, kann sie während einer Gebetszeit ihre Gebete und auch jede andere Art der *Ibadah* (Gottesdienste/Glaubenspraxis) verrichten. Erst mit dem Ende einer Gebetszeit oder durch das Auftreten eines anderen Umstands, der die rituelle Gebetswaschung ungültig macht, wird ihre Gebetswaschung ungültig (Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 106-107).

125. Gibt es Bedenken hinsichtlich der allgemeinen Körperhygiene, die während der Menstruation, des Wochenbettes oder im *Dschanabah*-Zustand durchgeführt wird?

In einigen Quellen wird überliefert, dass das Schneiden von Haaren und Nägeln sowie das Entfernen der Achselhaare oder der Haare im Intimbereich, während des *Dschanabah*- Zustandes (rituell unrein), während des Wochenbettes (*Nifas*) oder der Menstruation (*Haydh*) als „*Makruh Tanzih*“ (eher verboten, dem *Haram* nahe) gilt (el-Fetâva'l-Hindiyye, v, 338). Allerdings gibt es keine authentischen Beweise zu diesem Thema.

So haben diverse andere Quellen erklärt, dass diese Beurteilung nicht angemessen ist (Büceyrimî, Tuhfe, I, 364; Dimyâtî, Hâşiyetü i'âneti't-tâlibîn, I, 137).

Aus diesem Grund gibt es keine Einwände, dass jemand im *Dschanabah*-Zustand, während der Menstruation oder des Wochenbettes die Haare und die Nägel schneidet oder die Achselhaare oder die Haare im Intimbereich entfernt, ohne vorher die Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) durchgeführt zu haben.



DAS RITUELLE GEBET
(SALAH/NAMAZ)





DAS RITUELLE GEBET (SALAH/NAMAZ)

126. Was bedeutet „*Ibadah*“ und in wie viele Kategorien wird sie unterteilt?

Das Wort „*Ibadah*“ hat Bedeutungen wie: „gehorschen“, „sich unterwerfen“, „dienen/anbeten“, „Demut zeigen“, „einen Gott annehmen“. Als ein religiöser Begriff bedeutet er hingegen: „Der bewusste Gehorsam, der bei Verrichtung – abhängig von seiner Ausübung und Absicht – eine Belohnung (*Sawab*) einbringt und der die Huldigung und die Nähe zu Allah zum Ausdruck bringt“. *Ibadah* zu Allah ist der Höhepunkt des Gehorsams und des Respekts Ihm gegenüber.

Im heiligen Koran wird verkündet, dass die Menschen erschaffen wurden, um Allah zu dienen (az-Zariyat, 51/56), und dass alle Propheten die Menschen eingeladen haben, nur Allah anzubeten (al-Baqara, 2/83). Im heiligen Koran wird der Begriff „*Ibadah*“ in Bezug auf „*Tawhid*“ (absoluter Monotheismus) (an-Nisa, 4/36), „*Gehorsamkeit*“ (al-Baqara, 2/172), „*Bittgebet*“ (al-Mü'min, 40/60), „*Unterwerfung/Hingabe*“ (al-Fatiha, 1/5), „*Glaube und gute Taten*“ (an-Nisa, 4/172-173), „*die Verherrlichung Allahs (Tasbih) und die Niederwerfung (Sadschdah) vor Allah*“ (al-A'raf, 7/206), und als „*Allahs Existenz anzuerkennen und Gottserkenntnis*“ (az-Zariyat, 51/56) verwendet. Nach diesen Erläuterungen bedeutet „*Ibadah*“ in weitem Sinne: sich an die Gebote und Verbote des Islams zu halten und die Grenzen Allahs einzuhalten. Damit dieses Verhalten zu einer *Ibadah* werden kann, muss eine Person Glaube, Absicht und Aufrichtigkeit besitzen. *Ibadah* sollte ausschließlich verrichtet werden, um Allahs Zufriedenheit zu erlangen und sollte dem Islam entsprechen.

In ihrer Ausführung wird *Ibadah*, im weiten Sinne, in vier Kategorien unterteilt:

- a. *Ibadah*, die mit dem Herzen verrichtet werden, wie Glaube (*Iman*), Aufrichtigkeit (*Ihlas*) Absicht (*Niyyah*), Nachdenken

- (*Tafakkur*), Gotteserkenntnis (*Marifah*), Geduld (*Sabr*) und Tugendhaftigkeit (*Taqwa*).
- b. *Ibadah*, die mit dem Körper verrichtet werden, wie das rituelle Gebet (*Salah*), das Fasten (*Sawm*), das Bittgebet (*Duaʿ*) und die Andacht, das Gedenken Allahs (*Dhikr*) mit der Zunge, Eltern Gutes zu tun, Menschen gut zu behandeln, und die Pflege der Verwandtschaftsbeziehungen (*Sila-i Rahiym*).
 - c. *Ibadah*, die mit Besitz und Reichtum verrichtet werden, wie die Armensteuer (*Zakah*), Almosen (*Sadaqa*), Unterstützung der Verwandten und der Bedürftigen, Ausgaben, um Allahs Zufriedenheit zu erlangen (*Infaq*).
 - d. *Ibadah*, die sowohl mit dem Körper als auch mit dem Reichtum verrichtet werden: wie das Pilgern (*Hadsch*) oder *Dschihad*.

127. Gab es das rituelle Gebet (*Salah/Namaz*) auch schon vor unserem Propheten (s.a.w.)?

Im heiligen Koran wird verkündet, dass auch die anderen Propheten vor unserem Propheten Muhammed (s.a.w.) mit der Verrichtung des rituellen Gebets verpflichtet (*mukallaf*) waren (al-Baqara, 2/83; Yunus, 10/87; Hud, 11/87; Ibrahim, 14/37, 40; Maria, 19/30-31, 54-55; Ta-Ha, 20/14; al-Anbiya, 21/72-73; Loqman, 31/17). Aus den Versen des heiligen Korans geht hervor, dass das rituelle Gebet nicht nur der *Ummah* (Glaubensgemeinschaft) unseres Propheten (s.a.w.) vorbehalten ist, sondern auch in vorherigen Glaubensgemeinschaften praktiziert wurde. Zudem wird berichtet, dass im Gebet der vorherigen Glaubensgemeinschaften auch die grundlegenden Elemente des rituellen Gebets wie das Stehen (*Qiyam*), die Verbeugung (*Rukuʿ*) und die Niederwerfung (*Sadschdah*) vorhanden waren; jedoch gibt es keine weiteren detaillierten Angaben über die Verrichtung deren ritueller Gebete.

128. Wann entfällt die Verpflichtung von einem Muslim, das rituelle Gebet zu verrichten?

Das rituelle Gebet (*Salah/Namaz*) ist für jeden Muslim, der geistig gesund ist und die Pubertät erreicht hat, *Fardh* (absolut Pflicht). Diejenigen, die diese Bedingungen nicht erfüllen, sind nicht verpflichtet, das rituelle Gebet zu verrichten. Denn unser Prophet (s.a.w.) hat verkündet, dass die Verpflichtung, das rituelle Gebet zu verrichten, von Kindern und von geistig Kranken aufgehoben ist (Ebû Dâvud, Hudûd, 16).

In einigen Fällen entfällt die Verpflichtung des rituellen Gebets auch von denjenigen, die gesundheitliche Probleme haben. Nach der Hanafi-Rechtsschule entfällt diese Verpflichtung von einer Person, die so erkrankt ist, dass sie nicht einmal die Kraft dazu findet, das rituelle Gebet durch die Andeutung mit dem Kopf (*Ima/Kinaya*) verrichten zu können. Wenn sie an dieser Krankheit stirbt, wird sie ohne Schulden vor Allah auftreten, da sie keine Gelegenheit hatte, die versäumten rituellen Gebete nachzubeten. Im Falle einer Genesung sollten die versäumten rituellen Gebete nachgebetet werden, wenn diese die Anzahl eines Tagesgebets (fünfmal) nicht überschreiten. Wenn die Anzahl der versäumten rituellen Gebete mehr sind als die eines Tagesgebets, so müssen diese – nach der anerkannten Meinung - nicht nachgebetet werden.

Die gleiche Bestimmung gilt für die Dauer der Bewusstlosigkeit einer Person, die in einem bewusstlosen Zustand/Koma gelegen hat (Kâsânî, *Bedâi'*, I, 106, 107, 108).

Imam Schafi (*r.a.*) erklärte, dass, wenn eine Ohnmacht eine volle Gebetszeit andauern sollte, ein Nachbeten nicht erforderlich sei (Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 204).

Eine bettlägerige Person durchführt unter Verwendung eines Ziegels, eines Backsteins oder eines Steins, den sie bei sich bewahrt, die rituelle Trockenreinigung (*Tayammum*), wenn sie nicht aus dem Bett steigen kann, um die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) durchzuführen, oder niemanden hat, der ihr dabei behilflich sein kann. Jemand, der nicht die Möglichkeit hat, sich vom Bett aufzurichten und sich selbstständig der Gebetsrichtung (*Qibla*) zuzuwenden, und niemanden findet, der ihm dabei behilflich sein kann, verrichtet sein Gebet im Liegen durch das Andeuten mit dem Kopf (*Ima*). Dabei versucht er sein Gesicht so weit wie möglich in Richtung der *Qibla* zuzuwenden und sein rituelles Gebet auf diese Weise zu verrichten (Serahsî, *el-Mebsût*, I, 112-113; Kâsânî, *Bedâi'*, I, 48).

Wenn jemand aufgrund einer Krankheit nicht in der Lage sein sollte, selbstständig die rituelle Trockenreinigung durchzuführen, und auch niemanden findet, der ihm dabei behilflich sein kann, der betrachtet sich als jemand, der eine gültige Gebetswaschung hat und kann sein rituelles Gebet durch das Andeuten mit dem Kopf verrichten oder das Gebet aufschieben; wenn er genesen sollte, betet er seine rituellen Gebete nach, wenn er aber nicht genesen sollte, so entfällt diese Verpflichtung von ihm (İbn Nüceym, *el-Bahr*, I, 246-249,151; Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, I, 184- 185, 423; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 185, 423).

129. Wonach wurde die Anzahl der *Rak'ah* (Gebetseinheiten) der jeweiligen rituellen Gebete und die Art und Weise, wie sie verrichtet werden sollen, bestimmt?

Ibadah (Gebete/Glaubenspraxis) sind „*tawkifi*“ (verbindliche Verkündungen des Islams, deren Verändern nicht zulässig ist). Dies bedeutet, dass weder die Gründe, warum sie *Fardh* (absolut Pflicht) sind, noch die Gründe, warum sie genau auf diese Weise verrichtet werden sollen, mit dem menschlichen Verstand vollkommen nachvollzogen werden können.

Angelegenheiten, die Gegenstand der *Ibadah* sind, wurden im heiligen Koran prinzipiell befohlen; diese wurden allerdings erst mit der Praxis unseres Propheten (s.a.w.) definiert und offenkundig. Im heiligen Koran wird verkündet, dass die rituellen Gebete zu bestimmten Gebetszeiten vorgeschrieben sind (an-Nisa, 4/103), und dass diese in Elemente unterteilt sind wie „*Qiyam*“ (Stehen), „*Qira'ah*“ (Rezitation), „*Ruku*“ (Verbeugung) und „*Sadschdah*“ (Niederwerfung); die Einzelheiten der entsprechenden rituellen Gebete und die Angelegenheiten der diversen anderen Abläufe, innerhalb der rituellen Gebete, wurden erst durch die *Sunnah* (Religionspraxis) unseres Propheten (s.a.w.) festgelegt (Buhârî, Ezân, 95; Müslim, Salât, 45, Mesâcid, 176; Ebû Dâvud, Salât, 150; İbn Mâce, Salât, 1; Tirmizî, Salât, 114). Auf alle diese Aspekte hindeutend befahl unser Prophet (s.a.w.) auch: „**Verrichtet das Gebet so, wie ihr mich dabei beobachtet habt**“ (Buhârî, Ezan, 18). Demnach sind die allgemeinen Bestimmungen, die Elemente und die Bedingungen des rituellen Gebets mit dem heiligen Koran, und die Details über diese mit der *Sunnah* unseres Propheten (s.a.w.) belegt.

130. Gibt es einen triftigen Grund, das rituelle Gebet nicht zu verrichten?

Bekanntlich ist das rituelle Gebet die wichtigste *Ibadah* (Gottesdienst/Glaubenspraxis), deren Verrichtung unsere Religion befiehlt. Es ist gleich nach der *Schahadah* (Glaubensbekenntnis) das Erste der fünf Glaubenssäulen, auf denen das Gebilde des Islams aufgebaut ist.

Das rituelle Gebet ist für jeden Muslim *Fardh* (absolut Pflicht), der geistig gesund ist und die Pubertät erreicht hat. Es ist eine Sünde, das rituelle Gebet auszulassen oder es nicht zeitig zu verrichten, sodass es nachgebetet werden muss, ohne dass es dafür einen triftigen Grund gibt.

Das rituelle Gebet kann nicht ausgelassen oder verzögert werden, außer es gibt einen triftigen Grund, wie das Verschlafen, Vergessen oder

so erkrankt und schwach zu sein, dass es nicht einmal durch die Andeutung mit dem Kopf (*Ima*) verrichtet werden kann.

Unser Prophet (s.a.w.) verkündete: **„Wenn einer von euch verschläft oder vergisst, das rituelle Gebet zu verrichten, so soll er es nachbeten, nachdem er aufgewacht ist oder sich wieder daran erinnert“** (Buhâri, Mevâkit, 37; Müslim, Mesâcid, 314-316).

Zu beschäftigt zu sein, Erwerbstätigkeit, um dem Unterhalt der Familie nachkommen zu müssen, auf Reisen zu sein, oder ähnliche Begebenheiten sind keine Gründe zur Aufschiebung des rituellen Gebets. Im heiligen Koran wird verkündet: **„Männer, die weder Handel noch Geschäft abhält von dem Gedenken an Allah und der Verrichtung des Gebets und dem Entrichten der Armensteuer. Sie fürchten den Tag, an dem sich Herzen und Blick verkrampfen“** (an-Nur, 24/37).

Ein Arbeitgeber oder die leitende Person am Arbeitsplatz, muss den Angestellten und Beamten, die ihre rituellen Gebete verrichten wollen, die Möglichkeit bieten, das Freitagsgebet und das fünfmal tägliche Gebet verrichten zu können. Es ist jedoch angebracht, dass der Arbeitnehmer die Erlaubnis des Arbeitgebers oder des Vorgesetzten einholt, um die Disziplin am Arbeitsplatz zu bewahren und damit die Arbeitsabläufe nicht unterbrochen werden. Sollte die Erlaubnis verweigert werden, gilt das verrichtete Gebet trotzdem als gültig. Es wäre für denjenigen, der keine Möglichkeit hat am Arbeitsplatz zu beten, angemessener, nach einem anderen Arbeitsplatz zu suchen, wo er seine rituellen Gebete verrichten kann.

Wenn aber ein Arbeiter trotz intensiver Suche keinen anderen Arbeitsplatz findet, so kann er seine rituellen Gebete verrichten, indem er die Gebetszeiten zusammenführt (*Dscham'a/Cem*). Er kann das Mittagsgebet mit dem Nachmittagsgebet verrichten, sodass entweder das Nachmittagsgebet vorgezogen mit dem Mittagsgebet oder das Mittagsgebet verzögert mit dem Nachmittagsgebet verrichtet wird und/oder das Abendgebet mit dem Nachtgebet, indem das Abendgebet in die Zeit des Nachtgebets verzögert wird oder das Nachtgebet in die Zeit des Abendgebets vorgezogen wird.

Aber er sollte sich stets darüber bewusst sein, dass dies nur eine Erlaubnis im Ausnahmefall ist.

FARAIÐH¹⁴ (die Pflicht-Bestandteile) DES RITUELLEN GEBETS

131. Kann das Morgengebet mit Einbruch der „*Imsak*“-Zeit verrichtet werden?

Die Zeit für das Morgengebet beginnt mit der Morgendämmerung, der sogenannten „zweiten Dämmerung“ (*Fadschr Sadiq*)¹⁵ am Horizont und dauert bis zum Sonnenaufgang an. Demnach bedeutet die Zeit des „*Imsak*“ - mit anderen Worten, die Anfangszeit der Verbote für das Fasten - den Anbruch des *Fadschr Sadiq*, also der Morgendämmerung/ des Morgengrauens.

Im heiligen Koran wird verkündet: **„Erlaubt ist euch, in der Nacht des Fastens euren Frauen beizuwohnen. [...] Allah hat sich euch gnädig zugewandt und euch Erleichterung gewährt. So verkehrt mit ihnen und macht von dem Gebrauch, was Allah euch eingeräumt hat. Und esst und trinkt, bis ihr in der Morgendämmerung einen weißen Faden von einem schwarzen Faden unterscheidet. Dann haltet das Fasten streng ein bis zur Nacht [...]“** (al-Baqara, 2/187). Da mit dem Anbruch der *Imsak*-Zeit auch die Zeit des Morgengebets beginnt, kann das Morgengebet zu dieser Zeit verrichtet werden.

Dennoch fanden Hanafi-Gelehrte, die sich auf einige Überlieferungen diesbezüglich berufen, dass es angemessen sei (*mustahab*), die Gebetszeit etwas zu verzögern und es zur „*Isfar*-Zeit“ (wenn die Dämmerung etwas aufhellt) zu verrichten (İbnü'l-Hümâm, Feth, I, 227; İbn Kudâme, el-Muğnî, II, 29-30; Zeylaî, Tebyîn, I, 82). Auch unser Prophet (s.a.w.) hat dies so empfohlen (Tirmizi, Salat, 5).

Die Zeit des Morgengebets dauert bis zum Sonnenaufgang an. Denn laut dem *Hadith* (Überlieferung), wonach der Erzengel Gabriel/*Dscha-brail* (a.s.) unserem Propheten (s.a.w.) als Imam (Vorbeter) das Gebet verrichten ließ, hat er das Morgengebet einmal mit Beginn der *Imsak*-Zeit und am nächsten Tag kurz vor dem Sonnenaufgang, als der Tag schon aufgehellt war, vorgebetet und gesagt: **„Zwischen diesen beiden Zeiten ist für dich und deine Ummah (Glaubensgemeinschaft) die Zeit für das Morgengebet“** (Tirmizî, Salât, 1; Nesâî, Mevâkit, 5,9; Muvatta, Vükût, 3).

14 Plural von *Fardh* = absolut Pflicht

15 der sich langsam horizontal über den östlichen Horizont erstreckt, sich ausdehnt und sich allmählich ausbreitet

132. Was bedeuten „*Asr-i awwal*“ und „*Asr-i sani*“?

„*Asr-i awwal*“ ist die Bezeichnung für die erste Zeit des Nachmittagsgebets und „*Asr-i sani*“ beschreibt die zweite Zeit für das Nachmittagsgebet.

Die Zeit des Nachmittagsgebets beginnt mit dem Ende der Zeit des Mittagsgebets.

Da bei der Bestimmung des Endes der Mittagsgebetszeit aufgrund der unterschiedlich vorgeführten Beweise der Gelehrten, Uneinigkeiten bestehen, ist demzufolge auch die Anfangszeit des Nachmittagsgebets umstritten.

Nach Imam Abu Yusuf (*r.a.*) und Imam Muhammad (*r.a.*) und den Imamen der drei anderen Rechtsschulen endet die Zeit des Mittagsgebets, wobei dann die Zeit des Nachmittagsgebets anbricht, wenn der Schatten der Gegenstände ihre eigene Länge erreicht haben. Ausgenommen sind hierbei die Schatten, die entstehen, wenn sich die Mittagssonne von ihrem Zenit in Richtung des Westens neigt (*fay - i zawal*) (Merġinânî, el-Hidâye, I, 255-256; Şîrbînî, Muġnî'l-Muhtac, I, 190; Desûkî, Hâşiye, I, 177; İbn Kudâme, el-Muġnî, II, 12-14). Diese Zeit wird als „*Asr-i awwal*“, d.h. als „die erste Zeit des Nachmittagsgebets“ bezeichnet.

Nach Imam Abu Hanifa (*r.a.*) hingegen endet die Mittagsgebetszeit erst, wenn die Schatten der Gegenstände – außer bei „*fay-i zawal*“ - doppelt so lang geworden sind als ihre tatsächliche Länge. Diese Zeit wird als „*Asr-i sani*“ (die zweite Zeit für das Nachmittagsgebet) bezeichnet (Kâsânî, Bedâi', I, 122; Merġinânî, el-Hidâye, I, 255-256; Zeylâi, Tebyîn, I, 80).

In den unter der Leitung der *Diyânet* – der Anstalt für Religiöse Angelegenheiten – herausgegebenen Kalender wurden für die Zeiten des Nachmittagsgebets die Zeit des „*Asr-i awwal*“ als Grundlage genommen; die Nachmittagsgebete werden gemäß den Zeiten der Urteilsfindung des „*Asr-i awwal*“ verrichtet.

133. Wann beginnt und endet die Zeit des Nachmittagsgebets?

Da der Beginn des Nachmittagsgebets vom Ende des Mittagsgebets abhängt, wurde der Meinungsunterschied über das Ende des Mittagsgebets auch auf den Anfang des Nachmittagsgebets ausgedehnt. Demnach endet nach Imam Abu Yusuf (*r.a.*) und Imam Muhammad (*r.a.*) und den Imamen der drei anderen Rechtsschulen die Zeit des Mittagsgebets, und die Zeit des Nachmittagsgebets bricht an, wenn der Schatten der Gegenstände ihre eigene Länge erreicht haben; ausgenommen sind die

entstehenden Schatten, wenn die Mittagssonne sich von ihrem Zenit in Richtung des Westens neigt (*fay - i zawal*). Diese Zeit wird als „*Asr-i awwal*“ die erste Zeit des Nachmittagsgebets bezeichnet.

Nach Imam Abu Hanifa (*r.a.*) hingegen ist das Ende der Mittagsgebetszeit und der Anfang der Nachmittagsgebetszeit erst dann, wenn die Schatten der Gegenstände – außer bei „*fay-i zawal*“ - doppelt so lang geworden sind als ihre tatsächliche Länge. Diese Zeit wird als „*Asr-i sani*“ (die zweite Zeit für das Nachmittagsgebet) bezeichnet. In Kalender der „*Diyane*t“ – der Anstalt für Religiöse Angelegenheiten – wurden für die Zeiten des Nachmittagsgebets die Zeit des „*Asr-i awwal*“ als Grundlage genommen.

Die letzte Zeit des Nachmittagsgebets ist unmittelbar kurz vor dem Sonnenuntergang. Aber wenn es keinen triftigen Grund gibt, sollte das Nachmittagsgebet nicht so weit hinausgezögert werden. Unser Prophet (s.a.w.) hat das bis zum Erblassen der Sonne verzögerte und dann in aller Eile verrichtete Nachmittagsgebet, als das Gebet der Heuchler (*Munafiq*) bezeichnet (siehe Ebû Dâvûd, Salât, 5). Sollte aber das Nachmittagsgebet vorher noch nicht verrichtet worden sein, so kann es bis vor dem Sonnenuntergang verrichtet werden (Kâsânî, Bedâi‘, I, 124; Merğînânî, el-Hidâye, I, 256, 261-262; Zeylâi, Tebyîn, I, 80; İbn Kudâme, el-Muğnî, II, 15-16). Denn unser Prophet (s.a.w.) verkündete: **„Wer noch vor dem Sonnenuntergang auch nur einen Rak’ah des Nachmittagsgebets erreicht, dem ist so, als hätte er das ganze Gebet erreicht“** (Buhârî, Mevâkit, 28).

Nach der Schafi-Rechtsschule wird die Zeit des Nachmittagsgebets in sich in fünf Abschnitte als „*faziletli/waqt al-fadhila*“ (die bevorzugte Zeit), „*ihiyari/waqt al ihtiyar*“ (die zweit bevorzugte Zeit), „*kerahetsiz cevaz/waqt al-dschawaz*“ (erlaubte Zeit, ohne Vorbehalt), „*kerahetli cevaz/waqt al-dschawaz ma’ karahah*“ (missbilligte, unter Vorbehalt erlaubte Zeit) und in „*Udhr/Özür*“-Zeit (Zeit der begründeten Beeinträchtigung) unterteilt.

Als „*Udhr/Özür*“-Zeit wird die Zusammenführung des Mittags- und des Nachmittagsgebets auf die Mittagszeit bezeichnet, die durch eine Reise oder durch den Regen hervortritt.

Die anderen Unterteilungen hingegen haben folgende Bedeutungen: „*Faziletli/waqt al-fadhila*“ ist die Gebetszeit bis zu dem Zeitpunkt, an dem die Schatten der Gegenstände das Anderthalbfache ihrer eigenen Länge erreicht haben; die Zeit, in der diese ihre doppelte Länge erreicht haben, wird als die Zeit des „*Ihtiyari/waqt al ihtiyar*“ bezeichnet. Die

an (Tahâvî, Şerhu me'âni'l-âsâr, I, 159; Kâsânî, Bedâi', I, 124; Merġinânî, el-Hidâye, I, 258; Zeylaî, Tebyîn, I, 81).

Das Nachtgebet kann in diesem Zeitraum jederzeit verrichtet werden. Einige Gelehrte sind der Meinung, dass, gemäß der Empfehlung unseres Propheten (s.a.w.), es tugendhafter wäre, das Nachtgebet - wie alle Pflichtgebete auch - im ersten Zeitabschnitt der Gebetszeit zu verrichten. Auf der anderen Seite gibt es auch Gelehrte, die sich auf einige Überlieferungen berufen und sagen, dass es angemessen wäre, das Nachtgebet in etwas späteren Zeiten der Nacht zu verrichten (İbn Kudâme, el-Muġnî, II, 28).

Nach der Schafi-Rechtsschule beginnt die Zeit des Nachtgebets, wenn die Röte am westlichen Horizont erloschen ist und sie dauert bis zum Morgengrauen (*Imsak*) an. Allerdings wird nach dieser Rechtsschule die Zeit des Nachtgebets in sich in vier Abschnitte unterteilt als: „*faziletli/waqt al-fadhila*“ (die bevorzugte Zeit), „*ihdiyari/waqt al ihtiyar*“ (die zweit bevorzugte Zeit), „*cevaz/ waqt al-dschawaz*“ (erlaubte Zeit) und in „*Udhr/Özür*“ (Zeit der Beeinträchtigung). Die Zeit für „*Fadhila*“ ist die Verrichtung des Gebets im ersten Zeitabschnitt. Die Zeit für „*Ihtiyari*“ ist das erste Drittel der Nacht. Die Zeit bis zum Morgengrauen ist die Zeit des „*Cevaz/waqt al-dschawaz*“. Obwohl es erlaubt ist, das Nachtgebet zu dieser Zeit zu verrichten, wird es als *makruh* (missbilligt) gewertet. Die Zeit des „*Udhr/Özür*“ (Beeinträchtigung) wäre die Zeit der Zusammenführung der Abend- und Nachtgebete in der Zeit des Abendgebets (Nevevî, el-Mecmû', III, 31).

136. Wird das gerade verrichtete rituelle Gebet ungültig, wenn die Zeit dafür vorüber ist, bevor das Gebet beendet wurde?

Die Gelehrten sind sich einig, dass - außer beim Morgengebet und beim Freitagsgebet - das Verstreichen der Gebetszeit, während die Gebete verrichten werden, diese Gebete nicht ungültig macht.

Imam Abu Hanife (*r.a.*), der sich auf die *Ahadithe* (überlieferte Verkündungen), stützt, die die Verrichtung des Morgengebets während des Sonnenaufgangs verbieten, ist der Meinung, dass der Sonnenaufgang das zu diesem Zeitpunkt verrichtete Gebet ungültig macht.

Zudem sind Imam Abu Yusuf (*r.a.*) und Imam Muhammad (*r.a.*) der Meinung, dass das Gebet nicht ungültig wird, wenn im letzten Sitzen (*Qa'ada-i ahirah*) in der Länge des „*Taschahhud*“ (solange bis die „*Tahiyyat*“ (Bekennnisverlesung) aufgesagt wurde) gesessen wurde (Kâsânî, Bedâi', I, 124; İbnü'l-Hümâm, Feth, I, 397). Die anderen Rechtsschulen stützen sich

auf die überlieferten *Ahadithe* unseres Propheten (s.a.w.), wonach das rituelle Gebet vollständig und gültig ist, wenn die Sonne nach Verrichtung des ersten *Rak'ah* (Gebetsabschnitt) des Morgengebets aufgeht oder nach Verrichtung des ersten *Rak'ah* des Nachmittagsgebets die Sonne untergeht (Buhârî, *Mevâkit*, 27), und sind der Meinung, dass das zu diesem Zeitpunkt verrichtete Gebet nicht ungültig wird, wenn währenddessen die Gebetszeit verstreicht (İbn Rüşd, *Bidâye*, I, 95; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, 16-17).

Und auch wenn Uneinigkeit bezüglich des Morgengebets besteht, so gilt, dass das gerade verrichtete rituelle Gebet nicht ungültig wird, wenn währenddessen die nächste Gebetszeit anbricht.

137. In welchen Zeiten ist es „*makruh*“ (missbilligt), das Gebet zu verrichten? Was ist der Grund hierfür?

Es ist „*makruh*“ (missbilligt, nicht gern gesehen, fast verboten) in der Zeitspanne vom Beginn des Sonnenaufgangs bis zu seiner Vollendung, in der Zeit, in der die Sonne auf ihrem Zenit steht und während des Sonnenuntergangs zu beten.

Die islamische Religion verbietet die Anbetung von allem anderen außer Allah und alle Einstellungen und Verhaltensweisen, die dies suggerieren könnten. Dass die Verrichtung der rituellen Gebete zu bestimmten Zeiten als verboten oder als *makruh* angesehen wird, sollte in diesem Zusammenhang gewertet werden. Denn die Zeiten, während die Sonne aufgeht, auf ihrem Höhepunkt steht und während sie sich im Untergang befindet, sind die Gebetszeiten der Zarathustrier (Parsen/Feueranbeter). Das Verbot oder die Einschränkung des Gebets zu diesen Zeiten dient dazu, dass die Anbetungszeit der Muslime nicht mit denen der Zarathustrier übereinstimmt und sie ihnen nicht ähnlich werden. Somit wird die Entwicklung des Bewusstseins für die eigene Identität und der eigenen *Ibadah* (Gottesdienste/Glaubenspraxis) der Muslime beabsichtigt. Außerdem wird darauf hingewiesen, dass diese Zeiten die Eigenschaft haben, die ausgereifte und sinngebende Verrichtung der rituellen Gebete zu verhindern (Nesâî, *Mevâkit*, 29; İbn Mâce, *İkâmetü's-salati ve's-sünen*, 148; Zeylaî, *Tebyîn*, I, 85; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, II, 384).

Nach der Schafi-Rechtsschule ist nur das Verrichten von freiwilligen rituellen Gebeten (*Nafila*) während der Zeiten des Sonnenaufgangs, wenn die Sonne am höchsten steht und während des Sonnenuntergangs *makruh*. Hierzu wird der *Hadith* (Überlieferung) als Beweis vorgeführt: „**Keiner von euch soll nach dem Morgengebet bis zum Sonnenaufgang**

und nach dem Nachmittagsgebet bis zum Sonnenuntergang beten“ (Muvatta, Kurʿan, 48). In diesen Zeiten können begründete Gebete, wie die zeitigen Pflicht-Gebete, die „*rawatib*“ (die als *muakkad* und *ghayri muakkad* regelmäßig verrichteten) *Sunnah*-Gebete, „*Tahiyat-ul Masdschid*“ (rituelles Gebet zum Betreten einer Moschee) verrichtet werden. Außerdem ist es *makruh*, nach dem Nachmittagsgebet vom Vergilben der Sonne bis zu ihrem Untergang freiwillige rituelle Gebete (*Nafila*) zu verrichten (Neveví, Ravda, I, 192-195).

138. Wie werden rituelle Gebete in Ortschaften verrichtet, in denen einige Gebetszeiten nicht eintreten?

Die Zeit (die zeitliche Bestimmung) ist eine der Bedingungen des rituellen Gebets. Auch wenn es unter den islamischen Gelehrten Meinungen gibt, dass aufgrund der Bestimmung: „Die Zeit ist eine der Bedingungen des rituellen Gebets“, in Gebieten, in denen eine Gebetszeit nicht eintritt, das rituelle Gebet kein *Fardh* (Pflicht) ist, ist die Mehrheit der Gelehrten der Meinung, dass das rituelle Gebet in diesen Gebieten nach zeitlichem Ermessen/Einteilung verrichtet werden sollte

(Ibn ʿAbidin, Reddūʿ-l-muhtâr, II, 18-19), da der tatsächliche Grund für das rituelle Gebet die göttliche Bestimmung ist. Als Quelle dieser Meinung dient die Überlieferung, in der unser Prophet (s.a.w.) verkündete, dass kurz vor dem *Qiyamah* (Weltuntergang) aufgrund der langen Tageszeiten die Gebetszeiten nicht mehr konkret bestimmt werden können und dass die rituellen Gebete dementsprechend nach zeitlichem Ermessen verrichtet werden sollen (Müslim, Fiten ve Eşrâtu's-sâat, 110).

Dieser *Hadith* (Überlieferung) zeigt deutlich, dass in Regionen, in denen die Gebetszeiten nicht eintreffen, die Pflicht (*Fardh*), die rituellen Gebete zu verrichten, nicht aufgehoben wird, und dass in diesen Orten die Gebetszeiten für die rituellen Gebete nach Ermessen bestimmt werden müssen. Hier wird auch deutlich, dass die Muslime durch die göttliche Verkündung, der *Sunnah* (Vorgehensweise/Ausführung) und der glaubwürdig überlieferte Glaubenspraxis unseres Propheten (s.a.w.) verpflichtet sind (*mukallaf*), innerhalb von 24-Stunden fünf Mal täglich ihre rituellen Gebete zu verrichten.

Ansonsten würden einige der Muslime, die in den Polen oder in der Nähe der polaren Gegenden leben, nur fünf Mal im Jahr beten (da dort sechs Monate lang Nacht und sechs Monate lang Tag herrschen). In solch einem Fall, wenn die Zeit eines Gebetes nicht eintritt oder

nicht genau bestimmt werden kann, wird das rituelle Gebet verrichtet, indem die Zeit für dieses rituelle Gebet durch einen Vergleich mit der im nächstgelegenen Ort, in dem die Gebetszeit eintrifft, oder durch eine andere geeignete Methode, bestimmt wird.

139. Können rituelle Gebete zeitlich zusammengeführt (*Dscham' Cem*) verrichtet werden?

Es ist für jeden Muslim, der bestimmte Voraussetzungen erfüllt, *Fardh* (absolute Pflicht) fünfmal am Tag zu beten. Das Verrichten jedes rituellen Gebets innerhalb seiner dafür bestimmten Zeit ist ebenfalls ein *Fardh*. Auch im heiligen Koran wird darauf hingedeutet: „[...] **Siehe, das Gebet ist für die Gläubigen an bestimmten Zeiten vorgeschrieben**“ (an-Nisa, 4/103). Deshalb sollte unter normalen Bedingungen jedes rituelle Gebet in den dafür bestimmten Zeiten verrichtet werden. Wenn es jedoch einen triftigen Grund gibt, können Gebete zeitlich zusammengeführt verrichtet werden.

„*Dscham' (türk:Cem)*“, was so viel bedeutet wie „zwei Gebete zeitlich zusammenzuführen“ drückt das zeitlich zusammengeführte Verrichten der Mittags- und Nachmittagsgebete entweder zur Mittags- oder zur Nachmittagszeit sowie das zusammengeführte Verrichten der Abend- und Nachtgebete entweder zur Abend- oder zur Nachtgebetszeit aus.

Nach der Hanafi-Rechtsschule ist die zeitliche Zusammenführung der rituellen Gebete nur für Pilger zulässig. Am Tag der *Arafa* wird auf dem Berg *Arafat* das Nachmittagsgebet zeitlich vorgezogen und zur Mittagsgebetszeit mit dem Mittagsgebet nacheinander als „*Dscham' i taqdim*“ verrichtet. Am selben Tag wird in *Muzdalifa* das Abendgebet zeitlich auf die Zeit des Nachtgebets verzögert und diese werden nacheinander als „*Dscham' i tahir*“ zur selben Zeit verrichtet. Außer diesen ist es nicht zulässig, rituelle Gebete zeitlich zusammenzuführen (Kāsānī, Bedā'ī, I, 127).

In den anderen Rechtsschulen (obwohl es einige Meinungsunterschiede zwischen ihnen gibt) ist es zulässig, während einer Reise, im Regen oder Sturm, das Mittags- und Nachmittagsgebet oder das Abend- und Nachtgebet zeitlich zusammengeführt als *Dscham' i taqdim* oder *Dscham' i tahir* zu verrichten. Einer der Beweise für diese Ansicht ist die Überlieferung von *Ibn Abbas (r.a.)*: „*Der Gesandte Allahs (s.a.w.) verrichtete während der Tabuk-Schlacht die rituellen Gebete des Mittags und des Nachmittags und die rituellen Gebete des Abends und der Nacht zeitlich zusammengeführt*“ (Muslim, Salātü'l-Müsāfirīn, 51, 52, 53).

Die Hanafi-Gelehrten sind der Meinung, dass mit der erwähnten zeitlichen Zusammenführung der rituellen Gebete (*Dschaam*) in diesem und den ähnlichen *Ahadithen* (überlieferte Verkündungen), „*suri*“ – die augenscheinlich zeitliche Zusammenführung der Gebetszeiten - gemeint ist (dass zwei Zeitgebete „zusammen“ verrichtet werden, indem ein Gebet am Ende seiner Gebetszeit und das darauffolgende Gebet sofort nach Eintritt seiner Zeit, am Anfang der Gebetszeit verrichtet wird) (Muvatta, *Salât*, 59 (Şeybânî rivayeti); Tahâvî, Şerhu me'âni'l-âsâr, I, 162; İbn Rüşd, *Bidâye*, I, 173-174).

In Fällen, in denen es triftige Gründe gibt, kann ein Hanafi eine andere Rechtsschule nachahmen und die erwähnten Gebete zeitlich zusammenführend verrichten. Zum Beispiel kann im Falle einer Not-situation wie einer Reise oder wenn eine Gebetszeit mit einer Prüfung kollidiert oder wenn ein Arzt in diesen Zeiten eine Operation durchführen muss und sein Gebet nicht zeitig verrichten kann, das Mittagsgebet zeitlich mit dem Nachmittagsgebet, das Abendgebet zeitlich mit dem Nachtgebet zusammengeführt und als *Dscham 'i taqdim* oder *Dscham 'i tahir* verrichtet werden.

Jemand, der diese Gebete zeitlich zusammenführt, muss diese Gebete hintereinander und in der richtigen Reihenfolge verrichten; zwischen zwei *Fardh*-Gebeten verrichtet er keine *Sunnah*-Gebete und er beschäftigt sich nicht mit anderen Dingen. Die *Fardh*-Gebete des Mittags- und des Nachmittagsgebets werden hintereinander, ohne eine Unterbrechung, entweder zur Mittagszeit oder zur Nachmittagszeit verrichtet und die *Fardh*-Gebete des Abends- und Nachtgebets werden hintereinander, ohne eine Unterbrechung, entweder zur Abendzeit oder zur Nachtzeit verrichtet.

Sowie das Morgengebet weder mit dem Nachtgebet noch mit dem Mittagsgebet zeitlich zusammengeführt werden kann, so kann auch das Nachmittagsgebet nicht mit dem Abendgebet oder das Nachtgebet nicht mit dem Morgengebet zeitlich zusammengeführt werden.

140. Reicht es aus, wenn die Absicht (*Niyyah*) für das rituelle Gebet nur im Herzen bekundet wird? Ist es notwendig, für die jeweiligen Gebete die Absicht als *Fardh*-Gebet oder *Sunnah*-Gebet zu bekunden?

Die Absichtsbekundung (*Niyyah*) ist eine der Bedingungen des rituellen Gebets. Die Absichtsbekundung ist eine Angelegenheit des Herzens und bedeutet, dass eine Person sich für etwas entscheidet und sich darüber bewusst ist, was sie für welchen Zweck ausführen möchte. Was für

das rituelle Gebet ausschlaggebend ist, ist die Absicht im Herzen. Auch wenn die mündliche Absichtsbekundung als *mustahab* (wünschenswert) gilt, so wird das rituelle Gebet dennoch gültig, sollte sie nicht ausgesprochen werden (Merginani, el-Hidaye, I, 297).

Jemand, der ein *Fardh*- oder *Wadschib*-Gebet verrichten möchte, muss bestimmen, welches Gebet er verrichten möchte. Bei *Sunnah*-Gebeten hingegen ist es nicht notwendig, zu benennen, für welche Gebetszeit die *Sunnah* verrichtet wird (Şürünbülâli, Merâki'l-felâh, 83).

141. Ist das rituelle Gebet gültig, wenn es verrichtet wird, ohne sich der Gebetsrichtung (*Qibla*) zuzuwenden?

Das rituelle Gebet wird ungültig, wenn es absichtlich in eine andere Richtung als die *Qibla/Kaaba* verrichtet wird. Wenn jemand die Richtung der *Qibla* nicht kennt, forscht er zunächst nach und verrichtet sein Gebet nach seinem Wissen oder seiner Einschätzung. Wenn er nach dem Ende seines Gebets merkt, dass er diesbezüglich einen Fehler gemacht hat, so wird sein Gebet als gültig gewertet. Er muss es nicht noch einmal verrichten. Wenn er aber während des Gebets merkt, dass er sich der falschen Richtung zugewandt hat, obwohl er vorher nach der richtigen Richtung geforscht hatte, dann wendet er sich noch im Gebet in die richtige Richtung und setzt sein Gebet fort. Sollte er sich aber zufällig in eine Richtung zugewandt haben und sein Gebet verrichten, ohne sich vorher kundig gemacht zu haben oder jemanden danach gefragt zu haben, so wird er sein Gebet wiederholen, wenn die Richtung, in der er sich aufgestellt hatte, nicht die Richtung der *Qibla* war (Ibn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, II, 119).

142. Wie soll mit den Moscheen verfahren werden, bei deren *Qibla*-Bestimmung ein Fehler festgestellt wird?

Es ist eine der *Fardh*-Bestimmungen des rituellen Gebets, dass diejenigen, die die Kaaba sehen können, ihr Gebet verrichten, indem sie sich direkt der Kaaba zuwenden und diejenigen, die die Kaaba nicht direkt sehen können, sich in Richtung der Kaaba (*Istiqbal-i Qibla*) aufstellen müssen.

Die Bestimmung der Kaaba-Richtung aus der Ferne kann nur ungefähr geschehen.

Bei dieser Zuwendung ist das Wichtigste, dass das Gesicht des Betenden nicht vollständig von der Richtung der Kaaba abgewendet ist.

Solange die Richtung der Kaaba oder die vertikale Richtung der Kaaba zum Himmel, innerhalb des Gesichtswinkels des Betenden bleibt, gilt der Betende als der *Qibla* zugewandt (el-Fetava'l-Hindiyye, I, 70).

Dementsprechend gilt das Gesicht des Betenden als nicht vollständig von der Richtung der *Qibla* abgewandt, solange er sich nicht von der geraden Richtung zur Kaaba genau um 45 Grad nach rechts oder links abgewendet hat. Demnach wird dies kein Hindernis für die Gültigkeit des rituellen Gebets darstellen. Dennoch sollte eine betende Person versuchen, soweit es ihr möglich ist, sich genauestens in Richtung der Kaaba zuzuwenden.

In Moscheen, in denen es eine teilweise Abweichung der *Qibla*-Richtung gibt, sind die früheren verrichteten Gebete gültig. Jedoch sollten *Qibla*-Abweichungen auf eine möglichst angemessene Weise korrigiert werden. Wenn diese Korrektur nicht vorgenommen werden kann, ist es nicht richtig, unnötige Zweifel über die Gültigkeit der verrichteten Gebete in diesen Moscheen zu erzeugen. Dennoch sollte bei Moschee-Neubauten penibel darauf geachtet werden, dass keine Abweichungen bei der Bestimmung der *Qibla*-Richtung vorkommen.

143. Kann eine Frau, ohne Kopfbedeckung (Kopftuch) das rituelle Gebet verrichten?

Eine Frau, die ihre Pubertät erreicht hat, muss die Bereiche ihres Körpers, deren Bedeckung befohlen wurde, sowohl in Anwesenheit fremder (*nicht-machram*) Männer als auch während des rituellen Gebets vollständig bedecken. Auch der Kopf ist eines dieser Körperteile, die bedeckt werden müssen. In einem von *Aischa* (r.a.) überlieferten *Hadith* (Überlieferung) befahl unser Prophet (s.a.w.): „**Allah akzeptiert das Gebet einer Frau nicht, die die Pubertät schon erreicht hat und ohne Kopftuch betet**“ (Ebû Dâvûd, Salât, 87). Außerdem gibt es *Ahadithe* (überlieferte Verkündungen), in denen berichtet wird, dass die Frauen des Propheten (s.a.w.) ihre Köpfe während des Gebets zuhause bedeckten und er die jungen Frauen, die ohne Kopfbedeckung das rituelle Gebet verrichteten, gewarnt und befohlen hat, dass Frauen, die ihre Pubertät erreicht haben, ihre Gebete mit Kopfbedeckung verrichten müssen (Ebû Dâvûd, Salât, 87). Von der Zeit des Propheten (s.a.w.) bis zum heutigen Tag ist dies die übliche Praxis.

144. Was ist der Grund dafür, dass die Koran-Rezitation in manchen Gebeten hörbar und in manchen verborgen ist?

Rituelle Gebete sind „*tawkifi*“ Verkündungen, das heißt, es ist nicht möglich jeden Aspekt bezüglich der Begründung, warum sie absolut Pflicht (*Fardh*) sind und auch die Ausführungen im Einzelnen mit menschlicher Logik zu erfassen. Diese werden verrichtet, weil Allah es befohlen hat und wie unser Prophet (s.a.w.) es uns vorgelebt hat. Das gilt auch für das rituelle Gebet. Unser Prophet (s.a.w.) befiehlt: „**Verrichtet das rituelle Gebet so, wie ihr es von mir gesehen habt**“ (Buhârî, Ezan, 18). Daher basiert die verborgene (nicht hörbare) Koran-Rezitation der *Fardh*-Gebete während des Tages, und die offene (hörbare) Koran-Rezitation der *Fardh*-Gebete in der Nacht auf die *Sunnah* (Religionspraxis) unseres Propheten (s.a.w.) und die Ausführungen der *Sahaba* (die Gefährten des Propheten), die die Religion von ihm gelernt und sie den anderen Menschen beigebracht haben (siehe Buhârî, Salât, 96-105; Ebû Dâvûd, Salât, 131, 134, 137).

145. Ist das Aufsagen der Koransuren im rituellen Gebet in der Übersetzung anderer Sprachen zulässig?

Es ist nicht zulässig, die Suren im rituellen Gebet in anderen Sprachen aufzusagen. In Bezug auf diese Angelegenheit wird im Beschluss des Obersten Rates der Religionsangelegenheiten, vom 04.12.1997, Beschluss Nummer 103, Folgendes erklärt:

Im heiligen Koran wird verkündet: „[...] **So tragt (im rituellen Gebet) ein leichtes (Stück) vom Koran vor [...]**“ (al-Muzammil, 73/20).

Auch der Prophet (s.a.w.) trug in all seinen Gebeten vom heiligen Koran vor und als er einem seiner nicht-gebetskundigen Gefährten (*Sahaba*) das rituelle Gebet beibrachte, sagte er zu ihm: „... **dann trage aus dem heiligen Koran vor, was du auswendig kannst und es dir leicht fällt**“ (Müslim, Salât, 45). Deshalb ist die Rezitation, also das Aufsagen, des heiligen Korans im rituellen Gebet, ein fester *Fardh*-Bestandteil, der auf den heiligen Koran, der *Sunnah* (Religionspraxis des Propheten (s.a.w.)) und der *Idschma* (Feststellung der Gelehrten) basiert.

Wie bekannt ist, ist der heilige Koran, die Bezeichnung für die Bedeutungen der „*Alfaz*“ (Worte Allahs), die durch den Allmächtigen Allah verkündet und mittels des Erzengels Gabriel (*a.s.*) an den Propheten Muhammed (s.a.w.) überbracht wurden. Nicht nur die Bedeutungen derer

(der Worte Allahs), sondern auch die Worte selbst (*Alfaz*) wurden ins Herz unseres Propheten (s.a.w.) eingegeben.

In dieser Hinsicht ist das, was aus den Worten Allahs verstanden und in anderen Worten umformuliert ausgedrückt wird, nicht der heilige Koran. Denn ein Ausdruck mit anderen Worten, außer dem *Alfaz* Allahs – selbst wenn es eine arabische Umformulierung sein sollte - ist nicht das Wort des Allmächtigen Allahs; sie gibt lediglich die Interpretation des Übersetzers wieder, die er aus diesen Worten Allahs (*Alfaz*) verstanden hat. Hingegen beinhaltet der Koran nicht nur die Bedeutungen des Inhalts, auch die *Alfaz* (Worte Allahs) sind sein fester Bestandteil.

Aus folgenden Versen des heiligen Korans: **„Und siehe, er ist eine Offenbarung des Herrn der Welten. Mit ihm kam der getreue Geist (Gabriel) herab, auf dein Herz, damit du einer der Warner seist; in klarer arabischer Sprache“** (asch-Schuara, 26, 192-195), **„Und so sandten Wir ihn als arabischen Koran hinab [...]“** (Ta-Ha, 20/113), **„Einen arabischen Koran, ohne jede Ungereimtheit, damit sie gottesfürchtig werden“** (az-Zumar, 39/28), **„Ein Buch, dessen Verse als Koran in arabischer Sprache für Leute von Wissen erklärt worden sind“** (al-Fussilat, 41/3), und aus insgesamt zehn Versen (Yusuf, 12/2; ar-Ra'd, 13/37; an-Nahl, 16/103; asch-Schura, 42/7; az-Zuhuf, 43/3; al-Ahkaf, 46/12), die verkünden, dass die Sprache des heiligen Korans Arabisch ist, geht offen und eindeutig hervor, dass im Begriff des „Korans“ nicht nur die Bedeutungen, sondern auch die Worte (*Alfaz*) Allahs als Inhalt inbegriffen sind.

Aus diesem Grund sind sich die islamischen Gelehrten darüber einig, dass eine Übersetzung nicht als „Koran“ bezeichnet werden kann, und dass seine Übersetzung nicht als „Koran“ gewertet werden kann.

Bekanntlich bedeutet eine Übersetzung, die Bedeutung eines Wortes in einer anderen Sprache mit einem gleichbedeutenden Wort exakt wiederzugeben; obwohl doch jede Sprache ihre eigenen charakteristischen Eigenschaften hinsichtlich des Ausdrucks, Stils und Übermittlung hat, die es so in anderen Sprachen nicht gibt. Folglich kann keine Übersetzung das Original ersetzen, sie kann lediglich einige trockene Ausdrücke liefern, ohne die lyrischen oder emotionalen Aspekte richtig zu erfassen; und so kann keine Übersetzung vollständig mit dem Original übereinstimmen.

Daher ist der Unterschied zwischen dem Original der göttlichen Offenbarung, die mit den wenigsten Worten am meisten ausdrückt - wie der heilige Koran es ist -, und der banalen Übersetzung eines Buches, so

groß wie der Unterschied zwischen dem Schöpfer und einem Geschöpf. Denn das eine ist das Wort des Allmächtigen Allahs, dem Schöpfer allen Daseins, während das andere die schwache Ausdrucksweise eines von Ihm erschaffenen Dieners ist. Wie kann es möglich sein, dass eine solche Übersetzung das Wort Allahs ersetzen und die gleiche Anerkennung erhalten kann?

Darüber hinaus ist die islamische Religion eine universale Religion. Es ist ein Aspekt ihres Anspruchs auf die Universalität, dass alle Muslime, die verschiedene Sprachen sprechen, in ihrer *Ibadah* (Gottesdienst/ Gebete) eine gemeinsame Sprache verwenden.

Es liegt auf der Hand, dass der Versuch, die jeweiligen *Ibadah* in der eigenen Sprache zu verrichten, der Form der Ausführungen widersprechen würde, die uns von unserem Propheten (s.a.w.) beigebracht wurde und die bis heute praktiziert wird, und auch unüberwindbare Auseinandersetzungen verursachen würde.

Andererseits erscheint es unmöglich, im gemeinsamen Einvernehmen mit allen Muslimen, aus mittlerweile über hunderten von Übersetzungen des heiligen Korans, eine Übersetzung auszuwählen und diese im gemeinsamen rituellen Gebet vorzutragen, ohne dass die Religions- und Gewissensfreiheit aller Muslime verletzt werden und womit alle Ethnien einverstanden sein würden.

Den heiligen Koran im rituellen Gebet (*Salah/Namaz*) in einer anderen Sprache vorzutragen, sollte nicht mit dem Bittgebet (*Dua'*) in der eigenen Sprache verwechselt werden. Denn ein Bittgebet ist das Wünschen eines Geschöpfes von Allah - seinem Schöpfer. Es gibt nichts Natürlicheres, als dies in der eigenen Sprache vorzutragen.

Darüber hinaus ist der „*I'dschaz*“ (die Fähigkeit mit minimaler Wortverwendung die höchstmögliche Bedeutung zu erlangen) eines der wichtigsten Eigenschaften des heiligen Korans. Der heilige Koran fordert diesbezüglich die ganze Menschheit heraus, ein ähnliches Buch hervorzubringen. Es kann nicht behauptet werden, dass der „*I'dschaz*“ nur in seiner Bedeutung vorhanden ist. Im Gegenteil, aus diversen Versen wie: **„Und falls ihr über das, was Wir auf Unseren Diener hernieder sandten, in Zweifel seid, so bringt eine gleiche Sure hervor und ruft andere Zeugen als Allah an, so ihr wahrhaftig seid“** (al-Baqara, 2/23-24; Yunus, 10/37-38; Hud, 11/13; al-Isra, 17/88; at-Tur, 52/33-34), geht hervor, dass diese Eigenschaft viel eher in den Worten (*Alfaz*) verborgen ist.

Außerdem wird im Vers 88 der *Sura al-Isra* betont und eindeutig bewiesen, dass selbst wenn alle Menschen und alle Dschinn zusammenkommen und sich gegenseitig unterstützen würden, diese trotzdem nicht in der Lage sein werden, ein Koran-ähnliches Buch hervorzubringen. Demnach kann auch eine Übersetzung (in die Sprache der Vergänglichen) nicht als *Kelamullah* (das Wort Allahs) betrachtet werden - nicht als solche gewertet werden - und daher kann auch so eine Übersetzung nicht im rituellen Gebet vorgetragen werden.

Es ist sicherlich sehr wichtig und auch nicht so schwer, dass ein Muslim zumindest die Bedeutung der Inhalte des heiligen Korans kennt und sie auch versteht, die er im rituellen Gebet verliest; diese im rituellen Gebet auch verstehend und hörend vorträgt. Jedoch ist es etwas anderes, den heiligen Koran zu übersetzen, um seine Bedeutung zu verstehen, um von seiner Rechtleitung profitieren zu können und um die Gebote, Verbote und Ermahnungen unseres Erhabenen Schöpfers zu lernen, und diesbezüglich auch die Koran-Übersetzungen (*Ma-al*) und Auslegung/Deutungen (*Tafsir*) zu studieren; aber es ist etwas anderes diese Übersetzungen dem heiligen Koran gleichzusetzen und diese dem heiligen Koran als gleichwertig zu betrachten.

Im rituellen Gebet und als *Ibadah* wird der heilige Koran mit seinen ursprünglichen Worten (*Alfaz*) vorgetragen. Um die Mahnungen, Gebote und Verbote unseres Allmächtigen Allahs zu lernen und von seiner Rechtleitung profitieren zu können, werden die Übersetzungen, Erklärungen und Auslegung/Deutungen gelesen. Diesbezüglich ist das Lesen/Studieren der Übersetzungen, der Bedeutung und Erklärungen des heiligen Korans, auch sehr lohnenswert (*Sawab*) und fällt allgemein auch unter die Kategorie „*Ibadah*“.

146. Ist es zulässig, die Rezitation des heiligen Korans, während des rituellen Gebets, vom Koran abzulesen?

Nach Imam Abu Hanifa (*r.a.*) macht das Lesen einer *Sura* oder eines Verses vom Angesicht des heiligen Korans während des rituellen Gebets, das Gebet ungültig. Nach „*Imamayn*“ (beiden Imamen Abu Yusuf und Imam Muhammed) hingegen ist das Ablesen vom Angesicht des heiligen Korans zwar *makruh* (missbilligt), macht aber das Gebet nicht ungültig (Ibn Nüceym, *el-Bahr*, II, 11). Auch nach den Schafi-Gelehrten ist das rituelle Gebet gültig, selbst wenn eine Person die *Sura al-Fatiha* vom Koran ablesen würde (Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 240-241). Als Vorsichtsmaßnahme wäre es

ratsam, die Rezitation des heiligen Korans während des rituellen Gebets, aus dem Auswendiggelehrten vorzutragen.

147. Wird das rituelle Gebet gültig, wenn die Rezitation des heiligen Korans im rituellen Gebet - die *Fardh* (Pflicht) ist -, ohne die Lippen zu bewegen, nur im Gedanken vorgetragen wird?

Wenn eine Person, die die Fähigkeiten zu sprechen hat, während des rituellen Gebets die *Sura al-Fatiha* und andere Suren vorträgt, ohne die Zunge und die Lippen zu bewegen, und diese ohne hörbare Stimme aus den Gedanken vorträgt, wird dies nicht als „*Qira'ah/Kiraat*“ (Koranrezitation) gewertet. So wird die *Fardh*-Bedingung des rituellen Gebets, *Qira'ah* vorzutragen, nicht erfüllt.

Der Betende sollte die Buchstaben betonend mit einer Stimme rezitieren, die er selber hören kann, wie beim Flüstern; sollten sich andere neben ihm zum Gebet aufgestellt haben, so sollte er seine Rezitation vortragen, ohne dass er die anderen stört (Merġinânî, el-Hidâye, I, 352-353).

148. Wie führen Hörgeschädigte während des rituellen Gebets die Rezitation und die „*Tasbihat*“ (Lobpreisung) durch?

Was die Glaubenspraxis betrifft, so sind Hörgeschädigte wie andere Muslime auch, zur *Ibadah* (Glaubenspraxis) verpflichtet (*mukallaf*). So sind auch sie angehalten das rituelle Gebet zu verrichten, zu fasten und sind auch zu anderer *Ibadah* verpflichtet. Normalerweise müsste die Rezitation des heiligen Korans (*Qira'ah*) und der „eröffnende Takbir“ (*Takbiratu 'l-ihram*) zu Beginn des rituellen Gebets ausgesprochen werden. Allerdings reicht es für Hörgeschädigte aus, wenn diese die *Takbir* und die *Qira'ah* vom Herzen aufsagen; sie müssen dabei nicht die Zunge bewegen (el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 76; Ibn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, II, 181). Denn jeder ist nur mit dem verpflichtet, was er zu tragen fähig ist (al-Baqara 2/286).

149. Wird die *Fardh*-Bedingung des rituellen Gebets – den heiligen Koran zu rezitieren - erfüllt, wenn währenddessen nur die *Sure al-Fatiha* rezitiert wird?

Es ist *Fardh* (absolut Pflicht), während des rituellen Gebets einen Teil aus dem heiligen Koran zu rezitieren/vorzutragen. Nach der bevorzugten Meinung der Hanafi-Gelehrten sollte die Menge dieser Rezitation mindestens drei kurze Verse oder eine *Sura* in derselben Länge betragen.

Insbesondere die Rezitation der *Sura al-Fatiha* ist *wadschib* (obligatorisch). Daher wäre durch das Aufsagen der *Sura al-Fatiha* sowohl die absolute Pflicht (*Fardh*) als auch die obligatorische (*wadschib*) Voraussetzung erfüllt. Allerdings ist es auch *wadschib*, nach der *Sura al-Fatiha* drei kurze Verse oder eine *Sura* in derselben Länge aufzusagen. Aus diesem Grund erfüllt der Betende nicht die *Wadschib* des rituellen Gebets, wenn er in den ersten beiden *Rak'ah* (Gebetsabschnitten) der *Fardh*-Gebete und in allen *Rak'ah* der *Sunnah*-Gebete nach der *Sura al-Fatiha* nicht einige Verse oder eine *Sura* aufsagt. Wenn dies aus Vergesslichkeit geschah, so erfordert dies die „Niederwerfung zur Wiedergutmachung“ (*Sadchdah/Sudschud as-Sahw*). Wenn es bewusst geschah, so ist die Wiederholung dieses Gebets *wadschib* (İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtar, II, 149-150, 543).

Nach den Schafi-Gelehrten hingegen muss zumindest die *Sura al-Fatiha* rezitiert worden sein, damit die *Qira'ah* als *Fardh* erfüllt wird; wenn zudem noch eine *Sura* oder einige Verse als *Qira'ah* hinzugefügt werden, werden diese als *Sunnah* gewertet (Şirbînî, Muğni'l-muhtâc, I, 240-241, 248).

WADSCHIB (die obligatorischen Bestandteile) DES RITUELLEN GEBETS

150. Wie ist die religiöse Bewertung des „*Ta'dil-i arkan*“ im rituellen Gebet?

„*Ta'dil-i arkan*“ bedeutet, die Gebetsabläufe des rituellen Gebets richtig, ordnungsgemäß und vernünftig durchzuführen. Der Begriff „*Tuma'nine*“, welcher der Bedeutung des Wortes *Ta'dil-i arkan* ähnlich gebraucht wird, beschreibt die Gewissheit, dass ein verrichtetes Gebetselement seiner Wichtigkeit entsprechend durchgeführt wurde, und dass eine verrichtete Tätigkeit innere Zufriedenheit hervorruft; dies ist wiederum das Resultat der Einhaltung des *Ta ,dil-i arkan*.

Ta'dil-i arkan kommt während der *Ruku'* (Verbeugung), *Qawma* (aufrechte Haltung nach der *Ruku'*), in *Sadschdah* (Niederwerfung) und in *Dschalsa* (Sitzen zwischen zwei Niederwerfungen) infrage. Nach der anerkannten Meinung der Hanafi-Rechtsschule ist in diesen vier aufgezählten Gebetsabläufen die Einhaltung des *Ta'dil-i arkan wadschib* (obligatorisch). Nach einigen anderen Rechtsschulen und nach dem hanafitischen Imam Abu Yusuf (*r.a.*) ist *Ta'dil-i arkan Fardh* (absolut Pflicht) (Merğinânî, el-Hidâye, I, 204,205; İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, II, 157-158; İbn Rüşd, Bidâye, I, 135).

151. Ist das rituelle Gebet gültig, wenn jemand, der alleine betet, die Koran-Rezitation in Gebeten, in denen sie leise vorgetragen werden sollte, laut vorträgt?

Es ist einer der *Wadschib* (obligatorischer Bestandteil) des rituellen Gebets, dass wenn jemand das rituelle Gebet alleine verrichtet, während der Mittags- und Nachmittagsgebete und während der Sunnah-Gebete am Tage, die Rezitation leise vorträgt; das heißt, nur so laut ausspricht, dass der Betende sie selber hören kann (Ibn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, II, 163, 545).

Wenn einer der *Wadschib* des rituellen Gebets absichtlich ausgelassen wird, so muss das Gebet wiederholt werden; wenn es nur vergessen wurde, bedarf es der Niederwerfung zur Wiedergutmachung (*Sadschdah as-Sahw*). Daher sollte jemand, der die Rezitation absichtlich da laut vorträgt, wo sie leise vorgetragen werden sollte, das Gebet wiederholen; wenn er dies unbeabsichtigt getan hat, muss er nur die *Sadschdah as-Sahw* durchführen (Ibn Âbidîn, Reddû'l-muhtar, II,545).

152. Wie ist die religiöse Bewertung des „Qunut“-Gebets, für Angehörige der Schafi-Rechtsschule, die es während des Morgengebets aufsagen? Wird ihr rituelles Gebet gültig, wenn sie der Gebetsleitung eines Hanafi-Imams folgen und während des Morgengebets dieses Gebet nicht aufsagen?

In der Schafi-Rechtsschule ist es einer der wichtigsten *Sunnah* (nicht obligatorischer Bestandteil), in der letzten Gebetseinheit (*Rak´ah*) des *Fardh*-Teils des Morgengebets, nachdem Aufrichten vom *Ruku´* (Verbeugung) das „*Qunut*“-Gebet aufzusagen. Wenn ein Angehöriger der Schafi-Rechtsschule der Gebetsleitung eines Hanafi-Imams folgt, sagt er das *Qunut*-Gebet nach dem Aufrichten vom *Ruku´* auf, wenn er die Zeit dafür findet. Wenn er nicht genug Zeit dafür findet, wird er das *Qunut*-Gebet auslassen und nach der anerkannten Meinung der Schafi-Rechtsschule, am Ende des Gebets, getrennt vom Imam, die Niederwerfung zur Wiedergutmachung (*Sadschdah as-Sahw*) durchführen (Nevevî,el-Mecmû,IV,290). Auch wenn er die *Sadschdah as-Sahw* nicht durchführen sollte, wäre sein Gebet gültig.

153. Wie ist die religiöse Bewertung darüber, dass die Nase während der Niederwerfung (*Sadschdah*) den Boden berühren soll? Ist das rituelle Gebet gültig, wenn währenddessen die Nase den Boden nicht berührt?

Einer der *Fardh* (Pflichtabläufe) des rituellen Gebets ist die Niederwerfung (*Sadschdah*). Niederwerfung bedeutet, dass nach der Verbeugung (*Ruku'*) die Füße, die Knie, die Hände und die Stirn den Boden berühren. Es ist *Fardh*, in jedem *Rak'ah* (Gebetsabschnitt) zwei Niederwerfungen zu machen. In der *Sadschdah* sollten die Stirn und die Nase zusammen den Boden berühren (Merginani, el-Hidaya, I, 328, 329; Ibn Kudame, el-Muğni, II, 193-196; Mehmed Zihni, Ni'met-i İslam, s.254-255). Denn der Gesandte Allahs (s.a.w.) berührte, wenn er zu *Sadschdah* ging, mit seiner Stirn und seiner Nase den Boden, seine Arme waren nicht an seinen Flanken/Seiten angelegt und er legte seine Hände auf der Höhe seiner Schulter auf den Boden auf (Tirmizi, Salât, 89). Demnach ist es nicht erlaubt (*makruh*), ohne einen triftigen Grund, die Stirn auf den Boden zu legen aber die Nase nicht. Dennoch ist das Gebet gültig. Wenn aber die Stirn nicht auf den Boden gelegt wird, wird das Gebet ungültig.

154. Wie vervollständigt jemand sein rituelles Gebet, der im *Fardh*-(Pflicht) Gebet das erste Sitzen (*Qa'da-i Ula*) vergessen hat?

Das erste Sitzen (*Taschahhud* oder *Qa'da-i Ula*) ist einer der *Wadschib* (obligatorischer Bestandteil) des rituellen Gebets. Sollte ein *Wadschib* vergessen werden, muss im letzten Sitzen die Niederwerfung zur Wiedergutmachung (*Sadschdah as-Sahw*) durchgeführt werden. Wenn die erste Sitzung absichtlich ausgelassen wurde, ist dies „*Makruh-Tahrim*“ (dem *Haram* nahe, unerwünschte Tätigkeit), wobei das rituelle Gebet erneut verrichtet werden muss (Ibn Abidin, Reddü'l-muhtâr, II, 149, 157; Ibn Kudame, el-Muğni, II, 423; Nevevi, Ravda, II, 356-357).

155. Wie ist die religiöse Bewertung der „*Qawma*“ (das Aufrichten nach der Verbeugung) und „*Dschalsa*“ (das Sitzen zwischen zwei Niederwerfungen)? Wie lange muss in diesen Positionen verharrt werden?

„*Qawma*“ im rituellen Gebet ist das vollständige Aufrichten nach der Verbeugung (*Ruku'*) bevor es in die Niederwerfung (*Sadschdah*) geht. Das Aufrechtstehen in *Qawma* muss für mindestens die Dauer

am Ende des Gebets so lange gesessen wird, wie in der Länge des einmaligen Aufsagens der *Taschahhud* (*Tahiyyat/Attahiyyatu*/dieBekennnisverlesung). Auch wenn der Betende nicht begrüßt hat oder unbeabsichtigt gegen das Gebet gehandelt hat, so gilt sein Gebet als vollständig. Allerdings wäre ein *Wadschib* (Verbindlichkeit) des rituellen Gebets ausgelassen worden. Diese Meinungsverschiedenheit hat einige *Fiqh*- (islam-rechtswissenschaftliche) Konsequenzen. Demnach ist das rituelle Gebet des Betenden nach Meinung der drei genannten Imame vollständig, wenn dieser am Ende des rituellen Gebets (im letzten Sitzen/*Qa'da-i Ahirah*) in der Länge des *Taschahhud*-Aufsagens sitzen bleibt und anschließend aus eigener Intention eine Handlung tätigt, die mit dem rituellen Gebet unvereinbar ist, wie zum Beispiel das Reden, um einen Gruß zu erwidern oder einem Niesenden „Gesundheit“ oder „*Yarhamukallah*“ zu wünschen, oder wenn er einfach aufsteht und das rituelle Gebet verlässt (Merginânî, el-Hidâye, I, 386; Zeylaî, Tebyîn, I, 125, Bilmen, İlmihal, s.118). Wenn jedoch, nach dem Sitzen in *Qa'da-i Ahirah* in der Länge des *Taschahhud*-Aufsagens, das rituelle Gebet eines Betenden aus irgendeinem unfreiwilligen Grund, durch fremdes Einwirken, abgebrochen wird, ist nach Imam Abu Yusuf (r.a.) und Imam Muhammad (r.a.) das Gebet dieser Person vollständig, nach Imam Abu Hanifa (r.a.) jedoch nicht. Auch wenn nach dem Sitzen in *Qa'da-i Ahirah* in der Länge des *Taschahhud*-Aufsagens die Gebetszeit verstreichen sollte, ohne dass vorher der Betende durch eigene Intention das Gebet beendet hatte, so ist das Gebet dieser Person nach Imam Abu Yusuf und Imam Muhammed vollständig, aber nach Imam Abu Hanifa (r.a.) unvollständig/ungültig (Kâsânî, Bedâi', I,124; İbnü'l-Hümâm, Feth, I, 397).

157. Wie ist die religiöse Beurteilung des Grußes am Ende des rituellen Gebets?

Nach der bevorzugten Meinung der Hanafi-Rechtsschule ist das Grüßen am Ende des rituellen Gebets, bei dem der Blick zunächst auf die rechte Seite und anschließend auf die linke Seite gerichtet wird, ein *Wadschib* (obligatorisch). Wenn der Gruß bewusst ausgelassen wurde, muss das rituelle Gebet wiederholt werden. Im Falle eines unbeabsichtigten Auslassens bedarf es keiner weiteren Handlung.

Bei der vollständigen Grußformel: „*As-salamu alaykum wa rahm-arullah*“, ist das Aufsagen des Teils: „*As-Salam*“, ein *Wadschib*, während das Aufsagen des Teils: „*alaykum wa rahmatullah*“, *Sunnah* (nicht

obligatorisch) ist. Nach einer anderen Meinung ist die Begrüßung auf die rechte Seite *Wadschib* und die Begrüßung auf die linke Seite eine *Sunnah*. Nach Meinung aller Imame geschieht das Beenden/Verlassen des rituellen Gebets mit nur einem Gruß (auf die rechte Seite); damit wird das rituelle Gebet vervollständigt (İbnü'l-Hümâm, Feth, I, 328; Zeylaî, Tebyîn, I, 125).

Nach der Schafi-Rechtsschule, die den ersten Gruß (auf die rechte Seite) als *Fardh* (Pflicht) bewertet, wird das rituelle Gebet ungültig, wenn dieser ausgelassen wird (Şirbînî, Muğni'l-muhtâc, I, .273).

SUNNAH¹⁶ (nicht obligatorische Bestandteile) UND ADAB (die Anstandsregeln) DES RITUELLEN GEBETS

158. Wie ist die religiöse Bewertung über das Anheben der Hände beim „eröffnenden Takbir“ (Takbirat ul-Ihram)?

Das Hochheben der Hände zu Beginn des rituellen Gebets für den „eröffnenden *Takbir*“ (oder den „*Takbir* des Weihezustands“ (*Takbirat ul-Ihram*) – genannt auch „*Takbirat al-Iftidah*“ –) ist eine *Sunnah* (Religionspraxis des Propheten (s.a.w.)). Denn unser Prophet (s.a.w.) hat, während er diesen *Takbir* ausführte, seine Hände hochgehoben (Nesâî, İftitah, 2; Tahâvî, Şerhu me'âni'l-âsâr, I, 195-196).

Laut der Hanafi-Rechtsschule heben Männer dabei beide Hände hoch, sodass die Handinnenflächen in Richtung der *Qibla*/Kaaba zeigen und die Daumen in die Höhe der Ohrläppchen gehoben werden. Frauen hingegen heben ihre Hände in die Höhe ihrer Schultern (Merğînânî, el-Hidâye, I, 307-309). In anderen Rechtsschulen heben auch die Männer ihre Hände in die Schulterhöhe.

159. Wie groß sollte die Lücke zwischen den Füßen in Qiyam (beim Aufrechtstehen) während des rituellen Gebets sein?

Da es keine authentischen *Ahadithe* (überlieferte Verkündungen) über den Abstand zwischen beiden Füßen während des rituellen Gebets

16 *Sunnah*: Aus der beispielhaften Lebensweise und der vorgelebten Religionspraxis unseres Propheten (s.a.w.) entnommene Handlungen; die als ein „nicht obligatorischer Bestandteil“ /oder „Unverbindlichkeit“ gewertetes Element einer Ibadah (Gottesdienst/Glaubenspraxis) gewertet werden.

gibt, äußerten islamische Gelehrte unterschiedliche Meinungen dazu, wie groß dieser Abstand sein sollte.

Nach der Hanafi-Rechtsschule sollte der Abstand zwischen beiden Füßen vier Fingerbreit betragen (Şürünbülâlî, Merâkı'l-felâh, s. 95). Nach der Schafi-Rechtsschule sollte dieser Abstand eine Handbreite betragen (Zekeriyâ el-Ensârî, Esne'l-metâ- lib, I, 162).

Nach den Maliki- und Hanbali-Rechtsschulen sollte der Abstand zwischen den Füßen weder übertrieben weit noch ganz verschlossen sein (Zühaylî, el-Fıkhü'l-İs- lamî, I, 695).

160. Warum wird während der *Subhanaka*-Rezitation im rituellen Gebete der Abschnitt „*Wa dschalla sanaauk*“ nicht aufgesagt?

In den authentischen *Ahadithen* (überlieferte Verkündungen) über die *Subhanaka*-Lobpreisung, zu Beginn des rituellen Gebets, ist der Abschnitt „*wa dschalla sanaauk*“ nicht enthalten (Ebû Dâvûd, Salât, 124). Daher wird dieser Abschnitt während des rituellen Gebets nicht aufgesagt (Mergînânî, el-Hidâye, I, 315). Da aber das rituelle Begräbnisgebet/Totengebet eher ein Bittgebet für den Toten darstellt, können sowohl andere Bittgebete aufgesagt werden als auch der Abschnitt „*wa dschalla sanaauk*“, mit der Bedeutung: „*Oh Allah! Verherrlicht ist Dein Name*“, in die *Subhanaka*-Lobpreisung hinzugefügt werden (Tahtâvî, Hâşiye, s.58; Mehmet Zihnî, Nîmet-i İslam, s. 427). Denn in diversen Überlieferungen über einige Lobpreisungen (*Dhikr*) und Bittgebete (*Dua'*) außerhalb des rituellen Gebets, wird dieser Ausdruck erwähnt.

161. Wie ist die religiöse Beurteilung über den Ausdruck „*Amin*“ (Amen), nach der Rezitation der *Sura al-Fatiha* im rituellen Gebet?

„*Amin*“ ist das Wort, das am Ende eines Bittgebets gesagt wird, in der Hoffnung, dass das Bittgebet vom Allmächtigen Allah erhört wird. Unser Prophet (s.a.w.) hat empfohlen, am Ende eines Bittgebets „*Amin*“ zu sagen (Buhârî, Ezan, 111; Müslim, Salât, 72, 74, 75; İbn Mâce, İkâ- metu'- Salât, 14). Nach der Hanafi-Rechtsschule ist das unhörbare Aufsagen des Wortes „*Amin*“ am Ende der *Sura al-Fatiha*, eine *Sunnah* (Religionspraxis des Propheten (s.a.w.)). Hierbei wird nicht unterschieden, ob das rituelle Gebet mit einem Imam, in einer Gemeinde (*Dschama'a*) oder alleine verrichtet wird (İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, II, 172).

Laut der Schafi-Rechtsschule wird das Wort „*Amin*“, in den rituellen Gebeten, in denen die Rezitation hörbar vorgetragen werden sollte, auch

hörbar ausgesprochen; in rituellen Gebeten, in denen die Rezitation leise vorgetragen werden soll, wird auch das Wort „*Amin*“ leise ausgesprochen (Şirâzî, el-Mühezzeb, I, 139-140).

162. Wird für die Verse und Suren, die nach der *Fatiha* rezitiert werden, die „*Basmala*“ (Eröffnungsformel) aufgesagt?

Im rituellen Gebet wird am Anfang eines jeden Gebetsabschnitts (*Rak'ah*), nach der Lobpreisung *Subhanaka*, vor Beginn der Rezitation der *Sura al-Fatiha*, die Eröffnungsformel *Basmala* aufgesagt. Für die *Zamm-i Suren*, die nach der *Sura al-Fatiha* rezitiert werden, wird die Eröffnungsformel nicht zusätzlich aufgesagt (Zeylaî, Tebyîn, I, 112).

163. Warum wird im dritten und im vierten Gebetsabschnitt (*Rak'ah*) der *Fardh*-Gebete nach der *Sura al-Fatiha* kein anderer Vers oder keine andere *Sura* rezitiert?

Im heiligen Koran werden die *Ibadah* (Glaubenspraxis, Gebete, Gottesdienst) ohne Vorgabe ihrer Einzelheiten befohlen. Wie und in welcher Weise die *Fardh*-(Pflicht), *Wadschib*-(verbindlich), *Nafila*- (freiwillig) und alle anderen Gebete verrichtet werden sollen, wurde durch unseren Propheten (s.a.w.) bestimmt. Unser Prophet (s.a.w.) hat uns auch vorgelebt, in welcher Anzahl die Gebetsabschnitte (*Rak'ah*) der jeweiligen Gebete zu verrichten sind, wo und wie die Rezitation (*Qira'ah*), die Lobpreisungen (*Tasbih*), die Danksagungen (*Tahmid*) oder die Bittgebete (*Dua'*) aufgesagt werden sollen; wie und wie oft die Verbeugungen (*Ruku'*) und die Niederwerfungen (*Sudschud*) durchgeführt werden sollen, und uns befohlen: „**Verrichtet das rituelle Gebet genauso, wie ich es verrichte**“ (Buhari, Azan, 18). Mit anderen Worten: Wir müssen die jeweiligen *Ibadah* so verrichten, wie sie angeordnet wurden.

Auch die Tatsache, dass in den letzten beiden Gebetsabschnitten der *Fardh*-Gebete keine weitere *Sura* rezitiert wird, sollte aus diesem Rahmen betrachtet werden. Wenn jedoch eine weitere *Sura* nach der *Sura al-Fatiha*, in den letzten beiden Gebetsabschnitten (*Rak'ah*) des rituellen Gebets rezitiert wird, wird es dem Gebet nicht schaden. Nach bevorzugter Meinung der Hanafi-Rechtsschule wird deshalb auch keine Niederwerfung zur Wiedergutmachung (*Sadschdah us-Sahw*) notwendig (İbn Nüceym, el-Bahr, II, 102; Halebî, es-Sağîr, s. 175).

164. Wie ist die Beurteilung über die wiederholte Rezitation der Verse oder Suren in den nächsten Gebetsabschnitten (*Rak'ah*), wenn diese schon in den ersten beiden Gebetsabschnitten rezitiert wurden?

Da in den rituellen *Sunnah*-Gebeten mit vier Gebetsabschnitten (*Rak'ah*), jeweils zwei Gebetsabschnitte als eigenständige (*mustakil*) Abschnitte gewertet werden (İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, II, 456), wird das rituelle Gebet nicht beeinträchtigt, wenn in den 3. und 4. Gebetsabschnitten die *Zamm-ı Sura* (Verse oder Suren, die nach Sura al-*Fatiha* verlesen werden) erneut rezitiert werden, die schon in den 1. und 2. Gebetsabschnitten rezitiert wurden. Aber es wäre angemessen, wenn Korankundige unterschiedliche *Suren*/Verse rezitieren würden.

165. Müssen Männer während des rituellen Gebets den Kopf bedecken?

Unser Prophet (s.a.w.) und seine Gefährten (*Sahaba*) bedeckten ihre Köpfe in ihrem Alltag, auch schon vor der Verkündung des Islams, sowie auch danach, gemäß ihrer Tradition und den klimatischen Bedingungen. Der Gesandte Allahs (s.a.w.) verrichtete sein rituelles Gebet mit seiner alltäglichen Kleidung, ohne zusätzliche oder spezielle Kleidung dafür anzuziehen. Sowie er seinen Turban auf eine Kappe wickelte, so benutzte er auch eine Kappe, ohne einen Turban und auch mal einen Turban, ohne eine Kappe darunter (siehe Tirmizî, Libâs, 12, 42; İbnü'l-Kayyim, Zâdü'l-me'âd, I, 135; Müttakî, Kenzü'l-ummâl, VII, 121).

Einige Gelehrte haben, unter Berücksichtigung dieser Ausführungen unseres Propheten (s.a.w.), die Kopfbedeckung des Mannes während des rituellen Gebets als *Sunnah* (Religionspraxis unseres Propheten (s.a.w.)) gewertet. Nach dieser Betrachtung wird das Verrichten des rituellen Gebets, ohne eine Kopfbedeckung, als das Auslassen der *Sunnah* gewertet und gilt als *Makruh Tanzih* (dem *Haram* nahe/verboten) (İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, II, 407; Şürünbülâfî, Merâkî'l-felâh, s.130).

Einige andere Gelehrte vertreten die Meinung, dass dies eine traditionelle Anwendung sei und bewerten das Verrichten des rituellen Gebets ohne eine Kopfbedeckung dementsprechend als unbedenklich (siehe Şâtîbî, el-Muvâ-fakât, II, 489). Letztendlich wäre es besser den Kopf während des rituellen Gebets mit einer Kappe/Mütze, Turban oder Ähnlichem zu bedecken. Es ist auch erlaubt mit unbedecktem Kopf zu beten.

166. Ist es den Männern erlaubt, mit hochgekrepelten Ärmeln oder kurzärmeligen Hemden zu beten?

Wer sich zum rituellen Gebet aufstellt, der steht spirituell vor Allah, dem Allmächtigen. Aus diesem Grund muss die Kleidung angemessen und ordentlich sein. Früher galt das Hochkrepeln der Ärmel als Zeichen des Hochmuts, weshalb das Verrichten des rituellen Gebets mit hochgekrepelten Ärmeln als *Makruh* (missbilligt) gewertet wurde (el-Fetâva'l-Hindiye, I, 118). Allerdings trifft diese Ansicht heute nicht mehr zu. Andererseits spricht nichts dagegen, dass Männer mit kurzärmeligen Hemden ihr Gebet verrichten. Denn auch dies ist heute, wie das Hochkrepeln der Ärmel, keine missbilligte Situation mehr.

167. Können Frauen ihre Hände im rituellen Gebet so falten wie die Männer?

Es ist *Sunnah* (Religionspraxis unseres Propheten (s.a.w.)), dass im rituellen Gebet, die rechte Hand auf der linken Hand aufliegt und diese umfasst (Buhârî, Ezân 87; Müslim, Salât 54; Ebû Dâvûd, Salât 122; Tirmizî, Salât 75; Ibn Mâce, İkametü's-Salât 3). Es gibt jedoch unterschiedliche Überlieferungen darüber, an welcher Stelle des Körpers die Hände gefaltet/übereinandergelegt werden sollen. Nach diesen Überlieferungen, und gemäß der Glaubenspraxis der *Sahaba* (Gefährten unseres Propheten (saw.)) und der *Tabiun* (die Generation nach der *Sahaba*) binden Männer nach einigen Rechtsschulen ihre Hände unter dem Bauchnabel, nach einigen anderen Rechtsschulen wiederum über der Brust und nach wieder anderen Rechtsschulen zwischen der Brust und dem Bauch.

Nach Meinung der Gelehrten, die das Falten der Hände während des rituellen Gebets als *Sunnah* bewerten, sollten Frauen ihre Hände über der Brust falten. Diese Form des Händefaltens wurde aus Sicht der Spiritualität der Bekleidungs Vorschrift und der Körperkonturen der Frauen als „am besten geeignet“ bewertet. Diese Bewertung und diese Ausführungen seit jeher, lassen die Behauptung zu, dass dies auch zuzeiten unseres Propheten (s.a.w.) auf diese Weise praktiziert wurde (Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 163-164; Tehânevî, İ'lâü's-sünen, II, 669-675). Da die Bewertungen darüber, an welcher Stelle des Körpers die Hände während des rituellen Gebets gefaltet werden sollen, nicht im direkten Zusammenhang mit den Grundlagen des rituellen Gebets stehen, wird das rituelle Gebet einer Person nicht beeinträchtigt, wenn sie nach irgendeiner dieser Ansichten handelt.

168. Wohin sollten die Blicke während des Aufrechtstehens im rituellen Gebet (*Qiyam*) gerichtet sein, wenn das rituelle Gebet unmittelbar vor dem „*Masdschid al-Haram*“/Kaaba verrichtet wird?

Sowie der Blick einer Person, die irgendwo sonst auf der Welt das rituelle Gebet verrichtet, sollte auch der Blick einer Person, die unmittelbar vor dem *Masdschid al-Haram*/Kaaba das rituelle Gebet verrichtet, auf die Stelle der Niederwerfung (*Sadschdah*) gerichtet sein.

Denn auch unser Prophet (s.a.w.) hat seine Blicke beim Aufrechtstehen in der *Qiyam*-Position des rituellen Gebets, auf die *Sadschdah*-Stelle gerichtet (Mevsilî, el-Ihtiyâr, I, 158; İbn Âbidîn, Reddu'l-muhtâr, II, 176). Es spricht aber auch nichts dagegen, den Blick auf einen Punkt innerhalb des eigenen Sichtfeldes zu richten, ohne dabei den Kopf zu bewegen (Merğînânî, el-Hidâye, II, 18). Demnach kann eine, vor der Kaaba betende Person auch auf die Kaaba blicken.

169. Worauf sollte geachtet werden, um Ehrfurcht (*Huschu´u*) im rituellen Gebet zu erlangen?

Im heiligen Koran wird das Beten in Ehrfurcht (*Huschu´u*) als eine herausragende Eigenschaft eines Muslims gepriesen (al-Mu'minun, 23/2). Unser Prophet (s.a.w.) sagte: „**Das rituelle Gebet wurde zum Licht meiner Augen (mir zum Liebsten auf der Welt) gemacht**“ (Nesâî, İřretü'n-nisa,1; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, XIX, 305), und machte auf die besondere Wertstellung des rituellen Gebets aufmerksam.

Ehrfurcht im rituellen Gebet wird erlangt, indem alle äußeren Faktoren, die ablenken könnten, ausgeblendet werden und das Herz an Allah gebunden wird. Was der Mensch in seinem Innersten erlebt und auch seine Gedanken beeinflussen seine Ehrfurcht/Konzentration im Gebet und spiegeln sich auch in seinem Verhalten wider. Deshalb sollte einem Betenden bewusst sein, dass er sich während seines Gebets vor Allah befindet, sich mit dem Herzen und Gedanken zum Gebet wenden und alle Verhaltensweisen wie, nach links oder rechts zu sehen, mit seiner Kleidung zu spielen und *Ta´dil- arkan* (die Gebetsabläufe ordnungsgemäß und vernünftig durchzuführen) zu vernachlässigen, vermeiden sollte. Er sollte versuchen, sich auf die Bedeutung der Suren und Lobpreisungen zu konzentrieren, die er aufsagt. Außerdem sollte er während des Gebets vermeiden, externen Gedanken nachzugehen. Er muss sich bewusst sein, dass er sich vor Allah befindet und versuchen, seine Konzentration aufrechterhalten.

170. Können Frauen das rituelle Gebet barfuß verrichten?

Da nach der bevorzugten Meinung der Hanafi-Rechtsschule die Füße der Frauen nicht zu ihrem *Awrah*-Bereich (Körperstellen, die es zu bedecken gilt) gehören, können Frauen barfuß, ohne Socken beten; vorausgesetzt, dass alles ab der Ferse aufwärts bedeckt ist (Merġinânî, el-Hidâye, I, 289, 290; Mevsilî, el-Ihtiyâr, I, 101- 103). Nach anderen Rechtsschulen gehören auch die Füße der Frauen zu den zu bedeckenden Körperstellen und müssen bedeckt werden. Nach dieser Meinung ist das Gebet einer Frau mit nackten Füßen nicht gültig (Ibn Kudâme, el-Muġnî, II, 328-329; Şîrbînî, Muġni'l-muhtâc, I, 285). Ratsam wäre es, dass Frauen ihre Füße beim rituellen Gebet vorsorglich bedecken.

171. Ist es zulässig, dass Männer das rituelle Gebet ohne Socken verrichten?

Nach unseren vorhandenen Quellen ist es bekannt, dass unser Prophet (s.a.w.) das rituelle Gebet ohne Socken vorgebetet hat (Ebû Dâvûd, salât ,91). Daher spricht nichts dagegen, das rituelle Gebet, ohne Socken zu verrichten. Wenn jedoch das Betreten einer Moschee ohne Socken aufgrund der Gesundheit und der Hygiene nicht erwünscht ist und der Sitte zuwider ist, so sollte dies vermieden werden. Wer Socken trägt, sollte zudem darauf achten, dass diese sauber sind.

172. Kann das rituelle Gebet mit Arbeitskleidung verrichtet werden?

Einer der Bedingungen des rituellen Gebets ist die Reinigung (*Taharah*) von groben Unreinheit (*Nadschasah*). Auf der Kleidung, am Körper und im Gebetsbereich des Betenden dürfen keine groben Verunreinigungen (*Nadschasah*) wie Blut, Urin, Wein oder Kot vorhanden sein (Merġinânî, el-Hidâye, I, 228, 229). Da nicht alle Arten der Verschmutzungen wie zum Beispiel, Farbe, Mineralöle, Rost und Ähnliches, die sich auf der Arbeitskleidung befinden können, als *Nadschasah* gewertet werden, stellen diese kein Hindernis für die Gültigkeit des rituellen Gebets dar (Merġinânî, el-Hidâye, I, 228-248). Allerdings ist es eine Empfehlung des heiligen Korans, dass eine Person, die eine Moschee oder einen *Masdschid* (Gebetsort/kleine Moschee) zum Verrichten des rituellen Gebets betreten möchte, saubere Kleidung trägt (al-A'raf, 7/31).

DINGE, DIE DAS RITUELLE GEBET UNGÜLTIG MACHEN

173. Macht das Lachen das rituelle Gebet ungültig?

Das Wichtige im rituellen Gebet ist, dass der Betende sich bewusst macht, dass er sich vor seinem Schöpfer befindet und sein rituelles Gebet mit diesem Bewusstsein in Ehrfurcht verrichtet.

Das aus unbeabsichtigten Gründen hervorgerufene Lachen während des rituellen Gebets kann auf drei Arten bewertet werden:

1. Das laute Lachen während des rituellen Gebets, sodass auch andere Anwesende es hören können: Nach der Hanafi-Rechtsschule wird damit sowohl das rituelle Gebet als auch die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) ungültig (Serahsî, el-Mebsût, I, 172; Merġinânî, el-Hidâye, 116, 117). In einem *Hadith* (Überlieferung), den *Ibn Usama* von seinem Vater übermittelte, wird Folgendes überliefert: „**Als wir hinter dem Gesandten Allahs (s.a.w.) beteten, fiel ein Blinder in eine Grube und wir haben ihn deshalb ausgelacht. Daraufhin befahl uns der Gesandte Allahs (s.a.w.), die Gebetswaschung erneut durchzuführen und das gesamte rituelle Gebet erneut zu verrichten**“ (Dârekutnî, es-Sünen, I, 295). Nach der Schafi-Rechtsschule macht das laute Lachen zwar das rituelle Gebet ungültig, aber nicht die rituelle Gebetswaschung. Da das laute Lachen außerhalb des rituellen Gebets die rituelle Gebetswaschung nicht ungültig macht, machte es die
2. Gebetswaschung auch im rituellen Gebet nicht ungültig (Şirbînî, Muġni'l-muhtâc, I, 64, 108).
3. Das Lachen, das nur der Betende selbst hören konnte: Damit wird nur das rituelle Gebet ungültig.
4. Wenn das Lachen eines Betenden weder von ihm selbst, noch von irgendjemand anderem gehört wurde, so wird weder sein Gebet noch seine rituelle Gebetswaschung ungültig (Mevsilî, el-Ihtiyâr, I, 55-56).

174. Machen Rezitationsfehler das rituelle Gebet ungültig?

Ob Rezitationsfehler (*Zallatu'l-Qari*) im rituellen Gebet es ungültig machen oder nicht, haben Gelehrte innerhalb einiger Kriterien bewertet.

Diese können folgendermaßen zusammengefasst werden:

Wenn der heilige Koran absichtlich falsch rezitiert wird, sodass sich seine Bedeutung ändert, wird das Gebet ungültig. Wenn er aber aus

Wenn bei der Koranrezitation im rituellen Gebet Buchstaben, die in ihrer Aussprache und hinsichtlich ihrer Austrittsstelle aus dem Mund/Rachen (*Machradsch*) nahe beieinander liegen, wie bei den Buchstaben „Sin“ oder „Sad“, falsch ausgesprochen werden, wird das rituelle Gebet nicht ungültig.

Bei manchen Buchstaben, die keine *Machradsch*-Nähe besitzen aber sehr häufig verwechselt werden, wird bei Verwechslungen/beim Vertauschen solcher Buchstaben, die schwer auseinanderzuhalten sind, nach Meinung vieler Gelehrte, das rituelle Gebet nicht ungültig. Zum Beispiel wird das rituelle Gebet nicht ungültig, wenn anstelle des Buchstabens (ض) der Buchstabe (د), oder anstelle (ذ) der Buchstabe (ظ) aufgesagt wird. Denn in diesen Situationen entsteht ein generelles Problem, das nicht vermieden werden kann (*umum-i belwa*). Sollten aber Buchstaben mit unterschiedlichen *Machradsch* vertauscht und die Bedeutung sich geändert haben, so wird das rituelle Gebet ungültig. Wenn zurückgesetzt und korrigiert ausgesprochen wird, wird das rituelle Gebet gültig (el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 87; Ibn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, II, 394-396).

Nach der Schafi-Rechtsschule wird die Rezitation eines Betenden ungültig, wenn er einen Buchstaben in der *Sura al-Fatiha* mit einem anderen Buchstaben verwechselt, obwohl er die Fähigkeit und die Möglichkeit gehabt hätte, es in richtiger Weise zu lernen. Aber wenn er sofort danach zurücksetzt und seine Rezitation korrigiert, wird sein Gebet gültig. Wenn in diesem Zusammenhang jemand, in *Sura al-Fatiha* in „وَلَا الضَّالِّينَ“ anstelle des Buchstabens (ض) den Buchstaben (ظ) ausspricht, obwohl er die Fähigkeit und Möglichkeit gehabt hätte, diese richtig zu lernen, so wird sein rituelles Gebet, nach anerkannter Meinung, ungültig. Sollte er aber nicht in der Lage sein oder nicht die Möglichkeit haben, die Aussprache richtig zu lernen, dann wird sein Gebet nicht ungültig (Remlî, Nihâyetu'l-Muhtac, I, 481). Außer in der *Sura al-Fatiha* haben *Machradsch*-Fehler, in einer anderen *Sura* oder in einem anderen Vers, keine Auswirkungen auf das rituelle Gebet.

176. Wird das rituelle Gebet ungültig, wenn währenddessen weltlichen Gedanken nachgegangen wird?

Dass beim rituellen Gebet weltliche Gedanken aufkommen, ist bei vielen Menschen der Fall. Allerdings ist es wichtig, dass sich der Betende in Ehrfurcht und Seelenruhe befindet (al-Mu'minin, 23/2). Daher ist es wichtig, sich möglichst auf das Gebet zu konzentrieren. Dafür muss das

rituelle Gebet so verrichtet werden, als würde der Betende Allah Ta'ala sehen (Buhârî, Imân, 37) und sich so inbrünstig an Ihn wenden, als ob dies das letzte Gebet wäre, das er verrichtet (Ibn Mâce, Zühd, 15).

Bezüglich der weltlichen Gedanken beim rituellen Gebet, sagte unser Prophet (s.a.w.): „**Wenn der Adhan (Gebetsruf) zum rituellen Gebet ausgerufen wird, rennt der Teufel ganz schnell weg, um den Adhan nicht zu hören, und er kehrt nach Ende des Adhans wieder zurück. Während der Iqamah/Kamet (Gebetsruf zum Fardh-Gebet) ausgerufen wird, rennt er wieder weg. Nach Iqamah kehrt er wieder zurück und schleicht sich zwischen den Menschen und seinem Herzen ein. Er flüstert ihm zu: ‚Erinnere dich an dies und erinnere dich an dies‘, und er erinnert den Menschen an das, was er (vor dem Gebet) gar nicht in Gedanken hatte. So verwirrt, weiß der Mensch nicht mehr, wie viele Rak'ah (Gebetseinheiten) er schon gebetet hat. Deshalb soll ein jeder von euch, wenn er nicht mehr weiß, wie viele Rak'ah er schon verrichtet hat, ob er drei oder schon vier Rak'ah verrichtet hat, während des Sitzens zweimal Sadschdah us-Sahw (Niederwerfung zur Wiedergutmachung) durchführen**“ (Buhârî, Ezan, 4; Sehv, 6,7; el-Amelfi's-Salât, 18).

Ausgehend von diesem *Hadith* (Überlieferung) sagten islamische Gelehrte, dass das rituelle Gebet aufgrund der aufkommenden weltlichen Gedanken nicht ungültig wird (Kâsânî, Bedâ'î, I, 215; Şevkânî, Neylü'l-evtâr, III, 392). Dennoch sollte sich ein Betender währenddessen nicht mit weltlichen Gedanken beschäftigen. Denn wenn er sich keine Mühe gibt, sich von solchen Gedanken zu befreien und er stattdessen diesen Gedanken nachgeht, verringert dies sowohl die Eigenschaft des rituellen Gebets, den Betenden vor schändlichen Taten fernzuhalten, als auch die Belohnung (*Sawab*). Deshalb sollte ein Betender sein rituelles Gebet mit der Vorstellung verrichten, dass er sich vor Allah Ta'ala befindet; er sollte weltlichen Gedanken nicht nachgehen und versuchen, sich vollständig zu konzentrieren.

177. Wird das rituelle Gebet eines Betenden ungültig, wenn einer seiner zu verhüllenden Körperstellen entblößt wird?

Wenn eine zu bedeckende/verhüllende Körperstelle eines Betenden, während des rituellen Gebets ohne Absicht aufgedeckt/entblößt und sofort wieder verhüllt wird, so wird sein rituelles Gebet nicht ungültig, egal ob er das rituelle Gebet alleine oder in der Gemeinschaft verrichtet. Sollte aber dieser entblößte Bereich ein Viertel des besagten Körperteils

ausmachen und über eine Zeit entblößt bleiben, in der ein Gebetselement (*Rukun*) verrichtet werden könnte, also einmal „*Subhanallahi'l-azim*“ aufgesagt werden kann, wird das rituelle Gebet ungültig. Wer sich absichtlich und wissentlich entblößt, dessen rituelles Gebet wird nichtig (Merğînânî, el-Hidâye, I, 290-291).

178. Wird das rituelle Gebet einer Person ungültig, wenn jemand vor ihr vorbeigeht?

Sofern es nicht unbedingt sein muss, sollte nie vor einem Betenden vorbeigelaufen werden, unabhängig davon, ob das rituelle Gebet in einem geschlossenen Raum oder im Freien verrichtet wird. Unser Prophet (s.a.w.) verkündete, dass es besser sei, vierzig Jahre zu warten, als vor einem Betenden vorbeizulaufen (Müslim, Salât, 261). Auch der Betende sollte vor dem rituellen Gebet die erforderlichen Vorsichtsmaßnahmen treffen, damit niemand vor ihm vorbeilaufen kann, wie zum Beispiel sich einen geeigneten Gebetsplatz auszusuchen oder eine „*Sutrah*“ (Begrenzung/Hindernis) aufzustellen. Denn unser Prophet (s.a.w.) empfiehlt, dass jemand, der an einer Stelle beten muss, wo Menschen oder Tiere vor ihm vorbeilaufen könnten, vor sich eine *Sutrah* (einen Stock oder etwas anderes) legen soll (Müslim, Salât, 241, 242). Es ist *makruh* (missbilligt), die *Sutrah* wegzulassen. In Gemeinschaftsgebeten muss nur der Imam eine *Sutrah* vor sich legen; die anderen brauchen dies nicht (Buhârî, Salât, 90).

Es spricht nichts dagegen, hinter der *Sutrah* eines Betenden vorbeizulaufen. Obwohl die Person, die vor einem Betenden durchläuft, dafür verantwortlich gemacht wird, wird das Gebet des Betenden nicht ungültig. Es ist aber erlaubt, in großen Moscheen, weit von der Gebetsstelle eines Betenden, vor ihm vorbeizulaufen (Kâsânî, Bedâi', I, 217).

179. Wird das rituelle Gebet ungültig, wenn der Betende bei Verbeugung (*Ruku'*) oder Niederwerfungen (*Sadschdah*) die Hosenbeine hochzieht?

Eine betende Person sollte jede Handlung vermeiden, die dem rituellen Gebet schaden könnte und nicht nur seine Gliedmaßen kontrollieren, sondern auch sein Herz an Allah widmen. Handlungen, die dem rituellen Gebet widersprechen und die als „*Amal-i kathir*“ bezeichnet werden, machen das rituelle Gebet ungültig; hingegen geringfügige Handlungen, die als „*Amal-i qalil*“ bezeichnet werden, das rituelle Gebet nicht ungültig machen.

Obwohl eine klare Definition des Begriffs *Amal-i kathir* nicht möglich ist, lautet einer der Definitionen folgendermaßen: Wenn sich ein Betender so viel anderweitig beschäftigt, sodass bei einem Betrachter von außen der Eindruck erweckt wird, als würde er sich nicht im Gebet befinden. *Amal-i qalil* ist genau das Gegenteil davon. Nach einer anderen Definition sind Handlungen, die für gewöhnlich beidhändig ausgeführt werden *Amal-i kathir* und Handlungen, die einhändig ausgeführt werden *Amal-i qalil*. Da das unnötige Hochziehen der Hosenbeine oder das Richten der Kleidung eine Handlung außerhalb des rituellen Gebets darstellt, die der Ehrfurcht und der Konzentration des rituellen Gebets schadet, werden diese Handlungen als *makruh* (missbilligt) gewertet; diese machen aber das rituelle Gebet nicht ungültig (Kāsānī, Bedāī, I, 215; Merġīnānī, el-Hidāye, II, 16, 17), während die Hose, nach der Definition des *Amal-i kathir* hochzuziehen das rituelle Gebet ungültig macht.

180. Wie ist die Beurteilung über einen Betenden, der eine Handlung, die nicht zum rituellen Gebet gehört, während des Gebets mehrmals verrichtet, ohne sich auf einen triftigen Grund zu berufen?

Eine Handlung, die nicht zum rituellen Gebet gehört, während des Gebets, ohne einen triftigen Grund mehrmals zu verrichten, also eine Handlung, die als *Amal-i kathir* gewertet wird, macht nach Meinung der Hanafi-Rechtsschule das rituelle Gebet ungültig.

Es ist schwer für *Amal-i kathir* klare Grenzen zu bestimmen. Nach Ansicht einiger Gelehrte, ist dies eine Handlung, die nicht dem rituellen Gebet zugehört und die beidhändig ausgeführt wird; nach Meinung anderer Gelehrte wiederum ist es eine Handlung, die nicht zum rituellen Gebet gehört und drei Mal hintereinander verrichtet wird. Nach einer anerkannten anderen Meinung hingegen ist es eine Handlung, die von außen betrachtet, beim Betrachter den Eindruck erweckt, als würde sich der Betenden nicht im rituellen Gebet befinden.

Aus dieser Sicht werden Verhalten, die nicht zu den Gebetsabläufen gehören, die nicht mit dem rituellen Gebet vereinbar sind und die den Eindruck erwecken, der Betende würde sich nicht im rituellen Gebet befinden, als *Amal i-kathir* gewertet und machen das rituelle Gebet ungültig. Eine betende Person, kann ihre Handlungen im rituellen Gebet, nach diesen Definitionen bewerten (İbn Âbidîn, Reddül-muhtâr, II, 385, 406-407).

181. Wie beendet jemand sein rituelles Gebet, der sich im Glauben, er sei im letzten *Rak'ah* (Gebetsabschnitt), zum Abschluss hingesezt hat?

Wenn jemand beim Verrichten der *Fardh*- (Pflicht), *Nafila*- (freiwillige), oder *Sunnah*- (unverbindliche) Gebete vor dem Ende des letzten *Rak'ah* (Gebetsabschnitt) – am Ende irgendeiner *Rak'ah* davor - sich im Glauben, dass dies der letzte *Rak'ah* ist, zum *Taschahhud* hinsetzt und den beidseitigen Gruß aufsagt, aber noch keine Handlung getätigt hat, die gegen das rituelle Gebet verstößt, wie seine Brust von der *Qibla* (Kaaba) abzuwenden, zu reden oder zu lachen, der steht sofort auf und kann die restlichen *Rak'ah* vervollständigen. Am Ende des rituellen Gebets macht er die Niederwerfung zur Wiedergutmachung (*Sadschdah us-Sahw*) und beendet so sein rituelles Gebet. Falls er aber auf beiden Seiten begrüßt und anschließend eine Handlung getätigt hat, die das rituelle Gebet ungültig macht, bevor er seine fehlenden *Rak'ah* vollendet hat, so muss er das rituelle Gebet von Anfang an erneut verrichten (Merğînânî, el-Hidaye, II, 81; İbn Nüceym, el-Bahr, I, 311; İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, II, 558-559).

182. In welchen Fällen darf das rituelle Gebet abgebrochen werden?

Es ist *haram* (absolut verboten), das rituelle Gebet, ohne einen wichtigen Grund abubrechen. In einigen Fällen ist dies jedoch *wadschib* (Pflicht), in einigen Fällen *mubah* (erlaubt), und in anderen Fällen ist es *mustahap* (empfohlen) das rituelle Gebet abubrechen.

Wenn eine Gefahr für das menschliche Leben droht; zum Beispiel, wenn eine Person angegriffen wird, ins Feuer oder ins Wasser fällt und um Hilfe bittet, wäre es *wadschib*, das rituelle Gebet abubrechen, um dieser Person zu helfen. Es ist *mubah*, das rituelle Gebet abubrechen, um einen Diebstahl des Vermögens oder die Vernichtung des Eigentums zu verhindern. Es ist *mustahab* für eine Person, das alleine verrichtete rituelle Gebet abubrechen, um sich dem *Fardh*-Gebet mit der Gemeinschaft anzuschließen, mit der Absicht, die Belohnung des Gemeinschaftsgebets zu erlangen (İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, II, 504-505).

183. Muss das rituelle Gebet abgebrochen werden, wenn währenddessen die Eltern rufen?

Bei einem *Fardh*-Gebet ist es prinzipiell nicht notwendig, das rituelle Gebet abubrechen, wenn einer der Eltern ruft. Wenn jedoch die Eltern

oder eine andere Person aufgrund einer ernsten Gefahr oder einer Notwendigkeit den Betenden um Hilfe bitten, so unterbricht er sein rituelles Gebet (İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, II, 504-505). Wenn aber die Eltern einer Person nach ihr rufen, die gerade ein freiwilliges Gebet verrichtet, so bricht sie das rituelle Gebet ab und gehorcht den Eltern, auch wenn es keine dringende Notwendigkeit gibt. Aber wenn die Eltern das Kind rufen, um ihn am rituellen Gebet zu hindern, weil sie dagegen sind, dass es betet und so versuchen, sein rituelles Gebet ungültig zu machen, so muss es seinen Eltern nicht gehorchen. In allen anderen Situationen, außer in diesem Ausnahmefall, ist der Gehorsam den Eltern gegenüber vorrangiger als das freiwillige rituelle Gebet.

Die Grundlage für diese Beurteilung ist die Abhandlung des *Dschuraydsch/Cüreyc*, (İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, II, 504), einer Person aus einer vergangenen Gemeinschaft, über die unser Prophet (s.a.w.) persönlich berichtet hat; die den Ruf der Mutter ignorierte, weil sie sich im freiwilligen Gebet befand und deshalb von ihrer Mutter verwünscht wurde; dieser erlebte anschließend viele Schwierigkeiten (Müslim, Birr, 7, 8).

184. Ist es zulässig, das rituelle Gebet in der Gemeinschaft abbrechen, um jemandem zur Hilfe zu eilen, der ohnmächtig geworden ist, plötzlich erkrankt und hinfällt oder einen Herzinfarkt erleidet?

Der Islam hält es für zwingend, das Leben, das Eigentum, die Religion, den Verstand und die Nachkommenschaft zu schützen, und hat alles für *Fardh* (Pflicht) erklärt, was diese Dinge schützen, und alles für *Haram* (absolut verboten) erklärt, was diesen schaden könnte (Şâhibî, el-Muvâfakât, I, 31 v.d.). Das menschliche Leben ist äußerst wichtig und muss geschützt werden. Das rituelle Gebet ist eines der fünf Grundpfeiler der Religion und ist die Säule des Islam (Tirmizî, İmân, 8; Ahmed b. Hanbel, el-Müsne, XXXVI, 344-345, XXXVI, 387). Demnach wird ein begonnenes rituelles Gebet unter normalen Umständen nicht abgebrochen. Aber bei Notfällen kann ein *Fardh*- oder ein *Nafila* (freiwilliges) Gebet abgebrochen werden, um das Leben und um das Eigentum zu schützen und mögliche Schäden an wichtigen Dingen abzuwenden (el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 121). Aus dieser Sicht müssen die in der Nähe befindlichen Gemeindemitglieder das rituelle Gebet, das gerade in der Gemeinschaft verrichtet wird, abbrechen und einer Person helfen, die ohnmächtig geworden ist, einen Herzinfarkt erleidet, mit einer Waffe angeschossen wurde, ins Meer oder in einen Brunnen zu fallen droht usw. Diese helfenden Personen verrichten später

ihr rituelles Gebet erneut (İbn Nüceym, el-Bahr, I, 276). Denn Allah möchte, dass in Notsituationen die Rechte der Menschen vorrangig behandelt werden (Serahsî, el-Mebsût, II, 186).

185. Was ist zu tun, wenn nach dem rituellen Gebet Feuchtigkeit auf der Unterwäsche bemerkt wird?

Nach dem Urinieren eine Weile zu warten, damit der eventuell verbleibende Rest an Urin in den Harnwegen vollständige entleert wird, und die anschließende Reinigung des Körpers von diesen Urinresten wird in *Fiqh* (islamische Rechtswissenschaft) als „*Istibra*“ bezeichnet.

Besonders für Männer ist *Istibra* wichtig. Wenn keine Beeinträchtigung (*Özür/Udhr*) vorliegt, wird die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) solange nicht gültig, bis der Urinaustritt aus dem Körper aufhört. Aus diesem Grund ist es notwendig, zu warten bis der Urin vollständig aus dem Körper ausgetreten ist, und um dies zu sichern, sollte man sich ein wenig bewegen, etwas laufen oder husten (İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, I, 558).

Unser Prophet (s.a.w.) sagte: „**Vermeidet (Verunreinigungen durch Urin, denn die meisten Qualen im Grab sind wegen der Nichtvermeidung des Urins (Verunreinigung durch den Urin))**“ (Buhârî, Vudû, 55; İbn Mâce, Tahâret, 26).

Aus dieser Sicht betrachtet: Wenn jemand nach dem rituellen Gebet Feuchtigkeit auf seiner Unterwäsche bemerkt, obwohl er zuvor *Istibra* gemacht hatte, und er nicht weiß, ob diese Feuchtigkeit Urin ist oder nicht, der kann davon ausgehen, dass diese Feuchtigkeit durch die Reinigung während der *Istibra* mit sauberem Wasser verursacht wurde und geht den negativen Gedanken (*Waswas/vesvese*) nicht nach. Es wird sogar einer Person geraten, die zu negativen Gedanken (*Waswas/vesvese*) neigt, nach der *Istibra* etwas sauberes Wasser auf die Kleidung und auf den Intimbereich zu spritzen, um dann die später bemerkte Feuchtigkeit nicht auf Urin, sondern auf dieses gespritzte Wasser zurückzuführen (İbn Nüceym, el-Bahr, I, 252; el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 55).

Wenn jedoch die Person sich sicher ist, dass die Feuchtigkeit auf der Unterwäsche, die sie nach dem rituellen Gebet gesehen hat, ein ausgetretener Urintropfen ist, der vor oder sogar während des rituellen Gebets ausgetreten ist, und sich sogar an den Moment erinnern kann, an dem der Urin ausgetreten ist, so hätte sie das rituelle Gebet ohne gültige Gebetswaschung verrichtet. Denn Flüssigkeitsaustritte aus den Harnwegen machen die rituelle Gebetswaschung ungültig; und das ohne

eine gültige Gebetswaschung verrichtete rituelle Gebet muss erneut verrichtet werden (Merġināni, el-Hidāye, I, 106). Außerdem muss diese Person die Unterwäsche wechseln oder die verschmutzte Stelle waschen, wenn das Ausmaß der Feuchtigkeit mehr als eine Handinnenfläche ist.

186. Beeinträchtigt es das rituelle Gebet, wenn die Füße während der Niederwerfung (*Sadschdah*) nicht den Boden berühren?

Bei der Niederwerfung (*Sadschdah*) genügt es, wenn einer der Zehen, für die Dauer der Erfüllung einer Gebetsbedingung/eines Gebetselements (*Rukun*: solange, um einmal „*Subhanarabbiyal aẓīm*“ sagen zu können), den Boden berührt. Wenn nicht mindestens einer der Füße für diese Dauer den Boden berührt, wird das rituelle Gebet nicht gültig (Aliyyū'l-kārī, Fethu Bābi'l-'ināye, I, 228; Şürünbülālī, Merākī'l-felāh, 85-86).

187. Darf das rituelle Gebet im betrunkenen Zustand verrichtet werden?

Zunächst muss betont werden, dass der Konsum von Alkohol und Drogen *haram* (absolut verboten) ist. Daher ist es undenkbar, dass ein Muslim Alkohol oder Drogen zu sich nimmt. Dennoch bleibt jemand, der aus irgendeinem Grund diesen *Haram* begehrt, ein Muslim, solange er nicht leugnet, dass dies *haram* ist. Demnach ist er dazu verpflichtet (*Mukallaḡ*) die rituellen Gebete zu verrichten. Da aber die Trunkenheit das Bewusstsein eines Menschen beeinträchtigt, ist das verrichtete rituelle Gebet in diesem Zustand nicht gültig. In heiligen Koran befiehlt Allah Ta'ala: „**Oh ihr, die ihr glaubt! Nähert euch nicht angetrunken dem Gebet, bis ihr wisst, was ihr sagt [...]**“ (an-Nisa, 4/43).

Zweifellos sind das rituelle Gebet und das Bittgebet eine Angelegenheit des Verstandes und des Bewusstseins. Aus diesem Grund wird für die Verrichtung aller *Ibadah* (Gebet/Gottesdienste) neben dem Vorhandensein der Bedingungen, ein Muslim zu sein und die Pubertät erreicht zu haben, auch die Voraussetzung gestellt, einen gesunden Verstand zu besitzen. Damit die *Ibadah* als solche anerkannt werden, müssen diese mit der Absicht (*Niyyah*) zu *Ibadah* und mit Aufrichtigkeit (*Ihlaṣ*) verrichtet werden. Daher muss jemand, der das rituelle Gebet verrichten, fasten oder ein Bittgebet aufsagen möchte, zumindest so weit einen wachen Geist haben und bei klarem Verstand sein, um zu wissen, was er tut und was er sagt. Aus diesem Grund muss jemand sein rituelles Gebet verrichten – unter Berücksichtigung der Tatsache, dass der Konsum von

Alkohol und Drogen *haram* ist – wenn er nicht so betrunken ist, sodass er weiß, was er tut und was er sagt; mit anderen Worten, wenn er so weit einen wachen Geist und klaren Verstand besitzt, dass er genau weiß, was er tut und was er sagt.

HANDLUNGEN, DIE IM RITUELLEN GEBET MAKRUH (missbilligt) SIND

188. Kann jemand sich in der hinteren Reihe zum Gebet aufstellen, obwohl in der vorderen Reihe ein Platz frei ist?

Die Einhaltung der Ordnung der Gebetsreihen in den Gemeinschaftsgebeten gehört zum Anstand des rituellen Gebets. Der Imam muss diesbezüglich die nötige Sensibilität zeigen und wenn nötig, die Gemeinde auffordern, die anstandsgemäße Ordnung der Gebetsreihen einzuhalten.

Unser Prophet (s.a.w.) hat vor dem Gebet immer darauf geachtet, dass die Gebetsreihen gerade und die Betenden dicht nebeneinander aufgestellt waren und hat die Gemeindemitglieder bei verschiedenen Gelegenheiten aufgerufen, keine Lücken/freie Plätze in den Gebetsreihen zu lassen (Buhâri, Ezan,71,72; Müslim, Salât,128).

Daher ist es nicht richtig, sich während der rituellen Gebete hinter dem Imam, in der Gemeinschaft, in hinteren Reihen der Moschee zum Gebet aufzustellen, wenn in den vorderen Reihen noch eine Lücke als Gebetsplatz frei ist.

Dennoch sind auch rituelle Gebete derer göltig, die wegen eines wichtigen Grundes außerhalb der Gebetsreihe ihr rituelles Gebet unter der Leitung des Imams verrichten müssen.

189. Ist es angemessen, dass diejenigen, die als Muezzin fungieren, das rituelle Gebet mit der Gemeinde alleine auf dem *Mahfil* (Empore des Muezzins) verrichten?

In den Gemeinschaftsgebeten sollten die Gebetsreihen gerade sein, die Betenden dicht nebeneinander stehen und es sollten keine Lücken zwischen den Betenden sein.

In einem *Hadith* (Überlieferung) hat unser Prophet (s.a.w.), bezüglich der Anordnung der Gebetsreihen, befohlen: „**Haltet eure Gebetsreihen gerade, denn die Einhaltung der richtigen Reihenordnung ist eine der Bedingungen, die das rituelle Gebet zu Perfektion führen**“ (Buhâri, Ezân 72, 74, 76; Müslim, Salât, 124; Ebû Dâvûd, Salât, 96).

Auch wenn ein größerer Abstand zwischen dem Imam und der Gemeinde innerhalb der Moschee kein Hindernis für die Gebetsanleitung darstellt, ist es dennoch *makruh* (missbilligt), dass jemand, ohne einen triftigen Grund, außerhalb der Gebetsreihen alleinstehend der Gebetsanleitung des Imams folgt. Demnach ist es auch nicht angebracht, dass der Muezzin sich außerhalb der Gebetsreihen befindet (Kāsānī, Bedāī, 1/218). Aber sollte eine Notwendigkeit bestehen, wie z. B. die Verwendung eines Mikrofons oder dergleichen, spricht nichts dagegen, dass der Muezzin innerhalb der Moschee von seinem Platz aus, sich der Leitung des Imams anschließt.

190. Ist es erlaubt, das rituelle Gebet zu verrichten, obwohl die Notdurft drängt?

Das rituelle Gebet sollte mit Ehrfurcht und mit dem Bewusstsein verrichtet werden, sich vor Allah zu befinden. Daher ist es sehr wichtig, mögliche Ablenkungen soweit wie möglich zu verhindern. Deshalb wurde es als unangemessen bewertet – wenn gerade die Gebetszeit nicht verstreicht –, dass sich jemand, der Hunger hat, zum rituellen Gebet aufstellt, obwohl das Essen schon auf dem Tisch steht. Da die Notdurft ebenfalls die Ehrfurcht im rituellen Gebet beeinträchtigt und die Konzentration mindert, ist es *makruh* (missbilligt), in diesem Zustand das rituelle Gebet zu verrichten. Unser Prophet (s.a.w.) verkündete, dass jemand, der dringend auf die Toilette müsste, oder betet, während das Essen schon bereitsteht, nicht vollständig von der *Fadhila* (Vorzüglichkeit/Tugend) des rituellen Gebets profitieren wird (Müslim, Mesâcid, 67).

191. Wie ist die religiöse Bewertung bezüglich des Rezitierens der Gebetssuren im rituellen Gebet, nach ihrer Anordnung im heiligen Koran?

Wenn die im rituellen Gebet rezitierten Verse und Suren, egal ob sie nur innerhalb einer *Rak'ah* (Gebetsabschnitt) oder mit dem zweiten *Rak'ah* zusammen betrachtet werden, entspricht es der *Sunnah* (Religionspraxis des Propheten s.a.w.), diese in der Reihenfolge des heiligen Korans zu rezitieren. Es ist *makruh* (missbilligt/nicht gern gesehen) nach der Rezitation einer Sure oder eines Verses, eine Sure oder einen Vers davor zu rezitieren. Aber das ist keine Situation, die das rituelle Gebet ungültig macht. Die hier thematisierte Anordnung der Reihenfolge ist

im Grunde genommen kein *wadschib* (verbindlicher Bestandteil) des rituellen Gebets, sondern der Rezitation (İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, II, 148, 269).

Die Ansicht, dass die Einhaltung der Reihenfolge (der Suren und Verse nach dem heiligen Koran) *wadschib* ist, basiert auf der Annahme, dass die Anordnung der Suren und der Verse nicht von Menschen vorgenommen worden sind, sondern unserem Propheten (s.a.w.) durch „*Tawkifi*“ (die verbindliche Verkündungen des Islams, deren Verändern nicht zulässig ist) verkündet wurden. Während unter den islamischen Gelehrten Einigkeit darüber herrscht, dass die Reihenfolge der Verse innerhalb der Suren unserem Propheten (s.a.w.) *Tawkifi* angeordnet wurde, gibt es keine Einigkeit darüber, dass die Reihenfolge der Suren ihm (s.a.w.) *Tawkifi* verkündet wurde. Aus diesem Grund wurden unterschiedliche Meinungen über die Rezitation der Suren nach ihrer koranischen Anordnung geäußert.

Nach der Hanafi-Rechtsschule wird es als notwendig erachtet, die koranische Reihenfolge sowohl der Suren als auch der Verse zu wahren und diese nach ihrer koranischen Anordnung zu rezitieren. Vorkommnisse wie, dass unser Prophet (s.a.w.) in einem seiner Nachtgebete, ohne die Einhaltung deren Reihenfolge, zuerst die *Sure an-Nisa* und danach die *Sure Al-Imran* rezitiert hat, werden so bewertet, dass dieses Ereignis in der Zeit vor Bestimmung der Reihenfolge der Suren stattgefunden hat (Nevevî, Şerhu Müslim, VI, 62).

Es wird auch als *makruh* (missbilligt) gewertet, dass während der Rezitation im rituellen Gebet, nur eine Sura oder ein Vers dazwischen ausgelassen und weiter verlesen wird. Aber dies wird als ein geringerer *Makruh* gewertet, als eine vorherige Sura zu rezitieren. Wenn im nächsten *Rak'ah* eine etwas entfernte Stelle rezitiert werden soll, dann ist es angebracht, mindestens zwei Verse oder zwei Suren zu überspringen und weiter zu rezitieren.

Einige Gelehrte waren der Meinung, dass die Nichtbeachtung der Reihenfolge nur in *Fardh*-Gebeten *makruh* sei und nicht in den freiwilligen Gebeten (İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, II, 148, 269). Gelehrte, die anderer Meinungen waren, legten den folgenden Beweis vor: Als unser Prophet (s.a.w.) hörte, wie *Bilal* (r.a.) während des *Tahaddschud*-Gebets, das ein freiwilliges Gebet ist, von einer Sura zu einer anderen Sura überggesprungen ist, sagte er zu ihm: „*Lies die Suren so wie sie sind*“ (İbn Ebî Şeybe, el-Musannef ,III, 629).

Schließlich ist es *makruh*, die koranische Anordnung der Suren und Versen im rituellen Gebet nicht zu beachten. Aber das ist kein Fehler, der das rituelle Gebet ungültig macht oder eine Wiederholung dessen erfordert.

192. Kann mit einer Kleidung das rituelle Gebet verrichtet werden, auf der ein Bildnis aufgedruckt ist?

Es ist *makruh* (missbilligt), mit einem Kleidungsstück das rituelle Gebet zu verrichten, auf dem Abbildungen von Lebewesen aufgedruckt sind. Nach Möglichkeit sollte das rituelle Gebet erst verrichtet werden, nachdem so eine Kleidung ausgezogen wurde. Und obwohl es *makruh* ist, das rituelle Gebet mit so einer Kleidung zu verrichten, ist das so verrichtete rituelle Gebet dennoch gültig (*Merğinânî*, el-Hidâye, II, 25). Allerdings werden Bekleidungen, die mit so kleinen Bildern verziert sind, dass sie dem Betrachter nicht ohne Weiteres ins Auge fallen, nicht im Rahmen dieses Verbots gewertet.

DAS NACHBETEN DER VERPASSTEN RITUELLEN GEBETE

193. Was ist der Beweis für die Notwendigkeit des Nachbetens (der versäumten rituellen Gebete)?

Obwohl es keine klare Aussage im heiligen Koran über das Nachbeten der versäumten rituellen Gebete gibt, hat unser Prophet (s.a.w.) seine versäumten rituellen Gebete nachgebetet und dies auch seinen Gefährten (*Sahaba*) empfohlen. Der Gesandte Allahs (s.a.w.) verkündete: **„Wenn einer von euch sein rituelles Gebet vergessen oder es verschlafen sollte, dann soll er es verrichten, sobald er sich daran erinnert. Dies ist die einzige Wiedergutmachung (Kaffarah) dafür“** (Buhârî, *Mevâkîtü's-Salât*, 37; Müslim, *Mesâcid*, 315).

Unser Prophet (s.a.w.) konnte während der Graben-Schlacht, wegen der Intensität der Gefechte, das Nachmittagsgebet nicht verrichten. Daraufhin sprach er die Verwünschung aus: **„Sie haben uns vom Nachmittagsgebet aufgehalten, dafür soll Allah ihre Häuser und ihre Gräber mit Feuer füllen.“** Er verrichtete das versäumte Nachmittagsgebet zwischen dem Abend- und dem Nachtgebet nach (Müslim, *Mesâcid*, 205).

Außerdem machten der Gesandte Allahs (s.a.w.) und die Truppe, auf der Rückkehr von der Schlacht zur *Haybar*, an einer Stelle Rast

und verschliefen das Morgengebet; welches sie dann, sobald die Sonne aufging, nachbeteten (Müslim, Mesâcid, 309).

Nur der *Fardh*-Teil der täglich fünfmaligen rituellen Gebete und das *Witr*-Gebet werden bei Versäumnis nachgebetet. Wenn das Morgengebet vor dem Mittagsgebet nachgebetet werden soll, dann wird auch der *Sunnah*-Teil des Morgengebets nachgebetet. Auch kann die erste *Sunnah* des Mittagsgebets, das aus vier *Rak'ah* (Gebetsabschnitten) besteht, nach den *Fardh* des Mittagsgebets verrichtet werden, wenn die Gebetszeit noch nicht verstrichen ist. Auf der anderen Seite werden versäumte rituelle Gebete in dem Zustand nachgebetet, in dem sie versäumt wurden; das heißt, rituelle Gebete, die als ein Reisender versäumt wurden, werden als die Gebete eines Reisenden, die versäumten rituellen Gebete als ein Ansässiger, werden als die Gebete eines Ansässigen nachgebetet (Mevsilî, el-İhtiyâr ,I, 220).

Es gibt keinen *Hadith* (Überlieferung) über das Nachbeten der rituellen Gebete, die – außer bei Versäumnis wegen Vergesslichkeit oder des Verschlafens –, absichtlich versäumt wurden. Aber das bedeutet nicht, dass die absichtlich versäumten rituellen Gebete nicht nachgebetet werden müssen.

Der Gesandte Allahs (s.a.w.) befahl jemandem, der während des Ramadans sein Fasten absichtlich abbrach, indem er Geschlechtsverkehr hatte, das Fasten für den Tag nachzuholen und zudem eine Sühneleistung (*Kaffarah*) zu erbringen (Beyhakî, es-Sünenü'l-kübrâ, IV, 382). Dies gilt als Beweis dafür, dass wenn ein *Fardh*-Gebet absichtlich versäumt wurde, dieses einer Nachholung bedarf.

Wenn andererseits in Betracht gezogen werden sollte, dass unser Prophet (s.a.w.) seine unbeabsichtigt versäumten rituellen Gebete nachgebetet hat und dies auch seinen Gefährten befohlen hat, dann kann davon ausgegangen werden, dass das Nachholen der absichtlich nicht verrichteten rituellen Gebete erst recht von großer Wichtigkeit ist (Nevevi, el-Mecmû', III, 68).

194. Zu welchen Zeiten können keine versäumten und freiwilligen rituellen Gebete verrichtet werden?

In bestimmten Zeiten ist das Verrichten des rituellen Gebets verboten. Diese Zeiten werden „*Kerahet-/Karahah-Zeit/Waqt al-Tahrim* – verbotene Zeiten“ genannt.

Von *Ukba b. Amir al-Dschuhani* wurde überliefert: „Der Gesandte Allahs (s.a.w.) hat uns zu drei Tageszeiten das Verrichten des rituellen Gebets und das Beerdigen unserer Toten verboten; vom Beginn des Sonnenaufgangs bis zu ihrer Höhe von ein oder zwei Speeren-Längen, vom Zenit der Sonne am Himmel bis zu ihrer Neigung zum Westen hin und vom Vergilben der Sonne bis zu ihrem Untergang“ (Muslim, Müsâfirîn, 293; Ebû Dâvûd, Cenâiz, 55; Tirmizî, Cenâiz, 41).

In den ersten drei Zeiten, die in diesem *Hadith* (Überlieferung) erwähnt werden, dürfen keine der rituellen Gebete verrichtet werden. Der Beginn und das Ende dieser Zeiten sind in den milden Regionen wie folgt:

- a. vom Anbruch des Sonnenaufgangs bis 40 - 50 Minuten nach dem Sonnenaufgang,
- b. wenn die Sonne den höchsten Stand am Himmel erreicht – an ihrem Zenit steht – (10 Minuten vor Beginn der Mittagsgebetszeit, bis zum Beginn der Mittagsgebetszeit),
- c. die Zeit vor dem Sonnenuntergang; die Zeit, in der die Sonne nicht mehr die Augen blendet, bis zum Sonnenuntergang (40-50 Minuten vor dem Beginn der Abendgebetszeit, bis zu ihrem Beginn) (Merğînânî, el-Hidâye, I, 265-269).

In diesen *Karahah*-Zeiten können weder versäumte rituelle Gebete nachgebetet noch *Wadschib*-Gebete, wie das *Witr*-Gebet, oder das Totengebet für den schon vor der *Karahah*-Zeit bereitstehender Leichnam verrichtet werden. Allerdings kann das Totengebet für einen Leichnam, der in dieser Zeit vorbereitet wurde, verrichtet werden. Auch kann die „Niederwerfung der Verlesung“ (*Sadschdah-i Tilawah*) für einen vor dieser Zeit verlesenen „Vers der Niederwerfung“ nicht verrichtet werden. Die Niederwerfung des in der *Karahah*-Zeit rezitierten Verses der Niederwerfung kann noch zu dieser Zeit verrichtet werden, obwohl es angemessen wäre, diese erst nach dieser Zeit zu verrichten.

In der *Karahah*-Zeit vor dem Sonnenuntergang kann nur der *Fardh* für das Nachmittagsgebet des Tages verrichtet werden. Aber es ist *makruh* (missbilligt), das Nachmittagsgebet bis zu dieser Zeit, ohne einen triftigen Grund zu verzögern. Außerdem ist es *makruh*, in den folgenden Zeiten freiwillige rituelle Gebete zu verrichten:

- a. nach Eintritt der Zeit des *Imsak* (Morgendämmerung), bis zum Sonnenaufgang; einzige Ausnahme ist die *Sunnah* des Morgengebets,

- b. die Zeit nach dem Verrichten des Nachmittagsgebets, bis zum Sonnenuntergang,
- c. wenn die Zeit des Abendgebets eingetroffen ist, vor dem *Fardh* des Abendgebets,
- d. am Freitag, nachdem der Prediger (*Hatib*) auf die Kanzel (*Minbar*) gestiegen ist (um zu predigen) (Merġinānī, el-Hidāye, I, 269-271).

Abu Said al-Hudri (r.a.) überlieferte: „Ich habe gehört, wie der Gesandte Allahs (s.a.w.) sagte: „Nach dem Morgengebet gibt es bis zum Sonnenaufgang kein anderes rituelles Gebet (*Salah/Namaz*). Vom Nachmittagsgebet bis zum Sonnenuntergang gibt es kein anderes rituelles Gebet““ (Ebû Dâvud, Tatabvu', 9; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, I, 271).

195. Ist es zulässig zwischen der Zeit der Morgendämmerung (*Imsak*) und dem Sonnenaufgang freiwillige oder versäumte rituelle Gebete zu verrichten - außer der *Sunnah* des Morgengebets?

Wenn eine Gebetszeit eintrifft, ist es zwar angemessener, zuerst das rituelle Gebet der eingetretenen Zeit zu verrichten, es ist aber dennoch möglich, vorher ein versäumtes rituelles Gebet nachzubeten, sofern keine Gefahr besteht, das rituelle Gebet der aktuellen Zeit zu verpassen. Demnach kann nach dem *Sunnah*-Teil des Morgengebets, wenn noch Zeit bis zum Sonnenaufgang vorhanden ist, in der Zwischenzeit (zwischen *Sunnah* und *Fardh* vom Morgengebet) noch versäumtes rituelles (*Fardh*-) Gebet nachgebetet werden.

Nach dem Morgengrauen (*Imsak*) können, außer der zwei *Rak'ah* (Gebetsabschnitte) *Sunnah* des Morgengebets, keine weiteren *Sunnah* oder freiwilligen rituellen Gebete verrichtet werden. Denn, obwohl unser Prophet (s.a.w.) eine sehr große Schwäche für das rituelle Gebet hatte, verrichtete er nach Anbruch des Morgengrauens keine weiteren freiwilligen rituellen Gebete, außer der zwei *Rak'ah Sunnah* des Morgengebets (Mevsilī, el-Ihtiyār, I, 134-135).

Da überliefert wurde, dass unser Prophet (s.a.w.) das Verrichten weiterer freiwilliger rituelle Gebete in der Zeit nach dem Morgengebet, wenn die Sonne nach ihrem Aufgang die Länge eines Speers erreicht hat, und in der Zeit nach dem Nachmittagsgebet, bis zum Sonnenuntergang, verboten hat (Buhārī, Mevākītu's-salāt 30), wird die Verrichtung der freiwilligen rituellen Gebete nach dem Morgengebet als *makruh* (missbilligt) gewertet (Merġinānī, el-Hidāye, I, 269).

196. Wie wird die Absicht (Niyyah) für ein versäumtes rituelles Gebet bekundet?

Es ist erforderlich, dass der Betende eines versäumten rituellen Gebets, sein zu verrichtendes Gebet genau bestimmt und die Absicht (*Niyyah*) dafür bekundet. Sollte er zahlreiche versäumte rituelle Gebete haben, die er nachbeten muss, kann er beim Nachbeten dieser rituellen Gebete seine Absichtsbekundung in Form von:

„Ich nehme mir vor, mein zuerst versäumtes (*Fardh* vom) Morgengebet/Mittagsgebet/Nachmittagsgebet/Abendgebet/Nachtgebet nachzubeten“, oder: „Ich nehme mir vor, mein zuletzt versäumtes (*Fardh* vom) Morgengebet/Mittagsgebet/Nachmittagsgebet/Abendgebet/Nachtgebet nachzubeten“, zu formulieren.

197. Kann ein rituelles Gebet sowohl mit der Absicht (Niyyah) des Nachbetens als auch mit der eines *Sunnah*-Gebets verrichtet werden?

Ein rituelles Gebet kann nicht mit der Absicht des Nachbetens und der *Sunnah* gleichzeitig verrichtet werden. Das zu verrichtende, versäumte Gebet muss genau bestimmt und dementsprechend die Absicht (*Niyyah*) dafür bekundet werden. Wenn die Absicht sowohl für das Nachbeten als auch für ein *Sunnah*-Gebet bekundet wird, wird dieses rituelle Gebet als ein nachgeholtes Gebet gewertet. Das Nachbeten und das *Sunnah*-Gebet können nicht als „gleichzeitig verrichtet“ gelten (el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 73).

198. Kann jemand, der rituelle Gebete nachzubeten hat, die *Sunnah*-Gebete verrichten?

Nach der Hanafi-Rechtsschule können Personen, die versäumte rituelle Gebete nachzubeten haben, ihre *Sunnah*-Gebete, die vor und nach den *Fardh*-Gebeten zu verrichten sind (*rawatib*), auch verrichten. Sie versuchen zu dem, die versäumten rituellen Gebete bei der ersten Gelegenheit nachzubeten.

Nach der Schafi-Rechtsschule hingegen, kann jemand, der versäumte rituelle Gebete nachzubeten hat, keinen der rituellen freiwilligen (*Sunnah*) Gebete, weder die *Sunnah al Muakkadah* (bestärkte) noch die *Sunnah ghayri muakkadah* (unregelmäßige), einschließlich kein *Witr*- und Feiertagsgebet verrichten, solange er seine versäumten rituellen Gebete nicht nachgebetet hat. Jemand, der versäumte rituelle Gebete nachzubeten hat, muss seine gesamte Zeit dem Nachbeten dieser versäumten

rituellen Gebete widmen. Da er all seine Zeit für das Nachbeten seiner versäumten rituellen Gebete verwenden muss - außer wichtige Zeiten, die er für das Schlafen und für den Verdienst des Unterhalts seiner Familie braucht -, dürfte er sich nicht mit dem Verrichten der freiwilligen rituellen Gebete aufhalten (Dimyâti, Hâşiyetüi'âneti't-tâlibîn, I, 39-40).

199. Können *Sunnah*-Gebete nachgebetet werden?

Die *Fardh*- (Pflicht) Gebete der fünf Tageszeiten, die nicht rechtzeitig verrichtet wurden, und das *Witr*-Gebet, das *Wadschib* (obligatorisch) ist, werden nachgebetet. Die nicht verrichteten *Sunnah*- (unverbindlichen) rituellen Gebete können nach Ablauf ihrer Gebetszeit nicht mehr verrichtet werden. Ausgenommen ist das Morgengebet, das nicht rechtzeitig verrichtet wurde; dieses kann zusammen mit dem *Sunnah*-Teil nachgebetet werden, wenn es noch vor der *Zawal*-Zeit (*Karahah*-Zeit vor dem Mittagsgebet) desselben Tages nachgebetet wird (Mevsili, el-ihitiyar, I, 223). Denn unser Prophet (s.a.w.) hat beim Nachbeten seines versäumten Morgengebets noch am selben Vormittag dieses zusammen mit dem *Sunnah*-Teil nachgebetet (Ebû Dâvûd, Salât, 11).

Zudem kann jemand, der auf den ersten *Sunnah*-Teil des Mittagsgebets verzichten musste, um den *Fardh*-Teil des Mittagsgebets mit der Gemeinde verrichten zu können, dieses *Sunnah*-Gebet nachbeten, sobald das *Fardh*-Gebet zu Ende verrichtet wurde. Er kann dieses *Sunnah*-Gebet sowohl vor als auch nach dem letzten *Sunnah*-Teil des Mittagsgebets nachbeten.

200. Wird der Sünde eines versäumten rituellen Gebets verziehen, wenn dieses später nachgebetet wird?

Alltägliche Tätigkeiten, der Handwerk und der Beruf, die Erwerbstätigkeit, um den Unterhalt der Familie zu verdienen, sowie Reisen gelten nicht als gerechtfertigte Gründe für das Auslassen des rituellen Gebets.

Im heiligen Koran wird verkündet: „**Männer, die weder Handel noch Geschäft abhält von dem Gedenken an Allah und der Verrichtung des Gebets und dem Entrichten der Armensteuer. Sie fürchten den Tag, an dem sich Herzen und Blicke verkrampfen**“ (an-Nur, 24/37).

Es ist eine große Sünde, das rituelle Gebet zu versäumen, außer bei anerkannten Gründen wie das Vergessen oder das Verschlafen. Egal aus welchen Gründen auch immer, wenn ein rituelles Gebet nicht zeitig verrichtet wurde, muss es unbedingt nachgebetet werden. Wer sein

rituelles Gebet wegen eines triftigen Grunds nicht verrichten konnte, wird darüber nicht zur Verantwortung gezogen und kann mit dem Nachbeten seines versäumten rituellen Gebets seiner (Gebets-) Schulden nachkommen.

Unser Prophet (s.a.w.) befiehlt: „**Wer ein rituelles Gebet vergisst oder es versäumt, indem er verschläft, der soll es nachbeten, sobald er sich daran erinnert. Eine andere Kaffarah (Sühneleistung) gibt es dafür nicht**“ (Buhârî, Mevakitu's-salat, 37; Muvatta, Vukût, 25).

Wer das rituelle Gebet aus Nachlässigkeit oder Faulheit nicht rechtzeitig verrichtet hat, kann sich mit dem Nachbeten dieses rituellen Gebets von seinen Gebetsschulden befreien. Um sich von der Sünde dieses Versäumnisses zu befreien, muss er allerdings um Vergebung bitten und Reue bekunden (*Tawba*) (İbn Nüceym, el-Bahr, II, 85; Kurtubî, el-Camî'XI, 178).

201. Kann anstelle der nachlässigen Person jemand anderer die versäumten rituellen Gebete nachbeten?

Es ist nicht zulässig, für einen anderen eine *Ibadah* (Gebet/Glaubenspraxis) zu verrichten, die nur mit dem Körper verrichtet wird (İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, II, 535; Şeyhizâde, Mecme'u'l-enhur, I, 455). Denn jeder wird nur die Rechenschaft für seine eigenen Taten ablegen (al-Isra, 17/13; Yasin, 36/54; at-Tur, 52/16, 21; al-Muddassir, 74/38). Deshalb kann niemand die versäumten *Fardh*- (Pflicht) Gebete anstelle einer nachlässigen, schon verstorbenen oder noch lebenden Person verrichten. So muss sich jeder selbst darum bemühen, seine *Ibadah* zu verrichten, solange er am Leben und bei Gesundheit ist, und darauf achten, nicht mit Schulden vor Allah aufzutreten.

202. Können versäumte rituelle Gebete mit der Gemeinde zusammen nachgebetet werden?

Mit der Voraussetzung, dass auch der Imam dasselbe zeitliche rituelle Gebet nachbetet, können die versäumten rituellen Gebete mit der Gemeinde zusammen nachgebetet werden (Merğînânî, el-Hidâye, I, 377; Haraşî, Şerhu Muhtasar, II, 39) Denn während des Graben-Krieges fand der Gesandte Allahs (s.a.w.), aufgrund der schweren Bedingungen der Gefechte, keine Gelegenheit vier Zeitgebete des Tages zu verrichten. Nachdem die Bedingungen wieder besser wurden, hat er beim Nachbeten dieser versäumten rituellen Gebete seine Gefährten (Sahaba) im Gebet angeleitet.

Abdullah b. Masud überlieferte: „Die Polytheisten haben den Gesandten Allahs (s.a.w.) während des Graben-Krieges keine Gelegenheit gegeben, seine rituellen Gebete zu verrichten. Als dann ein Teil der Nacht verstrichen war, rief Bilal den Adhan (Gebetsruf) und die Iqamah (Aufruf zum Fardh-Gebet) aus und unser Prophet (s.a.w.) hat das Mittagsgebet angeleitet. Dann rief Bilal Iqamah aus und unser Prophet (s.a.w.) hat das Nachmittagsgebet angeleitet. Danach rief Bilal Iqamah aus und unser Prophet (s.a.w.) hat das Abendgebet angeleitet, anschließend rief Bilal erneut Iqamah aus und unser Prophet (s.a.w.) hat das Nachtgebet angeleitet“ (Tirmizî, Salât, 20; Nesâî, Mevâkîf, 55; Tecrid Tercemesi, II, 535).

203. Kann das Nachbeten fortgesetzt werden, wenn währenddessen der Adhan (Gebetsruf) ausgerufen wird?

Wenn während des Nachbetens der Gebetsruf (*Adhan*) für irgendein rituelles Zeitgebet ausgerufen wird, beeinträchtigt dies nicht das Nachbeten. Es gibt keine bestimmte Zeit für das Nachbeten der versäumten rituellen Gebete. Versäumte rituelle Gebete können zu jeder Zeit, außer zu *Karahah*- (verbotenen) Zeiten, nachgebetet werden.

Diese Zeiten, in denen kein rituelles Gebet verrichtet werden darf, werden in einem *Hadith* (Überlieferung), der von *Ukba b. Amir* überliefert wurde, folgendermaßen angegeben: „Der Gesandte Allahs (s.a.w.) hat uns in den folgenden drei Tageszeiten das Verrichten des rituellen Gebets und das Beerdigen unserer Verstorbenen verboten: Vom Beginn des Sonnenaufgangs bis zur ihrer Höhe von ein oder zwei Speeren-Längen, vom Zenit der Sonne am Himmel bis zur ihrer Neigung zum Westen hin und vom Vergilben der Sonne bis zu ihrem Untergang“ (Müslim, *Müsâfirîn*, 293; Ebû Dâvûd, *Cenâiz*, 55; Tirmizî, *Cenâiz*, 41).

In der *Karahah*-Zeit vor dem Sonnenuntergang kann nur der *Fardh*- (Pflicht) Teil vom Nachmittagsgebet verrichtet werden. Es ist aber *makruh* (missbilligt), das Nachmittagsgebet ohne einen triftigen Grund bis zu diesem Zeitpunkt zu verzögern.

204. Ist es notwendig, beim Nachbeten der versäumten rituellen Gebete eine Reihenfolge zu beachten?

Ob eine Reihenfolge beim Nachbeten der versäumten rituellen Gebete beachtet werden muss, hängt vom Status der Person ab, der diese versäumten Gebete nachbeten muss.

Demnach fangen „*Sahib-i tartib*“ Personen, deren versäumte rituelle Gebete nicht sechs oder mehr betragen, mit ihrem ersten versäumten rituellen Gebet an, verrichten diese der Reihenfolge nach und verrichten anschließend das *Fardh*- (Pflicht) Gebet der aktuellen Gebetszeit, in der sie sich befinden. Nach der Hanafi-Rechtsschule ist es für „*Sahib-i tartib*“ ein *Wadschib* (verbindlich), diese Reihenfolge einzuhalten (Semerkandî, Tuhfe, II, 231; Aliyyü'l-kârî, Fethu bâbi'l-'inâye, I, 357). Für Personen, die keine „*Sahib-i tartib*“ sind, besteht keine Verpflichtung, sich beim Nachbeten an eine Reihenfolge zuhalten.

205. Kann das versäumte rituelle Gebet, noch vor dem zeitlichen rituellen Gebet nachgebetet werden, wenn die Zeit für das neue Gebet bereits eingetroffen ist?

Wenn die Anzahl der versäumten rituellen Gebete einer Person, die sie nachbeten muss, noch keine sechs Gebete oder mehr beträgt, d.h. sie „*Sahib-i tartib*“ ist, betet diese Person zuerst die versäumten rituellen Gebete nach und muss anschließend das *Fardh*-Gebet der Gebetszeit verrichten, in der sie sich befindet. Wenn aber die Anzahl der versäumten rituellen Gebete mehr als sechs sind, also diese Person keine „*Sahib-i tartib*“ ist, kann sie die versäumten rituellen Gebete zu jeder Zeit nachbeten, außer während den *Karahah*-(verbotenen) Zeiten (Haddâd, el-Cevhera, I, 80; Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 221-223).

206. Muss eine Frau das rituelle Zeit-Gebet nachbeten, wenn sie in der Gebetszeit ihre Menstruation bekommt, noch bevor sie es verrichtet konnte?

Wenn eine Frau, die mit der Verrichtung des rituellen Gebets verpflichtet (*Mukallaf*) ist, ihre Regelblutung bekommt, noch bevor sie das Gebet der eingetroffenen Gebetszeit verrichten konnte, so ist sie nach der Hanafi-Rechtsschule nicht zum Nachbeten dieses rituellen Gebets verpflichtet. Denn das Nachbeten wird für ein *Mukallaf*, wenn dieser das rituelle Gebet noch nicht verrichtet hat, erst zum Ende der Gebetszeit zu *Fardh* (Pflicht). Deshalb gilt eine Frau - wenn sie im nichtmenstrualen Zustand eingeschlafen war und nach dem Aufwachen merkt, dass sie ihre Regelblutung bekommen hat -, ab ihrem Aufwachen als menstruierend und muss das rituelle Gebet dieser Gebetszeit nicht verrichten.

Andererseits wird eine Frau, die im menstruierenden Zustand eingeschlafen war und nach dem Aufwachen – nach Ende der Gebetszeit - merkt, dass ihre Regelblutung beendet ist, vorsorglich davon ausgehen, dass ihre Menstruation seit dem sie sich hingelegt hat, zu Ende gegangen ist und muss das rituelle Gebet der im Schlaf verstrichenen Zeit nachbeten (İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, I, 485).

NAFILA (freiwillige) RITUELLE GEBETE

207. Was ist die Grundlage für das Verrichten der *Sunnah*-Gebete, die mit den *Fardh*-Gebeten verrichtet werden?

Unser Prophet (s.a.w.) hat vor und nach seinen *Fardh*- (Pflicht) Gebeten *Sunnah*-(unverbindliche) Gebete verrichtet und hat diese auch seiner Glaubensgemeinschaft (*Ummah*) empfohlen. Daher sollten den, zu den rituellen Tagesgebeten regelmäßig verrichteten (*rawatib*) *Sunnah*-Gebeten, je nach Möglichkeit nachgekommen werden. Unser Prophet Muhammed (s.a.w.) hat in einem *Hadith* (Überlieferung) verkündet: „**Wenn jemand zwei Rak'ah (Gebetsabschnitt) vor dem Morgengebet, vier Rak'ah vor dem Mittagsgebet und zwei Rak'ah danach, nachdem Abendgebet zwei Rak'ah und zwei Rak'ah nach dem Nachtgebet, täglich 12 Rak'ah freiwillige rituelle Gebete verrichtet, für den errichtet Allah, Der Allmächtige, ein Schloss im Paradies**“ (Muslim, Salâtü'l-müsâfirîn,101). Bezüglich des Nachmittagsgebets verkündete er: „**Wer vor dem Nachmittagsgebet vier Rak'ah (freiwilliges) Gebet verrichtet, dem möge sich Allah erbarmen**“ (Ebû Dâvûd, Tatabvu', 8).

Und in einem anderen *Hadith* verkündete er: „**Am Tag des Jüngsten Gerichts werden die *Fardh*-Gebete das Erste sein, worüber ein Mensch Rechenschaft ablegen wird. Wie schön, wenn er all seinen *Fardh*-Gebeten vollständig nachgekommen ist, denn sonst wird gerufen: ‚Schaut nach, ob er freiwillige rituelle Gebete verrichtet hat.‘ Wenn er freiwillige rituelle Gebete verrichtet hatte, werden die Fehler seiner *Fardh*-Gebete durch diese freiwilligen rituellen Gebete ergänzt. Danach wird mit allen anderen *Fardh*-Ibadah auf die gleiche Weise verfahren**“ (Ebû Dâvûd, Salât, 151; Tirmizî, Salât, 193).

208. Ist es bedenklich, die rituellen *Sunnah*-Gebete auszulassen, die mit den täglichen Zeitgebeten verrichtet werden?

Die regelmäßig vor und nach den *Fardh*- (Pflicht) Gebeten verrichteten „*rawatib*“ *Sunnah*-(unverbindlichen) Gebete, werden als „*Sunnah-muakkadah*“ und als „*Sunnah-ghayri-muakkadah*“ in zwei Kategorien unterteilt.

Sunnah-muakkadah sind rituelle Gebete, die unser Prophet (s.a.w.) regelmäßig verrichtet hat, aber diese auch ab und an ausgelassen hat, um zu zeigen, dass diese nicht verbindlich sind; *Sunnah-ghayri-muakkadah* hingegen sind rituelle Gebete, die er manchmal verrichtet hat *Sunnah-ghayri-muakkadah* werden auch als „*Mustahab*“ (erstrebenswert) bezeichnet. Es ist nicht richtig, *Sunnah-muakkadah* auszulassen, wenn keine triftigen Gründe vorliegen.

Wenn die *Sunnah-muakkadah* ohne einen wichtigen Grund ausgelassen werden, wäre es ein „*Isaet*“ (oder auch „*Sayyiah*“ – schlechter Werdegang). Das heißt, dass das Auslassen der *Sunnah-muakkadah* zwar ein falsches oder fehlerhaftes Verhalten ist, aber deren Auslassen nicht strafbar ist. *Sunnah-ghayri-muakkadah* hingegen können auch ohne einen triftigen Grund manchmal ausgelassen werden (Ibn ʿAbidin, Reddūʿl-muhtâr, I, 218-221; II, 170, 451-453).

209. Ist es tugendhafter (*Fadhila*), die freiwilligen Gebete in der Moschee zu verrichten oder zu Hause?

Unser Prophet (s.a.w.) hat empfohlen, die *Fardh*- (Pflicht) Gebete in der Gemeinschaft (*Dschamaʿa*) zu verrichten, und sagte: „**Das mit der Gemeinschaft verrichtete rituelle Gebet ist siebenundzwanzig Mal tugendhafter/vorzüglicher (*Fadhila*) als das allein verrichtete Gebet**“ (Buhârî, Ezân, 30; Müslim, Mesâcid, 249-250). In einem anderen *Hadith* (Überlieferung) sagte er: „**Wenn die Muslime wüssten, wie hoch die Belohnung für das in der Gemeinschaft verrichtete Morgen- und Nachtgebet ist, würden sie sich sogar kriechend am Gemeinschaftsgebet beteiligen**“ (Buhârî, Ezân, 32).

Unser Prophet (s.a.w.) verrichtete sowohl vor als auch nach den *Fardh*-Gebeten, und sogar separat zu den rituellen *Fardh*-Gebeten, *Sunnah*- (unverbindlich) und andere freiwillige Gebete, und betonte, dass es angemessen sei, die *Sunnah*- und die freiwilligen rituellen Gebete zu Hause zu verrichten.

In einem *Hadith* befahl er: „**Oh ihr Muslime! Verrichtet zu Hause rituelle Gebete. Denn die bevorzugten rituellen Gebete - außer den Fardh-Gebeten – sind die, die zu Hause verrichtet werden**“ (Buhârî, Ezân, 81; Müslim, Salâtü'l-Müsâfirîn, 213).

Und in einem weiteren *Hadith* befahl er zudem: „**Wenn einer von euch sein Fardh-Gebet in der Moschee verrichtet, der soll einen Teil dieses Gebets für sein zu Hause aufheben. Denn Allah Ta'ala wird wegen dieses freiwilligen Gebets, Segen in seinem Hause erschaffen**“ (Müslim, Salâtü'l-Müsâfirîn, 210; İbnMâce, İkâmetü's-Salat, 186). Er warnte sogar: „**Verwandelt eure Häuser nicht in Gräber, indem ihr darin keine rituellen Gebete verrichtet**“ (Buhârî, Salât, 52).

Daher wäre es tugendhafter, alle freiwilligen Gebete zu Hause zu verrichten, einschließlich der *Sunnah*-Gebete zu den zeitigen *Fardh*-Gebeten, obwohl sie auch in der Moschee verrichtet werden können.

210. **Darf das Personal, das im Gesundheits- oder Sicherheitssektor arbeitet, nur die rituellen Fardh-Gebete verrichten und die Sunnah-Gebete auslassen?**

Die *Sunnah*- (unverbindlichen) Gebete, die vor und nach den *Fardh*- (Pflicht) Gebeten verrichtet werden, wurden als eine *Ibadah*-Form (Gebet/Gottesdienst) gewertet, die eine Vorbereitung auf die *Fardh*-Gebete darstellen und die Mängel, die in den *Fardh*-Gebeten auftreten können, ergänzen/vervollständigen. Außerdem werden diese als ein Zeichen der Verbundenheit zu unserem Propheten (s.a.w.) gewertet. Aus diesem Grund wird empfohlen, diese rituellen *Sunnah*-Gebete so weit wie möglich zu verrichten.

Denn der Gesandte Allahs (s.a.w.) hat in einigen *Ahadithen* (überlieferten Verkündungen) verkündet, dass bei der Rechenschaftsabgabe am Jüngsten Gericht, die fehlerhaften *Fardh*-Gebete der Gläubigen mit ihren freiwilligen rituellen Gebeten vervollständigt werden.

In einem von *Abu Hurayra* (r.a.) überlieferten *Hadith*, hat der Gesandte Allahs (s.a.w.) verkündet: „**Am Tag des Jüngsten Gerichts werden die Fardh-Gebete das Erste sein, worüber ein Mensch Rechenschaft ablegen wird. Wie schön, wenn er all seinen Fardh-Gebeten vollständig nachgekommen ist, denn sonst wird gerufen: ‚Schaut nach, ob er freiwillige rituelle Gebete verrichtet hat.‘ Wenn er freiwillige rituelle Gebete verrichtet hatte, werden die Fehler seiner Fardh-Gebete durch diese freiwilligen rituellen Gebete ergänzt. Danach wird mit allen**

anderen Fardh-Ibadah auf die gleiche Weise verfahren“ (Tirmizî, Salât, 193; Ebû Dâvûd, Salât, 151; Nesâî, Salât, 9, İbn Mâce, İkâme, 202).

Deshalb sollten zu den *Fardh*-Gebeten auch die „*rawatib-Sunnah*“ (die regelmäßigen freiwilligen rituellen Gebete) verrichtet werden. Diejenigen, die triftige Gründe haben, können diese *Sunnah* bei Bedarf auslassen, unter der Bedingung, dass sie es nicht zur Gewohnheit werden lassen.

211. Kann das *Sunnah*-Gebet des rituellen Morgengebets ausgelassen werden, um sich (zum *Fardh*-Gebet) der Gemeinde anschließen zu können?

Die Stärkste (am höchsten bewertete) unter allen *Sunnah*-Gebeten ist der zwei *Rak'ah* (Gebetsabschnitt) *Sunnah*-Teil vor dem *Fardh*-Teil des Morgengebets. Im Gegensatz zu anderen *Sunnah*-Gebeten gibt es Äußerungen unseres Propheten (s.a.w.) bezüglich dieses *Sunnah*-Gebets, dass dieses Gebet viel bevorzugter/tugendhafter (*Fadhila*) sei. Er verkündete: „**Die zwei *Rak'ah* (*Sunnah*) des rituellen Morgengebets sind segensreicher als die Welt und alles, was sich in ihr befindet**“ (Muslim, Salâtü'l-Müsâfirîn, 96).

Obwohl es Pflicht ist, sich der Gemeinschaft anzuschließen, und es *makruh* (missbilligt), mit einem freiwilligen (*Sunnah*-) Gebet fortzufahren, während die *Iqamah* (der Gebetsruf zum *Fardh*-Gebet) ausgerufen wird, oder während der Imam mit dem *Fardh*-Gebet beginnt, so ist das zwei *Rak'ah* *Sunnah*-Gebet des rituellen Morgengebets, wegen seiner bevorzugten (*Fadhila*) Wertung, davon ausgenommen (Kâsânî, Bedâi', I, 297).

Je nach Möglichkeit sollte diese Vorzüglichkeit (*Fadhila*) nicht veräußt werden. Deshalb sollte jemand, der denkt, dass er sich beim letzten *Rak'ah* des morgendlichen *Fardh*-Gebets, der Gemeinde noch anschließen kann - oder nach einer anderen Meinung: Wenn er denkt, dass er sich der Gemeinde noch während des *Taschachhud* (während des *Attahiyatu*) anschließen kann – so sollte er zuvor das *Sunnah*-Gebet des rituellen Morgengebets verrichten. Wenn er aber Bedenken haben sollte, dass er das *Fardh*-Gebet komplett verpassen könnte, während er sich mit dem *Sunnah*-Gebet beschäftigt, dann muss er das *Sunnah*-Gebet auslassen und sich der Gemeinschaft anschließen (İbn Mâce, el-Muhît, I, 448-449; İbn Âbidîn, Red- dü'l-muhtar, II, 510-511).

212. Können die letzten *Sunnah*-Gebete des Mittagsgebets und des Nachtgebets als vier *Rak'ah* (Gebetsabschnitt) verrichtet werden?

Die letzten *Sunnah*- (unverbindlichen) Gebete des Mittagsgebets und des Nachtgebets können sowohl als zwei *Rak'ah* (Gebetsabschnitt) als auch mit vier *Rak'ah* verrichtet werden.

Denn sowie es Überlieferungen gibt, dass unser Prophet (s.a.w.) das letzte *Sunnah*-Gebet des Mittagsgebets als vier *Rak'ah* verrichtet und dies auch empfohlen hat (Ebû Dâvûd, Tatavvu', 7; Tirmizî, Salât, 205), so gibt es auch Überlieferungen darüber, dass er es als zwei *Rak'ah* verrichtet und dies auch so empfohlen hat (Buhârî, Teheccüd, 29, 34; Ebû Dâvûd, Tatavvu', 1).

Da aber die Überlieferungen über zwei *Rak'ah* noch bekräftigter und bekannter sind, wurde dies eher bevorzugt und die Ausführung in diese Richtung angewandt.

213. Warum werden im ersten Sitzen (*Qa'dah-i Ula*) der *Sunnah*-Gebete des Nachmittagsgebets und des Nachtgebets die Segnungsbittgebete „*Salli*“ und „*Barik*“ und zu Beginn des dritten *Rak'ah* (Gebetsabschnitt), die Lobpreisung „*Subhanaka*“ aufgesagt?

Da nach der Hanafi-Rechtsschule die freiwilligen *Sunnah*-Gebete, mit Ausnahme des ersten *Sunnah*-Gebets des Mittags- und des Freitagsgebets, jeweils in zwei *Rak'ah*-Abschnitten als ein eigenständiges Gebet betrachtet werden, wird das erste Sitzen zugleich auch als das letzte Sitzen gewertet. Deshalb wird im ersten Sitzen der *Sunnah*-Gebete des Nachmittags- und des Nachtgebets, die noch vor dessen *Fardh*- (Pflicht) Gebet verrichtet werden, „*Salli*“ und „*Barik*“ aufgesagt. Nach dieser Bewertung beginnt nach dem Aufstehen vom ersten Sitzen, auch der dritte *Rak'ah* mit der Lobpreisung „*Subhanaka*“ (Bilmen, Ilmihal, s.141-142).

214. In welchen *Rak'ah* (Gebetsabschnitt), der freiwilligen rituellen Gebete, außer bei *Rawatib*- (regelmäßigen) *Sunnah*-Gebeten, ist es vorzüglicher, die Grußformel auszusprechen (das Gebet zu beenden)?

Nach der Hanafi-Rechtsschule ist es vorzüglicher (*Fadhila*), freiwillige rituelle Gebete in der Nacht, nach dem zweiten *Rak'ah* (Gebetsabschnitt), und die freiwilligen rituellen Gebet am Tage nach vier *Rak'ah* zu beenden (die Grußformel aufzusagen). Es ist *makruh* (missbilligt), in den freiwilligen rituellen Gebeten am Tage mehr als vier *Rak'ah*, und in den freiwilligen rituellen Gebeten in der Nacht mehr als acht *Rak'ah*,

mit nur einem Gruß zu verrichten (zu vervollständigen) (Mevsilî, el-Ihtiyâr, I, 231- 233; Aliyyü'l-kârî, Fethubâbi'l-'inâye, I, 331).

Nach der Schafi-Rechtsschule wird sowohl in den freiwilligen rituellen Gebeten am Tage als auch in denen der Nacht, die Grußformel nach zwei *Rak'ah* aufgesagt (das Gebet beendet) (Mâverdi, el-Hâvî, II, 289; Merğînânî, el-Hidâye, II, 37, 38).

215. Wie wird das „Ritualgebet des Bedürfnisses“ (*Salat al-Hadschah*; türk: *Hacet namazi*) verrichtet?

Ein Muslim sollte versuchen, die Ursachen/Gründe und Gesetze, die Allah ihm beigebracht hat, so gut wie möglich zu erfüllen, um zu bekommen, was er braucht; und anschließend das Ergebnis von Allah erhoffen. Zudem ist es auch zulässig, für das Wohlwollen Allahs, mit dem Wunsch der Verwirklichung eines jenseitigen oder irdischen Wunsches, ein rituelles Gebet zu verrichten. Dieses rituelle Gebet wird „Ritualgebet des Bedürfnisses“ (*Salat al-Hadschah türk: Hacet namazi*) genannt. Unser Prophet (s.a.w.) hat diesbezüglich verkündet: **„Wenn jemand, Allah oder eine Person für einen Wunsch ersuchen möchte, der soll zuerst eine gründliche Gebetswaschung (Wudhu) vornehmen und zwei Rak'ah (Gebetseinheiten) rituelles Gebet verrichten. Dann soll er Allahs gedenken und das Segnungsbittgebet (Salawat) für Seinen Gesandten aufsagen, und sagen:**

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْحَلِيمُ الْكَرِيمُ سُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ
الْعَالَمِينَ أَسْأَلُكَ مُوجِبَاتِ رَحْمَتِكَ وَعَزَائِمَ مَغْفِرَتِكَ وَالْغَنِيمَةَ مِنْ كُلِّ بَرٍّ وَالسَّلَامَةَ
مِنْ كُلِّ إِثْمٍ لَا تَدْعُ لِي ذَنْبًا إِلَّا غَفَرْتَهُ وَلَا هَمًّا إِلَّا فَرَجْتَهُ وَلَا حَاجَةً هِيَ لَكَ رِضًا
إِلَّا قَضَيْتَهَا يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ

„Es gibt keinen Gott außer Allah, Dem Mildem, Dem Großzügigen. Gelobt und gepriesen sei Allah, Der Herr der Welten, fern von allen Makeln. Alles Lob und jede Verherrlichung gebührt nur Allah. Oh mein Herr, Der Du bist der Barmherzigste aller Barmherzigen. Ich bitte Dich um die Taten, die zu Deiner Barmherzigkeit führen, um die Gründe, die zu Deiner Vergebung führen, jede Art des Segens zu erlangen, und dass Du mich fernhältst von allen Arten der Sünde. Oh Du, Der Barmherzigster aller Barmherzigen, ich bitte Dich: Lass keine

meiner Sünden unvergeben, erlasse mir alle meine Sorgen und erfülle mir alle meine Wünsche, die Deinem Wohlgefallen unterliegen“ (Tirmizi, Salât, 236; İbn Mâce, İkâmet'u-Salat, 189).

Das „Gebet des Bedürfnisses“ kann als vier oder als zwei *Rak'ah* verrichtet werden. Es gibt auch Überlieferungen, dass es als zwölf *Rak'ah* verrichtet werden kann.

Jemand, der dieses Gebet als vier *Rak'ah* verrichten will, der rezitiert im ersten *Rak'ah* nach der *Sura al-Fatiha* drei Mal den *Ayat-al-Kursi*. In den darauffolgenden drei *Rak'ah* rezitiert er jeweils ein Mal die *Sura al-Fatiha* und je ein Mal die Suren „*al-Ihlas*“, „*al-Falaq*“ und „*an-Nas*“. Danach sagte er das obige Bittgebet auf (İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, II, 472-473).

216. Wie ist die Bewertung des „*Tahiyatul-Masdschid*“-Gebets? Ist es zulässig, es in der *Karahah*- (verbotenen) Zeit zu verrichten?

Es ist *Sunnah* (Religionspraxis des Gesandten Allahs (s.a.w.)), beim Betreten einer Moschee/*Masdschid* (keiner Moschee/Gebetsraum) das „*Tahiyatul-Masdschid*“-Gebet (rituelles Gebet zum Betreten einer Moschee) zu verrichten. Unser Prophet (s.a.w.) befahl diesbezüglich: „**Wenn einer von euch die Moschee betritt, sollte er zuerst zwei *Rak'ah* Gebet verrichten, bevor er sich hinsetzt**“ (Müslim, Salâtü'l-müsâfirîn, 69).

Das *Tahiyatul-Masdschid*-Gebet wird nach der Hanafi-Rechtsschule mit zwei oder vier *Rak'ah* (Gebetsabschnitt), nach der Maliki-Rechtsschule mit zwei *Rak'ah* verrichtet. Auch wenn dieses Gebet nach der Schafi-Rechtsschule tatsächlich nur zwei *Rak'ah* beträgt, so kann nach der Schafi- und der Hanbali-Rechtsschule, mit derselben Absichtsbekundung so viel rituelles Gebet verrichtet werden, wie gewünscht.

Die Hanafis sind der Meinung, dass das *Tahiyatul-Masdschid*-Gebet nicht zuzeiten verrichtet werden kann, an denen das Verrichten eines rituellen Gebets als *makruh* (missbilligt) gilt. Da nach den Schafis das *Tahiyatul-Masdschid*-Gebet kein reguläres, sondern ein an einen Anlass gebundenes Gebet ist, kann es auch in diesen Zeiten verrichtet werden (Şirbîni, Muğnî'l-muhtâc, I, 200).

Das Verrichten dieses rituellen Gebets, während der *Adhan* (Gebetsruf) ausgerufen wird, ist nach der Hanafi-Rechtsschule *makruh*, nach der Schafi-Rechtsschule hingegen nicht *makruh*. Die Gelehrten sind sich aber einig, dass es *makruh* ist, das *Tahiyatul-Masdschid*-Gebet zu verrichten, wenn jemand die Moschee betritt, während schon die *Iqamah*

(Aufruf zum *Fardh*-Gebet) ausgerufen wird oder das Gemeinschaftsgebet bereits begonnen hat.

Die Hanafi-Gelehrten sind der Meinung, dass es *makruh* ist, wenn jemand, der zum Freitagsgebet die Moschee betritt, das *Tahiyatul-Masdschid*-Gebet verrichtet, während der Prediger sich schon auf der Kanzel befindet; er muss sich stattdessen hinsetzen und der Predigt zuhören. Nach den Schafi-Gelehrten hingegen sollte es verrichtet werden, ohne es in die Länge zu ziehen, wobei es nicht über zwei *Rak'ah* sein darf.

Es ist *mustahap* (empfohlen), dass wenn jemand eine Moschee betritt und aus irgendeinem Grund, wie einer dringenden Beschäftigung oder wegen der *Karahah*- (verbotenen) Zeit, kein *Tahiyatul-Masdschid*-Gebet verrichten kann, die Lobpreisung: „*Subhanallahi wa'l-hamdu lillahi wa la ilaha illallahu wa'llahu akbar*“ aufsagt. Manche Gelehrte fügten dem: „... *wa la hawla wa la quwwata illa billahil aliyyi l azim*“, hinzu.

Hanafi-Gelehrte sagten, dass durch das Verrichten irgendeines rituellen Gebets oder das Verrichten eines *Fardh*- (Pflicht) Gebets mit der Gemeinschaft, dem „Recht des *Masdschids*“ nachgekommen wird; und dass jemand, der mit der Absicht die Moschee betritt, um wenigstens zwei *Rak'ah Fardh*- oder (*Nafila*) freiwilliges Gebet zu verrichten, die Belohnung (*Sawab*) des *Tahiyatul-Masdschid*-Gebets bekommt, auch wenn er die Absichtsbekundung dafür nicht geäußert hat; und dass ihm dieses Gebet als *Tahiyatul-Masdschid*-Gebet anerkannt wird (Kāsānī, Bedāi',I, 190-191).

Die *Tahiyah* (die Verehrung) des *Masdschid-al-Haram* wird mit der „*Tawaf*“ (Umrundung) der Kaaba verwirklicht. Wer mit der Absicht des *Tawafs* dorthin geht, muss sofort mit *Tawaf* beginnen; und wer ohne die Absicht des *Tawafs* dahin geht, muss das *Tahiyatul-Masdschid*-Gebet verrichten.

217. Kann jemand, der die Moschee betritt, worin gerade der heilige Koran rezitiert wird, das „*Tahiyatul-Masdschid*“-Gebet verrichten?

Während der Rezitation des heiligen Korans sollte sich eine Person, wenn es keine dringende Notwendigkeit gibt, nicht mit anderen Sachen beschäftigen, sondern der Rezitation zuhören. Denn im heiligen Koran wird den Muslimen befohlen, während der Koranrezitation ihr zuzuhören: „*Und wenn der Koran verlesen wird, so hört zu und schweigt, damit ihr Barmherzigkeit findet*“ (al-A'raf, 7/204).

Da der Koranrezitation zuzuhören ein „*Fardh-al kifayah*“ (eine Gemeinschaftspflicht) ist, kann das *Tahiyatul-Masdschid*-Gebet (rituelles Gebet zum Betreten einer Moschee) verrichtet werden, wenn es Anwesende gibt, die der Rezitation zuhören (Ibn ʿAbidīn, Reddū'l-Muhtar, II, 268,458-459).

218. Wie wird das rituelle „*Tasbih*“-Gebet (*Salatul-Tasbih*) verrichtet?

Das rituelle *Tasbih*-Gebet ist ein als „*mandub/mustahab*“ (gern gesehen) bewertetes rituelles Gebet, das nach Empfehlung wenigstens ein Mal im Leben verrichtet werden sollte.

Der Gesandte Allahs (s.a.w.) hat zu seinem Onkel Abbas (r.a.) gesagt: „*Höre zu Onkel, lass mich dir etwas verraten, was dir zehn Vorteile einbringen wird. Wenn du es verrichtest, werden dir deine ersten und letzten Sünden, deine neuen und alten Sünden, Sünden, die du bewusst oder unbewusst begangen hast, die klein oder große sind, die du geheim oder offen begangen hast, von Allah vergeben*“, ihm so dieses Gebet empfohlen und beigebracht. Als sein Onkel Abbas (r.a.) sagte, dass sie es nicht jeden Tag verrichten könnten, hat unser Prophet (s.a.w.) ihm verraten, dass es ausreichend ist, dieses Gebet ein Mal in der Woche, ein Mal im Monat, ein Mal im Jahr oder ein Mal im Leben zu verrichten (Eḥā Dāvūd, Tatavvu',14; Tirmizī, Salāt, 238).

Das *Tasbih*-Gebet wird als vier *Rak'ah* (Gebetsabschnitte) wie folgt verrichtet:

Mit der Absichtsbekundung (*Niyyah*): „Ich nehme mir zum Wohlgefallen Allahs vor, das *Tasbih*-Gebet zu verrichten“, wird begonnen. Nach *Subhanaka* wird 15-Mal „*Subhanallahi wa'hamdulillahi wala ilaha illallahu wallahu akbar*“ aufgesagt. Dann nach „*Audhu-Basmala*“ die *Sura al-Fatiha* und anschließend eine weitere *Sura* rezitiert. Danach wird 10-Mal erneut „*Subhanallahi wa'hamdulillahi wala ilaha illallahu wallahu akbar*“ aufgesagt. Dieser *Tasbih* wird in *Ruku'* (Verbeugung) 10-Mal, nachdem Aufrichten vom *Ruku'* 10-Mal, in der ersten *Sadschdah* (Niederwerfung) 10-Mal, beim Aufsitzen nach der ersten *Sadschdah* 10-Mal und in der zweiten *Sadschdah* 10-Mal aufgesagt. So wird dieser *Tasbih* (Lobpreisung) in jedem *Rak'ah* insgesamt 75-Mal aufgesagt.

Zu Beginn des zweiten *Rak'ah* wird nochmal 15-Mal *Tasbih* aufgesagt, danach *Basmala*, *Sura al-Fatiha* und eine weitere *Sura* rezitiert, dann wieder 10-Mal dieser *Tasbih* aufgesagt.

Die restlichen *Rak'ah* werden auf dieselbe Art und Weise wiederholt und so werden vier *Rak'ah* verrichtet, wobei insgesamt dreihundert *Tasbih* aufgesagt werden.

Das rituelle *Tasbih*-Gebet kann nicht in *Karahah*-Zeiten (verbotenen Zeiten) verrichtet werden (Ibn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, II, 30-31). Falls während des *Tasbih*-Gebets etwas vorfällt, das eine *Sadschdah us-Sahw* (Niederwerfung zur Wiedergutmachung) erfordert, so wird die *Sadschdah us-Sahw* ganz normal durchgeführt; in diesen Niederwerfungen wird der für das *Tasbih*-Gebet spezifischer *Tasbih* nicht aufgesagt (Tahtâvî, Hâşiye, s. 361).

219. Kann das *Tasbih*-Gebet (*Salatul-Tasbih*) mit der Gemeinde verrichtet werden?

Unsere Quellen liefern keine Bestätigung, dass das *Tasbih*-Gebet zu den freiwilligen rituellen Gebeten zählt, das mit der Gemeinschaft verrichtet werden kann. Da solch eine Praxis auch nicht vom Propheten (s.a.w.) überliefert wurde, ist es angebracht, das *Tasbih*-Gebet alleine statt in der Gemeinschaft zu verrichten.

In unseren Quellen wurden nur das *Tarawih*-Gebet, das *Kusuf*- (Sonnenfinsternis) Gebet und, nach einer Ansicht auch, das *Istisqa*- (Regen) Gebet als ein Gemeinschaftsgebet legitimiert. Es ist *makruh* (missbilligt), alle anderen *Sunnah* (unverbindlichen) und freiwilligen Gebete, außer diese erwähnten, mit der Gemeinschaft zu verrichten (Serahsî, el-Mebsût, II, 144).

220. Was ist das „*Awwabin*“-Gebet (*Salatul-Awwabin*) und wie wird es verrichtet?

„*Awwabin*“ bedeutet: „Jene, die Reue bekunden (*Tawba*), Zuflucht bei Allah suchen und sich zu Ihm wenden.“ Unser Prophet (s.a.w.) verkündete, dass die Zeit für das *Awwabin*-Gebet die Vormittagszeit (*Kuschluk/Duha*) ist (Müslim, Salâtü'l-müsâfirîn, 143, 144; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, IV, 366, 367, 372; Dârimî, Salât, 153). Zudem wurde auch für das freiwillige rituelle Gebet nach dem Abendgebet (Taberânî, el-Mu'cemü'l-evsat, I, 250; VII, 191) die Bezeichnung „*Awwabin*-Gebet“ verwendet. Dieses ist sogar die generelle Anwendung im *Fiqh* (islamische Rechtswissenschaft) und im Volksmund.

Obwohl sie hinsichtlich ihrer Überlieferungskette schwach ist, wurde die folgende Überlieferung von unserem Propheten (s.a.w.) von einigen Gelehrten mit dem *Awwabin*-Gebet in Verbindung gebracht: „**Wer nach**

dem Abendgebet sechs Rak'ah betet, ohne ein schlechtes Wort zu sagen, wäre dies für ihn gleichzusetzen mit zwölf Jahren Ibadah“ (Tirmizi, Salât, 209; İbn Mâce, İkâme, 185).

Außerdem wird überliefert, dass auch unser Prophet (s.a.w.) nach dem rituellen Abendgebet zusätzlich sechs *Rak'ah* (Gebetseinheiten) verrichtet hat (siehe: Şevkânî, Neylü'l-evtâr, III, 525). Das *Awwabin*-Gebet, das aus sechs *Rak'ah* besteht, kann sowohl mit nur einem Gruß als auch mit drei Grußformeln, jeweils nach zwei *Rak'ah*, verrichtet werden (Şürünbülâli, Merâki'l-felâh, I, 148).

221. Wie wird das „*Tahaddschud*“-Gebet verrichtet?

Das *Tahaddschud*-Gebet ist ein freiwilliges rituelles Gebet, wofür der Betende nach dem Nachtgebet und einer Weile Schlaf extra aufsteht, um es zu verrichten. Unser Prophet (s.a.w.) verkündete: „**Wer nachts aufwacht und auch seine Familie aufweckt und zwei Rak'ah (Gebetseinheiten) rituelles Gebet verrichtet, wird zu den Männern und Frauen zugeschrieben, die Allahs sehr gedenken**“ (Ebû Dâvûd, Tatavvu', 18). Dass er auch in einem anderen *Hadith* (Überlieferung) verkündete: „**Das vorzüglichste aller rituellen Gebete, nach den Fardh-Gebeten, ist das rituelle Gebet in der Nacht**“ (Müslim, Sıyâm, 202; Ebû Dâvûd, Sıyâm, 55), deutet darauf hin, dass die in der Nacht verrichteten, freiwilligen rituellen Gebete, denen des Tages überlegen (*Fadhila*) sind. Dass unser Prophet (s.a.w.) außer seinen Ermutigungen für uns, dieses Gebets auch regelmäßig selbst zu verrichten versuchte (İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, II, 467-468), beweist, dass das *Tahaddschud*-Gebet für uns eine *Sunnah* (nachahmenswerte Religionspraxis unseres Propheten (s.a.w.)) darstellt.

Es wird in einigen Überlieferungen berichtet, dass unser Prophet (s.a.w.) nach dem Verrichten des Nachtgebets, noch vor dem *Witr*-Gebet schlafen ging, nach Mitternacht aufwachte und eine Weile das *Tahaddschud*-Gebet verrichtete, anschließend das *Witr*-Gebet, und nach dem die Gebetszeit des Morgengebets eintrat, das Morgengebet verrichtete (Müslim, Salâtü'l-müsâfirîn, 182).

Jemand, der das *Tahaddschud*-Gebet verrichten möchte, kann seine Absichtsbekundung (*Niyyah*) folgendermaßen formulieren: „Ich nehme mir um das Wohlgefallen Allahs vor, das *Tahaddschud*-Gebet zu verrichten.“ Es wird empfohlen, das *Tahaddschud*-Gebet zwischen zwei und acht *Rak'ah* (Gebetseinheiten) in geraden Zahlen zu verrichten. Darüber hinaus kann, wer will, auch mehr verrichten. In diesem Fall wäre es

Schlafengehen verrichtet wird, mit der Absicht, ein Zeichen zu erhalten, ob eine geplante Tat gute oder schlechte Resultate bringen wird.

Wenn Menschen eine wichtige Entscheidung oder eine Wahl treffen müssen, können sie manchmal nicht einschätzen, welche Entscheidung oder Wahl für sie auf dieser Welt und im Jenseits segensreich sein wird. Um eine Entscheidung treffen zu können, machen sie *Istichara* und bitten Allah um Hilfe. Aus dieser Sicht ist *Istichara* die Bitte an Allah, dass die geplante Tat segensreich sein soll, und wenn sie segensreich sein sollte, die Bitte, um ihre Verwirklichung sowie um die Hilfe Allahs. Unser Prophet (s.a.w.) hat seinen Gefährten für alle Angelegenheiten die *Istichara* so beigebracht, als würde er ihnen eine *Sura* aus dem heiligen Koran beibringen (Buhârî, Teheccüd, 25; Ebû Dâvûd, Vitir, 31).

Das *Istichara*-Gebet ist *mandup* (empfohlen). Im ersten *Rak'ah* wird die *Sura al-Fatiha* und *Sura al-Kafirun*, in der zweiten *Rak'ah* wird nach *Sura al-Fatiha* die *Sura al-Ihlas* rezitiert. Nach dem rituellen *Istichara*-Gebet wird das Bittgebet für *Istichara* aufgesagt. Unser Prophet (s.a.w.) hat empfohlen, bei der *Istichara* folgendes Bittgebet aufzusagen:

اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْتَخِيرُكَ بِعِلْمِكَ وَأَسْتَقْدِرُكَ بِقُدْرَتِكَ ، وَأَسْأَلُكَ مِنْ فَضْلِكَ الْعَظِيمِ ،
فَإِنَّكَ تَقْدِرُ وَلَا أَقْدِرُ وَتَعْلَمُ وَلَا أَعْلَمُ وَأَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ ، اللَّهُمَّ إِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ
أَنَّ هَذَا الْأَمْرَ خَيْرٌ لِي فِي دِينِي وَمَعَاشِي وَعَاقِبَةِ أَمْرِي - أَوْ قَالَ عَاجِلِ أَمْرِي
وَأَجَلِهِ - فَاقْدُرْهُ لِي وَيَسِّرْهُ لِي ثُمَّ بَارِكْ لِي فِيهِ ، وَإِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ هَذَا الْأَمْرَ شَرٌّ
لِي فِي دِينِي وَمَعَاشِي وَعَاقِبَةِ أَمْرِي - أَوْ قَالَ فِي عَاجِلِ أَمْرِي وَأَجَلِهِ - فَاصْرِفْهُ
عَنِّي وَاصْرِفْنِي عَنْهُ ، وَاقْدُرْ لِي الْخَيْرَ حَيْثُ كَانَ ثُمَّ أَرْضِنِي .

„Oh Allah wahrlich, ich bitte Dich um das Beste durch Dein Wissen, dass Du mir das Beste für mich eingibst, und bitte Dich um Kraft durch Deine Allmacht. Ich bitte Dich um Deine großartige Gnade! Denn wahrlich, Du bist Allmächtig, und ich bin bedürftig; Du bist Allwissend, und ich unwissend; und Du bist der Kenner des Verborgenen!

Oh Allah, wenn die Tat, die ich beabsichtige, segensreich für mich ist, in Bezug auf meine Religion, mein Leben, mein irdisches und jenseitiges Glück und für den Ausgang meiner Angelegenheit, so bestimme sie für mich, erleichtere sie für mich und segne sie für mich.

Oh Allah, wenn die Tat, die ich beabsichtige, schlecht für mich ist, in Bezug auf meine Religion, mein Leben und mein irdisches und jenseitiges Glück und für den Ausgang meiner Angelegenheit, so halte sie von mir fern und halte mich von ihr fern, bestimme für mich das Segensreiche, wo es auch immer sei, und stelle mich damit zufrieden!

(Buhârî, Teheccüd, 25; Da'avât: 48; Tirmizî, Salât, 237).

In bestimmten Angelegenheiten, die bekanntermaßen gut sind, wie *Ibadah* (Gebete/Gottesdienst) und gute Taten zu verrichten oder bei Angelegenheiten, die eindeutig *haram* (eindeutig/absolut verboten) und Sünde sind, wird keine *Istichara* gemacht. *Istichara* wird bei Angelegenheiten angewandt, bei deren Entscheidung Ungewissheit besteht, ob diese richtig oder falsch ist. *Istichara* kann sieben Mal (an aufeinander folgenden Nächten) wiederholt werden.

Nach *Istichara* erscheint eine Eingebung im Herzen, und mit der Annahme, dass die erste Eingebung, die im Herzen wahrgenommen wird, die Segensreiche ist, wird dementsprechend gehandelt (Ibn Âbidîn, Reddü'l-Muhtar, II, 470-471).

Es gibt keine Grundlage für das Träumen nach einer *Istichara* und der guten oder schlechten Traumdeutung. Wenn das rituelle *Istichara*-Gebet nicht verrichtet werden kann, so kann auch nur dessen Bittgebet aufgesagt werden.

224. Gibt es ein rituelles Gebet, das „Qabir-Nur“ (Erleuchtung im Grab) genannt wird?

Es gibt keine Überlieferungen darüber, dass weder unser Prophet (s.a.w.) noch seine Gefährten (*Sahaba*) jemals ein rituelles Gebet mit der Bezeichnung „Qabir-Nur“ (Erleuchtung im Grab) verrichtet haben. Demnach ist es „*Bid'ah*“ (nachträglich der Religion eingefügt) ein rituelles Gebet mit dieser Absicht zu verrichten.

Eine Person kann jedoch zu jeder Zeit so viele freiwillige rituelle Gebete verrichten, wie sie möchte und dann anschließend im Bittgebet Zuflucht von den Qualen des Grabs und von der Bedrängnis im Grab, bei Allah suchen. Denn unser Prophet (s.a.w.) hat uns empfohlen, im Bittgebet die Zuflucht vor den Qualen im Grab bei Allah zu suchen (Buhârî, Cenâiz, 86).

225. Gibt es ein rituelles Gebet für die Wiedergutmachung der Rechte anderer Mitmenschen (anderer Geschöpfe Allahs) „Huquq al-`Ibad- türk: Kul Kakki“?

Im Islam wurden die *Ibadah*- (Gebets-) Formen von Allah Ta`ala und seinem Gesandten (s.a.w.) bestimmt. Weder im heiligen Koran noch in der *Sunnah* (Religionspraxis) des Propheten (s.a.w.) wird ein rituelles Gebet unter der Bezeichnung „*Huquq al`Ibad – türk: Kul Kakki*“ (*Abd/ Kul*: Geschöpf Allahs, *Haqq*: das Recht); – ein rituelles Gebet zur Wiedergutmachung der Rechte anderer, erwähnt.

Der einzige Weg für einen Menschen, um sich von Rechten anderer zu befreien ist, demjenigen, dem das Recht zusteht, sein Recht (zurück) zu erstatten und Wiedergutmachung zu leisten.¹⁷ Für das Unrecht, das er begangen hat, muss er Allah Ta`ala um Vergebung bitten (*Tawba*). Vor der Reuebekundung (*Tawba*) zwei *Rak`ah* (Gebetseinheiten) rituelles Gebet zu verrichten ist *mandub* (wünschenswert).

Bezüglich der Rechte anderer hat unser Prophet (s.a.w.) Folgendes verkündet: „**Wer in Bezug auf anderer Menschen Ehre oder Eigentum ein Unrecht begangen hat, der soll es noch vor dem Tag des Jüngsten Gerichts, an dem es weder Gold noch Silber gibt, wiedergutmachen (türk:helalleşmek). Andernfalls werden seine guten Taten, in Höhe des Unrechts, ihm entnommen und dem Rechtsbesitzer übertragen. Sollte er aber keine guten Taten besitzen, dann werden ihm die Sünden desjenigen übertragen, dem er Unrecht antat**“ (Buhârî, Mezâlim, 10).

226. Gibt es ein spezielles rituelles Gebet und Fasten für den Monat Muharram?

An gesegneten Tagen und Nächten gibt es keine spezielle *Ibadah*-Form (Gebet/Gottesdienst), die verbindlich als *Fardh* (Pflicht) oder *Wadschib* (obligatorisch) gelten. In den authentischen Quellen gibt es keine Überlieferungen bezüglich eines *Nafila* (freiwilligen) rituellen Gebets speziell für den Monat *Muharram*.

An gesegneten Tagen und Nächten wäre es angebracht, versäumte rituelle Gebete nachzubeten, wenn Muslime versäumte rituelle Gebete haben sollten.

17 Türk. „*Helalleşmek*“: Dafür zu sorgen, dass der Rechtsbesitzer auf sein Recht verzichtet. Salopp übersetzt: „Alle Rechnungen untereinander zu begleichen“ in Form von: Wiedergutmachung zu leisten, um Entschuldigung zu bitten, die Wogen zu glätten.

Auch sollte nicht vergessen werden, den heiligen Koran zu rezitieren, ihn zu verstehen/zu studieren, von religiöser Literatur zu profitieren, sich mit *Dhikr* (Gedenken Allahs) und *Salawat* (Segnungsbittgebete für unseren Propheten (s.a.w.)) zu beschäftigen.

Es ist *mustahap* (empfohlen) im Monat *Muharram* zu fasten. Es kann zu Beginn, am Ende oder in der Mitte des *Muharrams*, also am 13., 14. und am 15. oder am 9. und 10. oder am 10. und am 11. gefastet werden.

Der Gesandte Allahs (s.a.w.) befahl: **„Außer dem Fasten im Monat Ramadan, ist das vorzüglichste (Fadhila) Fasten, im Monat Muharram, dem Monat Allahs. Das vorzüglichste (Fadhila) rituelle Gebet, außer den Fardh-Gebeten, ist das in der Nacht verrichtete Gebet“** (Muslim, Siyâm, 202-203; Ebû Dâvûd, Savm 55; Tirmizî, Salât, 212; Nesâi, Kiyâmü'l-leyl, 6).

Der zehnte Tag des Monats Muharram wird der „*Aschura*“-Tag genannt. Unser Prophet (s.a.w.) verkündete: **„Ich hoffe, dass das Fasten am Tag der Aschura, als Sühne für die (kleinen) Sünden des Vorjahres gelten wird“** (Tirmizî, Savm, 48), und hat seiner *Ummah* (Glaubensgemeinschaft) empfohlen, an diesem Tag zu fasten.

Bezüglich des Fastens am Tag der *Aschura* erzählt *Ibn Abbas* (r.a.) Folgendes: **„Als unser Prophet (s.a.w.) nach Medina kam, sah er, dass die Juden am Tag der Aschura fasteten und fragte sie: ‚Wofür ist das? (Warum fastet ihr?)‘ Sie antworteten: ‚Heute ist ein gesegneter Tag. Allah hat an diesem Tag das Volk Israels vor seinen Feinden gerettet. (Zum Dank) hat Moses (a.s.) an diesem Tag gefastet.‘ Unser Prophet sagte daraufhin: ‚Ich stehe Moses (a.s.) näher als ihr“** (Buhârî, Savm, 69; Muslim, Siyâm 127; Ebû Dâvûd, Savm, 65). So hat er an diesem Tag gefastet und auch den Gläubigen empfohlen, an diesem Tag zu fasten.

Da die Juden zurzeit unseres Propheten (s.a.w.) nur am 10. Tag des Monats *Muharram* gefastet haben, hat er empfohlen, einen Tag vor oder einen Tag nach dem 10. Tag des *Muharrams* hinzuzufügen und so zu fasten, um nicht den Juden zu gleichen. In einigen Überlieferungen empfahl er, sowohl einen Tag vor als auch einen Tag nach dem 10. Tag hinzuzufügen und so insgesamt drei Tage zu fasten. Daher ist es beim Fasten am Tag der *Aschura* wichtig, diesen Tag nicht alleine zu fasten. Es ist sowohl möglich, einen Tag vor oder einen Tag nach *Aschura* hinzuzufügen und zwei Tage zu fasten, als auch beide Tage hinzuzufügen und drei Tage zu fasten.

227. Gibt es ein rituelles Gebet oder eine Form der *Ibadah* (Gebet/Gottesdienst) speziell für die „*Kandil*“-Nächte? Wie kann man von diesen gesegneten Nächten am besten profitieren?

Unser Prophet (s.a.w.) hat uns empfohlen, von bestimmten gesegneten Tagen und Nächten zu profitieren (Tirmizî, Savm, 39). Aber er hat kein spezielles rituelles Gebet oder eine spezielle *Ibadah*-Form (Gebet/Gottesdienst) für diese heiligen Tage und Nächte erwähnt.

In diesem Zusammenhang sollten wir diese heiligen Tage und Nächte als eine Gelegenheit der Vergebung und der Neuordnung unseres Lebens verstehen. Demnach sollten die Muslime in diesen gesegneten „*Kandil*“-Nächten den Verlauf ihres Lebens überprüfen, für ihre Fehler und Sünden Reue bekunden (*Tawba*), und diese Nächte mit der Koranrezitation und der Bemühung ihn zu verstehen, oder mit dem Nachbeten der versäumten rituellen Gebete oder mit dem Verrichten von freiwilligen Gebeten bestmöglich auszunutzen.

Es ist *mustahap* (gelobt), am Folgetag der *Kandil*-Nächte, also der Tag nach so einer Nacht, zu fasten. Da unser Prophet (s.a.w.) befahl: **„Verrichtet in der Mitte des Monats Schaban (in der Laylatul-Bara’ah/ Berat-Nacht) *Ibadah* und fastet am Tage. Mit dem Sonnenuntergang in dieser Nacht manifestiert sich Allah am Himmel der Erde und verkündet bis zum Morgengrauen: ‚Will denn niemand meine Vergebung, sodass Ich ihm vergebe. Will denn niemand von mir Versorgung, sodass Ich ihm Versorgung gebe. Gibt es niemanden in Bedrängnis, sodass Ich ihm Erlösung schenke. Wünscht sich den niemand etwas?‘“** (İbn Mâce, İkâmetü’s-Salat, 191).

228. Wie wird die Dankbarkeitsniederwerfung (*Sadschdah asch-Schukr*) verrichtet?

Wenn ein Muslim, der als Danksagung, und um das Wohlgefallen Allahs zu erreichen, eine Niederwerfung (*Sadschdah*) macht, weil er eine Segnung erfahren hat oder von einem Bedrängnis erlöst wurde, so nennt man diese Niederwerfung die „Dankbarkeitsniederwerfung“ (*Sadschdah asch-Schukr*).

Es wird überliefert, dass der Gesandte Allahs (s.a.w.) die Dankbarkeitsniederwerfung auch gemacht hat, um sich bei Allah zu bedanken, wenn er sich über etwas gefreut hat oder etwas Erfreuliches erfahren hat (Ebû Dâvûd, Cihad, 174; İbn Mâce, İkâmetü’s-salât, 192).

Es gibt keinen *Hadith* (Überlieferung) darüber, dass diese Niederwerfung mit gültiger Gebetswaschung (*Wudhu*) gemacht werden muss. Einige Gelehrte verglichen sie mit dem rituellen Gebet und hielten dementsprechend die Gebetswaschung für notwendig.

Die Dankbarkeitsniederwerfung wird folgendermaßen gemacht: Man stellt sich in Richtung zur *Qibla* (Kaaba) auf, sagt den *Takbir* (Allahu Akbar) auf und geht in die Niederwerfung (*Sadschdah*); nachdem man in der Niederwerfung die *Tasbihat* (Lobpreisungen) aufgesagt hat, wird Allah gegenüber Lob und Dank ausdrückt, abschließend sagt man erneut *Takbir* auf und steht auf (Ibn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, II, 597-598).

ADHAN (der Gebetsruf), IQAMAH (der Aufruf zum *Fardh*-Gebet) UND TASBIHAT (die Lobpreisungen)

229. Was bedeuten „*Adhan*“ (Gebetsruf) und „*Iqamah*“ (Aufruf zum *Fardh*-Gebet)? Wann und wie wurden sie legitimiert?

„*Adhan*“ (der Gebetsruf) und „*Iqamah*“ (Aufruf zum *Fardh*-Gebet) gehören zu der *Sunnah* (Anstandsregel/Unverbindlichkeit) der *Fardh*- (Pflicht) Gebete. Die Grundlage für den Aufruf zu den *Fardh*-Gebeten sind der heilige Koran und die *Sunnah* (Religionspraxis des Propheten s.a.w.). Im heiligen Koran wird diesbezüglich verkündet: „**Wenn ihr sie zum Gebet aufruft, treiben sie ihren Spott und Scherz damit**“ (al-Maida, 5/58). „**Oh ihr, die ihr glaubt! Wenn am Tage des Versammelns, zum Gebet gerufen wird, dann eilt zum (gemeinsamen) Gedenken an Allah [...]**“ (al-Dschum`a, 62/9).

Auch unser Prophet (s.a.w.) befiehlt: „**Wenn die Gebetszeit gekommen ist, soll einer von euch zum Gebet aufrufen**“ (Buhârî, Ezân 17,18,49, Müslim, Mesâcid, 292).

Obwohl das rituelle Gebet in der Mekka-Ära zum *Fardh* erklärt wurde, wurde der *Adhan* erst nach der *Hidschrah* (Auswanderung nach Medina) angewandt.

Nach der Auswanderung nach Medina, als der Bau des *Masdschid an-Nabawi* (die Moschee des Propheten) abgeschlossen war, und mit regelmäßigen rituellen Gebeten in der Gemeinde begonnen wurde, hat sich unser Prophet (s.a.w.) mit seinen Freunden darüber beraten, wie die Gebetszeiten der Gemeinde angekündigt werden sollen. Während dieser Beratung wurde unserem Propheten (s.a.w.) durch die Offenbarung,

und einigen Gefährten, unter denen sich auch *Umar* (r.a.) und *Abdullah b. Zayd* (r.a.) befanden, die heutige Form des *Adhans* im Traum gelehrt (Abdürrezzâk, el-Musannef, I, 456; Ebû Dâvûd, Merâsîl, s.81; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, II, 48).

Der *Adhan* ist das Symbol des Islams und ist eine *Sunnah Muakkadah* (regelmäßige Praxis unseres Propheten (s.a.w.)). Durch den Ausruf des *Adhans* wird der Menschheit nicht nur der Eintritt der Zeit für das rituelle Gebet angekündigt, sondern auch die unvergleichliche Erhabenheit Allahs, dass der Prophet (s.a.w.) der Diener und Gesandter Allahs ist, und dass das rituelle Gebet der Weg zur Erlösung ist, verkündet.

Imam Muhammed (r.a.) sagte: „Wenn ein Volk einer Stadt, den *Adhan* vollkommen aufgibt, würde ich gegen sie kämpfen“ (Kâsânî, Bedâ'î, I, 146).

„*Iqamah*“ ist hingegen ein Aufruf, der dem *Adhan* ähnlich ist, und ist die Ankündigung des *Fardh*-Gebets. Der Unterschied des *Iqamah* zum *Adhan* ist, dass nach dem Satz „*Hayya ala'l- falah*“ der Satz „*Qad qamati's-salah*“ hinzugefügt wird. Laut den Überlieferungen wurde auch die *Iqamah* den oben genannten Personen im selben Traum gelehrt (Ebû Dâvûd, Salât, 28).

230. Kann der Gebetsruf (*Adhan*) auch in anderen Sprachen außer in Arabisch ausgerufen werden?

Die Worte des *Adhans* (des Gebetsrufs), die durch die *Sunnah* (Religionspraxis) unseres Propheten (s.a.w.) belegt sind, sind das Symbol für die Existenz und die Identität der Muslime – egal wo sie auf der Welt sind. Es gibt eine 15-Jahrhunderte alte Tradition und Übereinkunft darüber, dass der *Adhan*, der unserem Propheten (s.a.w.) offenbart wurde, in seiner ursprünglichen Form ausgerufen werden sollte.

Da der Sinn und Zweck des *Adhans* die Mitteilung des Beginns der Gebetszeit und die Einladung der Muslime zum rituellen Gebet ist, kann diese Einladung an alle Muslime der Welt, die unterschiedliche Sprachen sprechen, auch nur durch das Erreichen eines kollektiven Bewusstseins erfolgen; dies gelingt nur durch das Ausrufen des *Adhans* in seiner bekannten, originalen Sprache auf Arabisch (İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, II, 185). Daher ist es nicht zulässig, den *Adhan* in einer anderen Sprache als in seiner Originalsprache auszurufen.

231. Kann zwecks Mitteilung der Gebetszeiten der *Adhan* (Gebetsaufruf) von einer CD, Kassette oder ähnlichen Aufzeichnungen abgespielt werden?

Bekanntlich ist *Adhan* (der Gebetsruf) ein Aufruf mit speziellen Worten zum Verrichten der rituellen *Fardh*- (Pflicht) Gebete. Durch den Ausruf des *Adhans* wird der Gesellschaft sowohl die Ankunft der Gebetszeit und seine Verrichtung in der Gemeinschaft angekündigt, als auch die unvergleichliche Erhabenheit Allahs, dass der Prophet (s.a.w.) der Diener und Gesandter Allahs ist, und dass das rituelle Gebet der Weg zur Erlösung ist, verkündet.

Da der *Adhan* die Verkündung der Gebetszeiten ist, gibt es religiös gesehen keinen Unterschied zwischen der Verkündung mit oder ohne einen Lautsprecher, mit der Bedingung die bekannte Ausdrucksform zu benutzen und zu bewahren. Dennoch bedeutet das Ausrufen des *Adhans* von einer Kassette oder CD, das Symbol Islams geringzuschätzen und ihm nicht dem nötigen Respekt entgegenzubringen. Außerdem ist seine Übertragung von einer Aufzeichnung nicht mit der bis heute andauernden Tradition unseres Propheten (s.a.w.) konform. Es kann nicht behauptet werden, dass es nichts ausmacht, den *Adhan* von einer Kassette oder CD abzuspielen. Die Meinung der Gelehrten, dass ein Wiederhall/Echo der Rezitation des heiligen Korans nicht als der heilige Koran selbst gewertet werden kann, unterstützt diese Beurteilung (Meydâni, el-Lübâb, I, 60). Auf der anderen Seite ist der *Adhan* eine *Sunnah*. Die Erfüllung der *Sunnah* (Religionspraxis des Propheten s.a.w.) zu ihrer Vollständigkeit bedarf ihre Verrichtung durch jemanden, der *Mukallaf* (dazu verpflichtet) ist.

232. Kann der Imam den *Iqamah* (Aufruf zum *Fardh*-Gebet) aufrufen?

Iqama (Aufruf zum *Fardh*-Gebet) ist eine *Sunnah* (Anstandsregel) der *Fardh*- (Pflicht) Gebete (Müslim, Salât, 5; Tirmizî, Salât, 28). Daher ist das Auslassen des *Iqamah makruh* (missbilligt). Denn der *Iqamah* ist eine Vorbereitung auf das rituelle Gebet. Er ist eine Anwendung, die den Beginn des rituellen *Fardh*-Gebets ankündigt.

Es gibt keine Einschränkung darüber, ob diese Ankündigung von einem Beauftragten, von jemandem aus der Gemeinde oder vom Imam selbst ausgerufen werden soll. Deshalb spricht nichts dagegen, dass ein

Imam, der das rituelle Gebet anleitet, auch den *Iqamah* ausruft (el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 63-64).

233. Welche Eigenschaften muss derjenige haben, der beim Gemeinschaftsgebet den *Iqamah* (Aufruf zum *Fardh*-Gebet) ausruft? Können Kinder *Iqamah* ausrufen?

Eine Person, die *Iqama* (Aufruf zum *Fardh*-Gebet) ausrufen möchte, muss von *Hadath* (rituellen Unreinheiten) gereinigt sein, die geistige Reife besitzen und männlich sein. Deshalb ist es *makruh* (missbilligt), wenn jemand, der keine gültige rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) hat oder sogar *Dschanabah* (rituelle unrein, ohne *Ghusl*) ist, geistig ungesund oder betrunken ist, oder wenn eine Frau die *Iqamah* ausruft. Es ist *mustehab* (gelobt), dass die Person, die *Iqamah* ausruft, eine rechtschaffene Person ist (Ibn Nüceym, el-Bahr, I, 267; Aliyyü'l-kârî, Fethu bâbi'l-'inâye, I, 208-209).

Die Person, die *Iqamah* ausrufen möchte, muss zumindest „*mumayyiz*“ (urteilsfähig sein), d.h. das Gute vom Schlechten unterscheiden können. Das Alter für „*Tamyiz*“ (Urteilsfähigkeit) beginnt durchschnittlich mit 7 Jahren und entwickelt sich bis zur Pubertät. Der *Adhan* (Gebetsruf) und der *Iqamah* eines minderjährigen Jungen, der noch nicht *mumayyiz* ist, ist nicht gültig (Ibn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, II, 59). Der ausgerufene *Adhan* oder *Iqamah* von Minderjährigen, die *mumayyiz* sind, ist gültig (Serahsî, el-Mebsût, I, 138).

Dennoch wird es als „angebracht“ gewertet, wenn der *Iqamah* von einer Person ausgerufen wird, die die Geschlechtsreife erlangt hat (el-Fetâvâ'l-Hindiyye, I, 60).

234. Wann wird aufgestanden, wenn beim Gemeinschaftsgebet der *Iqamah* (Aufruf zum *Fardh*-Gebet) ausgerufen wird?

Die Angelegenheit bezüglich des Aufstehens der Betenden zum gemeinschaftlichen rituellen Gebets, ist keine Angelegenheit, die das Wesen des rituellen Gebets betrifft, sondern die Benimmregeln (*Adab*) und die Empfehlungen (*Mustahab*) des rituellen Gebets.

Nach Imam-ı Azam (*r.a.*) gehört es zu den Benimmregeln des rituellen Gebets, dass der Imam mit dem Gebet beginnt, wenn für das gemeinsame rituelle *Fardh*- (Pflicht) Gebet im *Iqamah* der Aufruf „*Qad qamat 'is Salah*“, mit der Bedeutung: „*Das rituelle Gebet fängt an*“, ausgerufen wird. Der Imam hätte so mit seinem Verhalten den Aufruf des Muezzins bestätigt.

Nach diesem Urteil müssten sich der Imam und die Gemeinde bereits vor dem Ausruf dieses Satzes für das rituelle Gebet in den Gebetsreihen aufgestellt und die Ordnung darin hergestellt haben (el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 64). Aber es spricht auch nichts dagegen, wenn sie mit dem rituellen Gebet nach Beendigung des *Iqamah* (Aufruf zum *Fardh*-Gebet) beginnen. Dies wäre sogar nach Imam Abu Yusuf und mehreren anderen Rechtsgelehrten, das Angemessene (Aliyyü'l-kârî, Fethubâbi'l-'inâye, s I, s 211; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, II, s 177; Mehmed Zihni, Ni'met-i İslam, s.304).

Nach einer anderen Meinung der Hanafi-Rechtsschule stehen der Imam und die Gemeinde auf, wenn der Muezzin den Satz: „*Hayyaala'l-falah*“, mit der Bedeutung: „*Eilt zu Erlösung*“ ausruft (İbn Nüceym, el-Bahr, I, 270). Der Imam beginnt mit dem rituellen Gebet und die Gemeinde folgt seiner Anleitung. Nach der Schafi-Rechtsschule hingegen ist es *mustahab* (empfohlen) aufzustehen, wenn *Iqamah* zu Ende ausgerufen wurde (Nevevî, el-Mecmû', III, 252-253).

Die Gemeinde sollte nicht für das rituelle Gebet aufstehen, wenn der Imam noch nicht aufgestanden ist oder er noch nicht anwesend ist. Da die Angelegenheit bezüglich des Aufstehens für das rituelle Gebet während des *Iqamah*, keine Angelegenheit ist, die das Wesen des rituellen Gebets betrifft, sondern seine Benimmregeln und Empfehlungen, muss bei dieser Regelung die Größe der Moschee, die Dauer der Aufstellung der Gebetsreihen, die Herstellung ihrer Ordnung und der Beginn des rituellen Gebets unter der Anleitung des Imams berücksichtigt werden. Wenn in einer normalgroßen Moschee oder *Masdschid* (kleine Moschee/ Gebetsraum) gesichtet wird, dass der Imam sich zum *Mihrab* (Gebetsnische) begibt, wäre es angemessener, für die Gemeinde dann aufzustehen. Denn der Gesandte Allahs (s.a.w.) befahl: „**Wenn für das rituelle Gebet *Iqamah* ausgerufen wird, steht nicht auf, ehe ihr mich seht**“ (Buhârî, Ezan, 22). Deshalb sollte ein jeder zeitig aufstehen, sodass er sich rechtzeitig zum rituellen Gebet mit dem Imam aufstellen und es mit ihm beginnen kann (siehe: Zühaylî, el-Fikhu'l-İslamî, I, 560).

235. Kann der Imam vor dem Ende des *Iqamah* (Aufruf zum *Fardh*-Gebet) mit dem rituellen Gebet beginnen?

Außer den *Fardh* (absolut Pflicht), *Wadschib* (verbindlich) und *Sunnah* (unverbindlich) hat das rituelle Gebet auch gewisse Benimmregeln (*Adab*). Nach Imam Azam (r.a.) gehört es zu den Benimmregeln des rituellen Gebets, dass der Imam mit dem Gebet beginnt, wenn für das

gemeinsame rituelle *Fardh*-Gebet im *Iqamah* (Aufruf zum *Fardh*-Gebet) der Aufruf: „*Qad qamat 'is Salah*“, mit der Bedeutung: „*Das rituelle Gebet fängt an*“, ausgerufen wird. Der Imam hätte so mit seinem Verhalten den Aufruf des Muezzins bestätigt. Aber es spricht auch nichts dagegen, wenn sie nach Beenden des *Iqamah* mit dem rituellen Gebet beginnen. Dies wäre sogar nach Imam Abu Yusuf und den anderen drei Imamen der Rechtsschulen, das Angemessene (İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, II, 177; Mehmed Zihni, Ni'met-i İslam, s.304).

236. Wie ist die Beurteilung darüber, dass der Muezzin läuft, während er die *Iqamah* (Aufruf zum *Fardh*-Gebet) ausruft?

Iqamah (Aufruf zum *Fardh*-Gebet), der zu Beginn der *Fardh*- (Pflicht) Gebete ausgerufen wird, basiert auf die Ausführung unseres Propheten (s.a.w.). Deshalb sollte der nötige Respekt und die Anmut nicht vernachlässigt werden. Aus diesem Grund wird das Laufen/Gehen einer Person, während sie den *Iqamah* ausruft, als *makruh* (missbilligt) gewertet (İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, II, 55).

237. Ist es möglich, nach *Iqamah* (Aufruf zum *Fardh*-Gebet) das Bittgebet zum *Adhan* (Gebetsruf) aufzusagen?

Bezüglich des Aufsagens des „Bittgebets zum *Adhan*“ nach *Iqamah* (Aufruf zum *Fardh*-Gebet), liegen uns von unserem Propheten (s.a.w.) keine Überlieferungen vor. Deshalb wird es als angemessen betrachtet, sich nach *Iqamah* nicht mit solch einem Gebet aufzuhalten (Tahtâvî, Hâşîye, s. 190). Allerdings können die Worte des *Iqamah*, wie beim *Adhan* (Gebetsruf) auch, wiederholt werden, bis das rituelle Gebet anfängt, oder es können, während des *Iqamah* andere Bittgebete aufgesagt werden, bis der Imam mit dem rituellen Gebet beginnt (İbn Nüceym, el-Bahr, I,273; el-Fetâva'l-Hindiyye, 64).

238. Muss jemand, der es nicht rechtzeitig zum Gemeinschaftsgebet geschafft hat und das rituelle Gebet alleine in der Moschee verrichtet, *Iqamah* (Aufruf zum *Fardh*-Gebet) aufsagen?

Gläubige, die in Moscheen gehen, in denen regelmäßig fünfmal am Tag das rituelle Gebet verrichtet wird, um darin das rituelle *Fardh*- (Pflicht) Gebet in der Gemeinschaft zu verrichten, müssen den *Adhan* (Gebetsruf) und *Iqamah* (Aufruf zum *Fardh*-Gebet) nicht erneut aufsagen, wenn sie in der Moschee das rituelle Gebet alleine verrichten

müssen. In Moscheen und *Masdschid* (keine Moschee/Gebetsraum) hingegen, in denen nicht regelmäßig fünfmal am Tag das rituelle Gebet verrichtet wird, ist es vorzüglicher (*Fadhila*) vor dem Gebet den *Adhan* und die *Iqamah* aufzusagen (Aläüddîn, el-Hediyetü'l-'Alâiyye, s. 71). Es reicht aber auch aus, nur *Iqama* aufzusagen. Zu dieser Annäherung der Hanafi-Rechtsschule meinten viele der anderen Rechtsschulen, dass das Aufsuchen der *Iqamah*, in beiden genannten Fällen, *mandub* (empfohlen) sei.

239. Sollten die Sätze des *Adhan* (Gebetsruf) und die des *Iqamah* (Aufruf zum *Fardh*-Gebet) zwei Mal oder ein Mal ausgerufen werden?

Die unterschiedlichen Meinungen, hinsichtlich der Anzahl der auszurufenden Sätze des *Iqamah* (Aufrufs zum *Fardh*-Gebet), resultieren aus den unterschiedlichen Überlieferungen, die uns von unserem Propheten (s.a.w.) übertragen wurden.

Neben der Hanafi-Rechtsschule haben einige andere Gelehrte wie *Sufyan-i Sawri* und *Ibnul-Mubarak* (r.a.) gesagt, dass die *Adhan*- und *Iqamah*-Sätze (außer den *Takbir*-Sätzen an ihren Anfängen, die vier Mal ausgerufen werden) zwei Mal ausgerufen werden sollen. Als Beweis legten sie den überlieferten Traum über den *Adhan* (Gebetsruf) und den *Iqamah* des *Abdullah b. Zayd* vor, dessen Inhalt von unserem Propheten (s.a.w.) abgesegnet wurde. In den Überlieferungen bezüglich dieses Traums werden die *Takbir* zu Beginn des *Adhans* und des *Iqamah* vier Mal und die anderen Sätze jeweils zwei Mal ausgerufen (Ebû Dâvûd, *Salât*, 28).

Die folgende Überlieferung wird auch als Beweis vorgelegt: „**Die Sätze des *Adhans* und des *Iqamah* unseres Propheten (s.a.w.) waren jeweils doppelt**“ (Tirmizî, *Salât*, 30; Şeybânî, *Âsâr*, I, 134; Serahsî, *el-Mebsut*, I, 128; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 55).

Nach den Schafi- und Hanbali Rechtsschulen wird bei *Adhan*, wie in der obigen Meinung auch, die ersten Sätze des *Takbirs* vier Mal ausgerufen und die anderen Sätze jeweils zwei Mal. Was *Iqamah* angeht, werden nach diesen Rechtsschulen die anfänglichen *Takbir*-Sätze und der Satz „*Qad qamati's-salah*“ zwei Mal und die anderen Sätze jeweils nur ein Mal ausgerufen. Nach der Maliki-Rechtsschule hingegen werden nur die *Takbir*-Sätze des *Iqamah* zwei Mal und die anderen Sätze jeweils ein Mal ausgerufen (Nevevî, *el-Mecmû'*, III, 91-93).

Sie nahmen die folgende Überlieferung als Beweis: „**Unser Prophet (s.a.w.) befahl Bilal** (r.a.), **die Sätze des *Adhans* zwei Mal und die des *Iqamah* jeweils ein Mal auszurufen**“ (Buhârî, *Ezan*, 2, 3).

240. Sind beim Nachbeten der versäumten rituellen Gebete *Adhan* (Gebetsruf) und *Iqamah* (Aufruf zum *Fardh*-Gebet) erforderlich?

Da der *Adhan* (Gebetsruf) und der *Iqamah* (Aufruf zum *Fardh*-Gebet) nicht die *Sunnah* (Anstandsregel) der Gebetszeit sind, sondern die *Sunnah* des rituellen Gebets, sind *Adhan* und *Iqamah* auch beim Nachbeten der versäumten rituellen Gebete eine *Sunnah*. Auch wenn das verrichtete rituelle Gebet mit Verzicht auf *Adhan* und *Iqamah* gültig ist, so ist dies nicht angemessen.

Wenn am gleichen Ort mehr als ein Nachgebet verrichtet werden soll, ist es zwar vorzüglicher (*Fadhila*), für jedes nachgebetete rituelle Gebet einen separaten *Adhan* und *Iqamah* auszurufen, aber es genügt, am Anfang den *Adhan* einmal auszurufen und dann jeweils für jedes Nachgebet *Iqamah* aufzusagen (İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, II, 57-58).

241. Wie ist die religiöse Beurteilung bezüglich der *Tasbihat* (Lobpreisungen) nach den rituellen Gebeten und wie werden diese durchgeführt?

Auch wenn die *Tasbihat* (Lobpreisungen) und die *Dua'* (Bittgebete), nach dem rituellen Gebet, nicht ein Teil des rituellen Gebets sind, so sind sie *mustahab* (empfohlen), da sie zu den lobenswerten *Ibadah* (Gebete/Gottesdienste) gehören.

Unser Prophet (s.a.w.), der in Bezug auf die *Tasbihat* den Muslimen spezielle Ratschläge gab, hat auch selbst nach den rituellen Gebeten drei Mal die Reuebekundung (*Tawba*) aufgesagt, und verkündete:

اللَّهُمَّ أَنْتَ السَّلَامُ وَمِنْكَ السَّلَامُ تَبَارَكْتَ يَا ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ

„Oh Allah! Der Du bist as-Salam (der Erlöser); der Friede (die Erlösung) ist nur durch Dich. Du bist Heilig! Oh Du Ruhmreiche, Der Gnadenvolle!“ (Muslim, Mesâcid, 135).

Nach den rituellen Gebeten jeweils dreiunddreißig-Mal „*Subhan-Allah*“, „*Alhamdulillah*“, und „*Allah-u Akbar*“ zu sagen und so Allahs zu gedenken, wurde in authentischen *Ahadithen* (überlieferte Verkündungen) empfohlen.

Unser Prophet (s.a.w.) verkündete in einem *Hadith* (Überlieferung): „Wer nach jedem rituellen Gebet dreiunddreißig-Mal „*Subhan-Allah*, dreiunddreißig-Mal „*Alhamdulillah*“, dreiunddreißig-Mal „*Allah-u Akbar*“ sagt und danach, um die Zahl auf hundert zu vervollständigen:

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

„Es gibt keinen Gott außer Allah; es gibt nur Allah. Er ist Einzig und hat keine Partner. Sein ist das Reich, Lob gebührt nur Ihm. Er ist Allmächtig“, sagt, werden ihm seine Sünden vergeben, auch wenn sie so viele sind, wie der Schaum auf dem Meer“ (Muslim, Mesâcid, 146).

In einem anderen *Hadith* wird verkündet, dass keiner den Status von jemandem erreichen kann, der diese *Tasbihat* dreiunddreißig-Mal nach jedem rituellen Gebet aufsagt (Ebû Dâvûd, Vitir, 24).

242. Was ist die Bewertung darüber, dass die *Tasbihat* (Lobpreisungen) nach dem rituellen Gebet in Anleitung eines Muezzins aufgesagt werden?

Es gab einige *Sahaba* (Gefährten unseres Propheten (s.a.w.)), die zu ihrer Zeit als Muezzine berühmt geworden sind. *Bilal-i Habashi, Abdullab. Umm-i Maktum, Sa'dal-Ka-razi und Abu Mahzura (Samura b. Mi'yar)* (r.a.) sind einige davon (İbn Mâce, Ezan, 1-3, 6; Nesâi, Ezan, 9-10).

Diese Muezzine haben den *Adhan* (Gebetsruf) und den *Iqamah* (Aufruf zum *Fardh*-Gebet) vor den *Fardh*- (Pflicht) Gebeten ausgerufen, um die Gebetszeit anzukündigen. Es gibt keine Information darüber, dass die Muezzine in der Zeit des „*Asr-i Sa'adah*“ (die gesegnete Zeit des Propheten (s.a.w.)) in ihrer Ausübung, die *Tasbihat* nach den rituellen Gebeten angeleitet hätten. Aber im Laufe der Zeit hat sich gezeigt, dass sich diese Ausführung in einigen Regionen durchgesetzt hat.

Da es religiös gesehen nicht schaden kann, diejenigen anzuleiten, die die Ausführung der *Tasbihat* nicht beherrschen, oder um sicherzustellen, dass die *Tasbihat* nicht vernachlässigt werden, um so Allahs, dem Erhabenen, zu gedenken und Ihn zu lobpreisen, kann die heutige Ausübung der Muezzin nicht als *Bid'ah* (nachträglich der Religion hinzugefügte Irrhandlung) gewertet werden.

243. Ist es zulässig, die Moschee, ohne das Aufsagen der *Tasbihat* (Lobpreisungen) zu verlassen?

Die *Tasbihat* (Lobpreisungen) können sowohl alleine als auch in der Gemeinschaft ausgeführt werden. Da sie eine unabhängig vom rituellen Gebet verrichtete *Ibadah* (Gottesdienst) sind, wird das Auslassen der *Tasbihat* nicht als ein Mangel am rituellen Gebet gewertet. Aus dieser

Sicht kann nicht behauptet werden, es sei unzulässig, die Moschee nach dem rituellen Gebet, ohne die Ausführung der *Tasbihat* zu verlassen. Es darf aber auch nicht vergessen werden, dass dies eine wichtige Gelegenheit ist, Allahs, dem Allmächtigen, zu gedenken und Belohnung (*Sawab*) zu bekommen.

244. Was ist die Grundlage, für das Aufsagen des „Astaghfirullah“ nach den rituellen Fardh-Gebeten?

Es ist *Sunnah* (Religionpraxis des Propheten (s.a.w.)), nach den rituellen Gebeten „Astaghfirullah“ (Oh Allah, vergebe mir) zu sagen/um Vergebung zu bitten. Denn unser Prophet (s.a.w.) hat, nach dem er sein rituelles Gebet mit der Grußformel beendete, dreimal „Astaghfirullah“ und anschließend: „Al-azim wa atubu ilayh“, gesagt oder mit ähnlichen Worten um Vergebung gebeten. Abschließend fügte er: „Allahumme anta’s-salam wa minka’s-salam ...“, hinzu (Müslim, Mesâcid, 135; Tirmizî, Salât, 112).

Mit dem Ausdruck „Astaghfirullah“ wird Allah für die eventuellen Fehler im rituellen Gebet um Vergebung gebeten. Deshalb ist es angebracht, wenn nach dem rituellen Gebet der Imam und die Gemeinde jeder für sich „Astaghfirullah“ sagen.

245. Ist das Rezitieren eines „Aschr“ (Koranabschnitt bestehend aus zehn Versen) nach dem rituellen Nachmittagsgebet eine Bid’ah (nachträglich der Religion hinzugefügte Irrhandlung)?

Es ist *Sunnah* (Religionspraxis des Propheten s.a.w.), nach den rituellen Gebeten den Gebetsort nicht sofort zu verlassen und für eine Weile mit *Tasbihat* (Lobpreisungen) und *Dhikr* (Gedenken Allahs) fortzufahren, wenn kein wichtiger Grund vorhanden ist. Unser Prophet (s.a.w.) hat die Gläubigen dazu ermutigt, dieses nach ihren rituellen Gebeten auch so zu handhaben und betont, dass die Engel für einen Menschen weiterhin beten, solange er seinen Gebetsplatz nicht verlassen hat (Buhârî, Salât, 87; Müslim, Mesâcid, 272). Andererseits empfahl uns unser Prophet (s.a.w.), nach dem Morgengebet die letzten drei Verse der *Sura- als-Haschr* und nachts die letzten zwei Verse der *Sura- al-Baqara* zu rezitieren (Buhârî, Fedâilü'l-Kur’an, 10; Tirmizî, Fedâilü'l-Kur’an, 22). Es gibt keine Empfehlung unseres Propheten (s.a.w.), nach den rituellen Gebeten einen *Aschr* oder spezielle Suren zu rezitieren, außer die nach dem Morgengebet.

Davon abgesehen wird im heiligen Koran verkündet: „**Und wenn ihr das Gebet beendet habt, dann gedenkt Allahs, sei es stehend, sitzend oder liegend [...]**“ (an-Nisa, 4/103). Dieser Vers deutet darauf hin, dass bei der Handhabung dieser Angelegenheit ein gewisser Spielraum besteht, und dass *Dhikr* und *Tasbihat* nicht nur auf das rituelle Gebet beschränkt sind.

Maßgebend hinsichtlich der Rezitation (*Qira'ah*), *Dhikr* und *Tasbihat* außerhalb des rituellen Gebets ist, dass jeder sie alleine für sich macht. So war die Praxis zu Zeiten unseres Propheten (s.a.w.). Später verbreitete sich jedoch in einigen Ländern die gemeinsame Durchführung der *Tasbihat* und die Rezitation des *Aschr* unter der Leitung des Muezzins, und diese Anwendung hält bis zum heutigen Tag an.

Obwohl es keine Überlieferungen über die Rezitation eines *Aschr* nach dem rituellen Nachmittagsgebet gibt, kann im Lichte der oben genannten Verse und *Ahadithe* (überlieferte Verkündungen) gesagt werden, dass nichts dagegen spricht, den heiligen Koran zu rezitieren, vorausgesetzt, dass nicht die Annahme verbreitet wird, dass dies religiös gesehen eine *Wadschib*- (verbindliche) Praxis sei.

246. Wie ist die Bewertung über die Rezitation des „*Ayatu'l-Kursi*“ nach dem rituellen Gebet?

Es ist *mandub* (gelobt), nach den rituellen Gebeten den „*Ayatu'l-Kursi*“ (der Thronvers) aufzusagen. Denn unser Prophet (s.a.w.) hat „*Ayatu'l-Kursi*“ insbesondere vor dem Schlafengehen und nach seinen rituellen Gebeten rezitiert und auch den Gläubigen empfohlen, ihn aufzusagen (Buhārī, Vekâlet, 10; Tirmizī, Fedâilü'l-Kur'an, 2; Taberânî, el-Mu'cemü'l-kebîr, VIII, 134; Beyhakî, Şu'abü'l-îmân, IV, 51).

247. Ist es zwingend, dem laut rezitierten heiligen Koran zuzuhören? Kann währenddessen das rituelle Gebet verrichtet werden?

Wenn der heilige Koran rezitiert wird, muss ein Muslim zuhören. Denn es wird befohlen: „**Und wenn der Koran verlesen wird, so hört zu und schweigt, damit ihr Barmherzigkeit findet**“ (al-A'raf, 7/204). Während Muslime aufgefordert werden, während der Rezitation des heiligen Korans zu schweigen und ihm zuzuhören, wurden unterschiedliche Meinungen darüber geäußert, ob dies ein *Fardh* (absolut Pflicht) ist oder nicht; und im Falle, dass dies eine *Fardh* ist, ob diese *Fardh* absolut ist oder nicht. Nach Meinung einiger Gelehrte ist es immer *Fardh*, dem

heiligen Koran zuzuhören, sobald er rezitiert wird. Nach der Meinung einiger Gelehrte hingegen trägt der obige Vers nicht die Tragweite eines *Fardh*, sondern eher einer Empfehlung. Einige Gelehrte meinen sogar, dass dieser Vers nur die Koranrezitation während des rituellen Gebets betrifft, außerhalb des rituellen Gebets hingegen sei das Zuhören der Koranrezitation *mustahab* (empfohlen) (Ebussuûd, *İrşâd*, II, 459).

In der Hanafi-Rechtsschule gibt es zwei Meinungen über das Zuhören der Koranrezitation außerhalb des rituellen Gebets. Nach der einen Meinung ist das Zuhören *Fardh al-Ayn* (Pflicht jedes Einzelnen), nach der zweiten *Fardh al-Kifayah* (kollektive Pflicht). Nach Meinung der Gelehrten, die sagen, dass es *Fardh al-Kifayah* ist, fällt die Pflicht des Zuhörens vom Einzelnen ab, wenn es Leute gibt, die der Koranrezitation zuhören.

Darüber hinaus werden, nach diesen beiden Ansichten in dieser Rechtsschule, diejenigen, die dem heiligen Koran, wegen eines wichtigen Grundes, nicht zuhören können, nicht verantwortlich gemacht. Es wird betont: Wenn z.B. in Einkaufszentren oder Arbeitsplätzen, in denen die Menschen mit ihrer Arbeit beschäftigt sind und dennoch einige Personen neben ihnen den heiligen Koran rezitieren, werden nicht diejenigen verantwortlich gemacht, die nicht zuhören können, sondern diejenigen tragen die Sünde, die den heiligen Koran rezitieren (İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 268). Demnach spricht nichts dagegen, in einer Ecke der Moschee zu beten, während der heilige Koran laut vorgetragen wird, solange dabei andere vom Zuhören nicht abgehalten werden.

248. Was ist die Bedeutung des „Sala“ (*Salawat*/Segnungsbittgebet) und wie ist seine Stellung in der Religion?

In manchen besonderen Tagen wird in den Moscheen vor dem *Adhan* (Gebetsruf) oder zur Verkündung eines Beerdigungsgebets „Sala“ (*Salawat*/Segnungsbittgebet) mit folgenden Worten ausgerufen:

„*As-salatu wa's-salamu alayka ya Rasulallah, as-salatu wa's-salamu alayka ya Habiballah, as-salatu wa's-salamu alayka ya Sayyida'l-awwalina wa'l-ahirin, wa salamun ala'l-mursalin, wa'l-hamdulillahi Rabbi'l alamin*“, mit der Bedeutung: „Allahs Segen und Frieden sei über dich, oh du Gesandter Allahs, oh du liebster Geschöpf Allahs und der gesegnetste aller Menschen, die je gelebt haben und die je leben werden. Allah Segen und Friede sei über den

Gesandten Allahs. Alles Lob und Dank gebührt nur Allah, Dem Schöpfer aller Welten/allen Daseins.“

„Sala“ ist Gruß und Lob für unseren Propheten (s.a.w.). Und obwohl im heiligen Koran und in *Ahadithen* (überlieferte Verkündungen) uns empfohlen wurde, bei unterschiedlichen Anlässen, das Segnungsbittgebet (*Salawat*) für unseren Propheten aufzusagen (Ahzâb, 33/56; Tirmizî, Deavât, 66; Ebû Dâvûd, Vitr, 23), wurde weder zur gesegneten Zeit des Propheten (s.a.w.) noch in der ersten Epoche danach, in den Moschee *Sala* ausgerufen. Dennoch sind im heiligen Koran und in der *Sunnah* (Religionspraxis) des Propheten (s.a.w.) Beispiele für Segnungsbittgebete sowohl für unseren Propheten und als auch für die anderen Propheten angegeben, und es wurde in unserer Tradition unter verschiedenen Formen der *Salawat*, *Sala*-Texte verfasst.

Schließlich kann gesagt werden, dass das Verlesen des *Sala*, um an einen besonderen Tag oder an eine besondere Nacht zu erinnern oder einen Todesfall und ein Begräbnisgebet bekanntzugeben, als eine schöne Tradition betrachtet werden kann; und hinsichtlich seiner erwähnten Anwendung, religiös gesehen, absolut keine Einwände dagegen gibt.

IMAMAT (die religiöse Führung/Anleitung) UND DSCHAMA`A (die Gemeinschaft)

249. Wie ist die religiöse Beurteilung über die Verrichtung des Gebets in der Gemeinschaft?

Die islamische Religion legt sehr großen Wert auf den Zusammenhalt und die Eintracht. Die rituellen Gebete fünf Mal am Tag gemeinsam zu verrichten (al-Baqara, 2/43), einmal in der Woche das Freitagsgebet und zwei Mal im Jahr die Festtagsgebete gemeinsam zu verrichten, sorgen dafür, dass die Gläubigen die Gelegenheit bekommen, zueinanderzufinden, sich zu treffen und sich untereinander auszutauschen, von ihrem Verbleib zu erfahren und sich gegenseitig Hilfestellung zu leisten. Aus dieser Sicht übernimmt das rituelle Gebet in der Gemeinschaft eine Rolle der Festigung und Aufrechterhaltung des gewünschten Bewusstseins für die Eintracht.

Unser Prophet (s.a.w.) betete die fünf Mal täglichen *Fardh*- (Pflicht) Gebete, ab dem Zeitpunkt ihrer Verbindlichkeit (als sie zu *Fardh* erklärt wurden), bis zum Ende seines Lebens, immer als Imam der Gemeinde

vor und forderte auch die Muslime dazu auf, die rituellen Gebete in der Gemeinschaft zu verrichten (Ebû Dâvûd, Salât, 49).

Es gibt zahlreiche *Ahadithe* (überlieferte Verkündungen), die die Wichtigkeit des Gemeinschaftsgebets betonen. In einem dieser *Ahadithe* befiehlt unser Prophet (s.a.w.): „**Wenn sich drei Menschen in einem Dorf oder auf einem Gelände befinden und ihre rituellen Gebete nicht in Gemeinschaft beten, wird der Teufel über sie mächtig. So verlasse niemals die Gemeinschaft. Denn ein Wolf reißt nur ein Schaf, das seine Herde verlassen hat**“ (Ebû Dâvûd, Salât, 47).

In einem anderen *Hadith* (Überlieferung) ermahnt er ernsthaft jene, die das Gemeinschaftsgebet verlassen: „**Ich schwöre bei Allah, Der über mein Leben mächtig ist! Dass ich erwog zu befehlen, Holz zum Anlegen eines Feuers zu sammeln, dann zu befehlen, den Adhan (Gebetsruf) zum Gebet auszurufen, anschließend jemandem zu befehlen, sich als Imam aufzustellen und dann hinzugehen, um die Häuser derjenigen niederzubrennen, die nicht zum Gemeinschaftsgebet erscheinen**“ (Buhârî, Ezân, 29, 34; Müslim, Mesâcid, 251-254). Um die Motivation zu steigern, wird zudem betont, dass die Belohnung (*Sawab*) für das rituelle Gebet in der Gemeinschaft 27-Mal größer ist als die allein verrichteten rituellen Gebete (Buhârî, Ezân, 30; Müslim, Mesâcid, 249).

Ausgehend von diesen und ähnlichen *Ahadithen*, die die Wichtigkeit des Gebets in der Gemeinschaft betonen, urteilte die Hanbali-Rechtsschule, dass das Verrichten des rituellen Gebets in der Gemeinschaft für Männer *Fardh al-Ayn* (Pflicht jedes Einzelnen) ist; die Schafi-Rechtsschule stuft dies hingegen als *Fardh al-Kifayah* (kollektive Pflicht) ein. Nach den Hanafi- und Maliki-Rechtsschulen ist die Verrichtung der *Fardh*-Gebete mit der Gemeinschaft - außer dem Freitagsgebet - für Männer, die dazu in der Lage sind, eine *Sunnah al-Muakkada* (bestärkte Sunnah) (Merginani, el-Hidâye, I,362; Kâsânî ,Bedâi‘, I, 155; Cezîrî, el-Mezâhibü'l-erbe'a, I, 368-369).

Demnach sollte versucht werden, die rituellen Gebete, sofern kein Hindernis besteht, in der Gemeinschaft zu verrichten. Denn unser Prophet (s.a.w.) verkündete, dass einem Muslim, mit jedem gemachten Schritt zur Moschee, einer seiner Sünden getilgt und sein Rang um eine Stufe erhöht wird (Buhârî, Ezân, 30; Ebû Dâvûd, Salât, 49).

250. Muss der Imam für die Frauen, die seiner Gebetsleitung folgen, eine gesonderte Absicht (*Niyyah*) aussprechen? Kann eine nachträglich zum rituellen Gebet erschienene Frau dem rituellen Gebet eines Mannes folgen, der bereits allein betet?

Nach der Hanafi-Rechtsschule muss der Imam bei seiner Absichtsbekundung (*Niyyah*) betont haben, auch die Frauen im Gebet anzuleiten, damit ihre rituellen Gebete hinter einem Imam gültig sein können (Kāsānī, *Bedāī*, I, 128; İbnü'l-Hümâm, *Feth*, I, 372.)

Darüber hinaus umfasst die allgemeine Absichtsbekundung des Imams zu *Imamat* (Anleitung des rituellen Gebets) auch die Gebetsanleitung der weiblichen Gemeinde. Aber eine Frau, die nachträglich zum rituellen Gebet erschienen ist, kann sich nicht dem Gebet eines bereits für sich betenden Mannes anschließen, wenn dieser nicht die Absicht zu *Imamat* bekundet hatte.

Nach der Schafi-Rechtsschule ist es nur *mustahap* (empfohlen) und keine Bedingung, dass der Imam, sowohl für Männer als auch für Frauen, seine *Imamat*-Absicht bekundet (Şirbînî, *Muğ-nî'l-muhtâc*, I, 383). Demnach kann eine Frau, die nachträglich zum Gebet erschienen ist, sich dem rituellen Gebet eines Mannes anschließen, der allein betet.

251. Wie sollte die Absichtsbekundung (*Niyyah*) desjenigen sein, der sich der Gebetsleitung des Imams anschließt?

Die Absichtsbekundung (*Niyyah*) ist einer der *Fardh*- (Pflicht) Bedingungen des rituellen Gebets. Der Betende muss bestimmen und bekunden, welches rituelle Gebet, ob *Fardh* (Pflicht), *Wadschib* (verbindlich), *Sunnah* (unverbindlich) oder *Nafila* (freiwilliges) Gebet, welches Zeitgebet und ob er dieses alleine oder unter der Leitung eines Imams verrichten möchte. Das Wichtigste ist, dies im Herzen zu wissen; das offenkundige Ausdrücken der Absicht wurde als Zeichen der Bestätigung des Willens als wünschenswert gewertet (Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 297, 298).

Deshalb muss der Betende, der das rituelle Gebet unter der Anleitung eines Imams verrichten möchte, dieses im Herzen beabsichtigen; andernfalls wird sein unter der Anleitung eines Imams verrichtetes rituelles Gebet, ohne die Absichtsbekundung ungültig. Es ist auch angemessen, wenn er offenkundig – mit der Zunge – sagt: „Ich folge der Anleitung des bereitstehenden Imams.“

252. Welche der *Fardh*- (Pflicht), *Wadschib*- (verbindliche) und *Nafila*- (freiwillige) Gebete müssen alleine und welche in der Gemeinschaft verrichtet werden?

Für Männer, die damit verpflichtet sind, ist das Verrichten des Freitagsgebets in der Moschee in der Gemeinschaft ein *Fardh* (absolut Pflicht); während das fünfmal tägliche rituelle Gebet mit der Gemeinschaft in der Moschee zu verrichten, nach den Hanafi- und Maliki-Rechtsschulen *Sunnah al-Muakkadah* (bestärkte *Sunnah*) ist. Ausgehend von *Ahadithen* (überlieferte Verkündungen) und Versen, die die Wichtigkeit des Gebets in der Gemeinschaft betonen, urteilte die Hanbali-Rechtsschule, dass das Verrichten des rituellen Gebets mit der Gemeinschaft für Männer *Fardh al-Ayn* (Pflicht jedes Einzelnen), ist; laut der Schafi-Rechtsschule ist es hingegen *Fardh al-Kifayah* (kollektive Pflicht) (Merginani, el-Hidâye ,I ,362; Kâsânî, Bedâi',I, 155; Cezîrî, el-Mezâhibü'l-erbe'a, I ,368-369). Die Festtagsgebete des Ramadan-Festes und des Opferfestes gehören zu den *Wadschib*-Gebeten und werden mit der Gemeinschaft zusammen verrichtet (Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 283). Von den rituellen *Sunnah*-Gebeten wird das *Tarawih*-Gebet mit der Gemeinschaft verrichtet (Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 239). Wenn das *Tarawih*-Gebet mit der Gemeinschaft verrichtet wurde, wird auch das anschließende *Witr*-Gebet mit der Gemeinschaft verrichtet (Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 241-242, 245). Außerhalb des Monats Ramadan, wird das gemeinschaftliche Verrichten des *Witr*-Gebets als *makruh* (missbilligt) gewertet (Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 239).

Von den freiwilligen Gebeten wird das rituelle *Kusuf*- (Sonnenfinsternis) Gebet und nach anderen zwei Imamen der Rechtsschule auch das rituelle *Istisqa*- (Regen) Gebet (für das rituelle Regen-Gebet und Bittgebet, siehe Fatwa-Nr. 762) mit der Gemeinschaft verrichtet (Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 241-242, 245).

Es ist angebracht, alle sonstigen *Sunnah*-Gebete und freiwilligen Gebete alleine zu verrichten; das gemeinschaftliche Verrichten dieser Gebete gilt als *makruh* (Serahsî, el-Mebsût, II, 144).

Da in unseren Quellen keine Angaben darüber existieren, dass das *Tasbih*-Gebet mit der Gemeinschaft verrichtet werden kann, ist es angemessen, auch dieses rituelle Gebet alleine zu verrichten (Ebû Dâvûd, Tatavvu, 14).

253. Kann jemand, der eines der rituellen *Fardh*- (Pflicht) Gebete schon verrichtet hat, oder eine Gemeinde für das Gebet angeleitet hat, für das gleiche rituelle Gebet eine andere Gemeinschaft im Gebet anleiten?

Der Imam sollte, bezüglich der Art des rituellen Gebets, nicht unter dem Status derer sein, die seiner Gebetsleitung folgen. Aber die Gemeinde kann diesbezüglich dem Imam unterlegen sein. Demnach kann jemand, der ein freiwilliges rituelles Gebet verrichtet, niemandem ein Imam sein (ihn im Gebet anleiten), der ein *Fardh*-(Pflicht) Gebet verrichtet. Aber jemand, der das *Fardh*-Gebet verrichtet, kann der Imam für jemanden sein, der ein freiwilliges Gebet verrichtet (Merġinânî, el-Hidâye, I, 377; İbnü'l-Hümâm, FethI, 381; İbn Âbidîn ,Reddü'l-muhtâr, II, 339; Desûkî, Hâşiye, I, 340; Buhûfî, er-Ravd ,s.134).

Unser Prophet (s.a.w.) befiehlt: „**Ein *Fardh*-Gebet kann an einem Tag nicht zwei Mal verrichtet werden**“ (Dârekutnî, es-Sünen, II, 285; İbn Ebî Şeybe, el-Musannef, III, 206). Da das *Fardh*-Gebet einer Gebetszeit nicht zwei Mal am Tag verrichtet werden kann, wird das zum zweiten Mal verrichtete rituelle Gebet ein freiwilliges Gebet sein. Da in solch einem Fall der Imam sich unter dem Status der Gemeinde befinden würde, wäre seine Position als Imam nicht gültig.

Nach der bevorzugten Meinung in der Schafi- und der Hanbali-Rechtsschule kann jemand, der ein *Fardh*-Gebet verrichten möchte, sich der Gebetsleitung einer Person anschließen, die ein freiwilliges rituelles Gebet verrichtet. Nach dieser Meinung kann jemand, der das *Fardh*-Gebet einer Gebetszeit schon verrichtet hat, in derselben Gebetszeit auch als Imam für andere fungieren. In diesem Fall wäre das mit der Gemeinde verrichtete rituelle Gebet des Imams ein freiwilliges Gebet, das der Gemeinde ein *Fardh*-Gebet (Mâverdi, el-Hâvî, II, 316; İbn Kudâme, el-Muġnî, III, 67-68).

254. Kann eine Frau eine Frauengemeinde im rituellen Gebet anleiten?

Nach den Rechtsschulen der Schafi und Hanbali spricht nichts dagegen, dass eine Frau eine Frauengemeinde im rituellen Gebet anleitet. Diejenigen, die diese Ansicht vertreten, führen als Beweis an, dass unser Prophet (s.a.w.) *Ummu Waraka* (r.a.) erlaubte, das rituelle Gebet für ihre Angehörigen im eigenen Haus anzuleiten (Ebû Dâvûd, Salât, 62; Ahmed b. Hanbel, el-Müsne'd, VI, 255; Beyhakî, es-Süne-nü'l-kübrâ, I, 597). Nach der Hanafi-Rechtsschule

hingegen ist es zwar erlaubt, dass eine Frau andere Frauen im rituellen Gebet anleitet, wird aber als *makruh* (missbilligt) gewertet (Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 207) Nach der Maliki-Rechtsschule ist dies nicht zulässig (İbn Rüşd, Bidâye, I, 145; İbn Cüzey, el-Kavânîn, 156)

Wenn eine Frau andere Frauen im rituellen Gebet anleiten möchte, so wird sie sich nicht vor die Gemeinde stellen, sondern muss in einer Reihe mit den anderen Frauen (zwischen ihnen) das Gebet vorbeten (Abdürrezzâk, el-Musannef, III, 140-141; İbn Kudâme, el-Muğnî, III, 37-38; İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, II, 305-306).

255. Können Frauen Männer im rituellen Gebet anleiten?

Gemäß allen Rechtsschulen ist es nicht zulässig, dass Frauen Männer im rituellen Gebet anleiten (İbn Kudâme, el-Muğnî, III, 32-33; İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, II, 306, 321; Cezîrî, el-Mezâ-hibî'î-erbe'a, I, 372). Dass unser Prophet (s.a.w.) *Ummu Waraka* die Erlaubnis erteilt hat, die Familienmitglieder bei sich Zuhause im rituellen Gebet anzuleiten, wird als eine Ausnahmeerlaubnis nur für sie aufgefasst (Ebû Dâvûd, Salât, 62; Beyhakî, es-Sünenü'l-kübrâ, I, 597). Nach einigen anderen Deutungen wird geäußert, dass unser Prophet (s.a.w.) ihr diese Erlaubnis für die Gebetsanleitung der Frauen in ihrem Haus und der Frauen in ihrer Umgebung erteilt hat. Die Warnung unseres Propheten (s.a.w.): „**Seid vorsichtig! Keine Frau soll Männer im rituellen Gebet anleiten!**“ (İbn Mâce, İkâmetü's-Salât, 78; Beyhakî, es-Sünenü'l-kübrâ, III, 128), unterstützt diese Tatsache. Denn, einschließlich der „*Asr-ı Saadah*“ (die gesegnete Zeit unseres Propheten s.a.w.), gibt es hierfür in der gesamten vergangenen Geschichte kein weiteres Beispiel. Dies für zulässig zu halten, würde bedeuten, etwas, was in der Religion nicht existiert, in die Religion einzufügen; was *Bid'ah* genannt wird. Unser Prophet (s.a.w.) hat verkündet, dass *Bid'ah* ein Irrglaube ist (Muslim, Cumua, 867; Ebû Dâvûd, Sünen, 6).

256. Ist es zulässig, dass jemand, der große Sünden begeht, das rituelle Gebet anleitet?

Jemand, der andere im rituellen Gebet anleiten möchte, muss die Berechtigung zur religiösen Führung (*Imamat*) besitzen; das heißt, ausreichend religiöses Wissen haben, den heiligen Koran schön rezitieren können, geistig gesund sein und die Pubertät erreicht haben. Solange ein Muslim ein *Haram* (rituell unrein/absolut verboten) nicht als *Halal* (rituell rein/erlaubt), und ein *Halal* nicht als *Haram* bezeichnet, kann

er das rituelle Gebet anleiten, auch wenn er große Sünden begeht; das rituelle Gebet hinter ihm wäre gültig. Unser Prophet (s.a.w.) befiehlt: „**Ob gut oder schlecht (tugendhaft oder Sünder) verrichtet das rituelle Gebet hinter jedem Muslim**“ (Ebû Dâvûd, Salât, 64, Cihâd, 35; Dârekutnî, es-Sünen, II, 404; Beyhâkî, es-Sünenü'l-kübrâ, IV, 29). In diesem *Hadith* (Überlieferung) wird ein Prinzip festgelegt: Dass ein Muslim, der das Minimum am Wissen besitzt, um das rituelle Gebet anleiten zu können, auch das rituelle Gebet anleiten kann (Serahsî, Şerhusiyerî'l-kebîr, I, 110-111; İbn Nüceym, el-Bahr, I, 370).

Es wird jedoch bevorzugt, dass ein Imam eine Person ist, die Sünden vermeidet, von der Gemeinschaft geliebt wird und edlen Charakters ist. Jemanden als Imam einzusetzen, der „*Fasiq*“ ist (der offenkundig große Sünden begeht) oder beharrlich kleine Sünden begeht, obwohl ein anderer die genannten Bedingungen mitbringt, ist nach den Rechtsschulen der Hanafi, Schafi und Maliki *makruh* (missbilligt) (İbnü'l-Hümâm, Feth, I, 360; İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, II, 298-299; Haraşî, Şerhu Muhtasar, II, 23).

Nach der Hanbali-Rechtsschule hingegen ist die *Imamat* einer *Fasiq*-Person über eine Gemeinde, die nicht *Fasiq* ist, nicht zulässig. Wenn jedoch sonst niemand anwesend ist, der das rituelle Gebet anleiten könnte, können für Gemeinschaftsgebete wie die Freitag- und Festtagsgebete, eine Ausnahme gemacht werden (İbn Kudâme, el-Muğnî, III, 17-23; İbn Kudâme, el-Kâfi, I, 293-294).

257. Kann jemand, der den heiligen Koran nicht lesen kann, jemanden im rituellen Gebet anleiten, der ihn lesen kann?

Jemand, der den heiligen Koran nicht ausreichend lesen kann, sodass das rituelle Gebet gültig werden kann, kann jemandem, der ihn besser lesen kann, nicht als Imam vorstehen. Denn der Status eines Imams darf nicht geringer sein als der Status der Personen, die ihm im rituellen Gebet folgen (İbnü'l-Hümâm, Feth, I, 376; İbn Kudâme, el-Muğnî, III, 11vd.).

258. Kann ein Stotterer andere im rituellen Gebet anleiten?

Ein Imam sollte fern jeder Behinderung und zur angemessen schönen Rezitation fähig sein (İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, II, 284, 294-295). Wenn jemand, der stottert, den heiligen Koran richtig rezitieren kann, der kann auch als Imam der Gemeinde vorstehen. Wenn er ihn jedoch nicht richtig und angemessen rezitieren kann, so kann er zwar als Imam für jene das rituelle Gebet vorbeten, die auch Stotterer sind, aber er kann nicht der

Imam derer sein, die den heiligen Koran besser rezitieren können als er (İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, II, 327, 328; siehe. İbn Kudâme, el-Muğnî, III, 29).

259. Kann jemand, der die Buchstaben nicht richtig aussprechen kann, das rituelle Gebet vorbeten?

Jemand, der wegen der Beschaffenheit seines Mundes irgendeinen Buchstaben nicht richtig aussprechen kann, kann nach bevorzugter Meinung einer Gemeinschaft als Imam vorstehen, wenn es sonst keine andere Person gibt, die die Buchstaben besser aussprechen kann als er. Wenn aber ein anderer anwesend ist, der die Buchstaben richtig aussprechen kann, so darf er nicht als Imam vorstehen (İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, II, 327-329; el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 95).

260. Kann jemand das rituelle Gebet vorbeten, der einen oder beide Arme verloren hat?

Um als Imam der Gemeinschaft das rituelle Gebet vorbeten zu können, ist es notwendig, dass derjenige sowohl ausreichend aus dem heiligen Koran auswendig rezitieren kann (*Qira'ah*), sodass das rituelle Gebet gültig wird, und die Bedingungen des rituellen Gebets kennt, als auch körperlich gesund genug ist, um die Abläufe des Gebets ausführen zu können. Da das Fehlen eines oder beider Arme einen Menschen nicht daran hindert, die Abläufe des rituellen Gebets auszuführen, ist es einer solchen Person zulässig, als Imam der Gemeinde vorzustehen (İbn Kudâme, el-Muğnî, III, 29).

261. Kann das rituelle Gebet hinter einem Imam verrichtet werden, der einer anderen Rechtsschule angehört?

Es spricht nichts dagegen, als Gemeinde hinter einem Imam das rituelle Gebet zu verrichten, der einer anderen Rechtsschule angehört. Denn die Unterschiede der Rechtsschulen stellen kein Hindernis dar, um sich einem Imam bei der Verrichtung des rituellen Gebets anzuschließen. Auch wenn es die Rechtsmeinung gibt, dass, „wenn der Imam aus einer anderen Rechtsschule ein Verhalten zeigt, das das rituelle Gebet eines ‚*Muqtadi*‘ (Gemeindemitglied, das sich dem Imam angeschlossen hat), gemäß seiner Rechtsschule ungültig macht, wird das rituelle Gebet des *Muqtadi* auch ungültig“, (el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 93; İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, II, 302-303), so ist der bessere Ansatz in dieser Hinsicht: Dass das rituelle Gebet der Person, die – egal aus welche Rechtsschule - einem Imam aus einer

anderen Rechtsschule folgt, gültig ist, solange der Imam selbst nichts tut, dass das rituelle Gebet gemäß seiner eigenen Rechtsschule ungültig macht.

Die letzte Meinung entspricht der Vorgehensweise der „*Salaf*“ (der Vorangegangenen) und ist auch konform mit dem Seelenzustand der Gemeinschaftsbildung. Denn der Imam Abu Yusuf (*r.a.*) hat sich dem rituellen Gebet des Kalifen *Harun Raschid* angeschlossen, nachdem dieser sich als Imam aufgestellt hatte, obwohl er nach einem Aderlass nicht erneut die Gebetswaschung (*Wudhu*) durchgeführt hatte (Ibn Ebü'l-'Iz, Şerhu'l-'akideti'-Tahâviyye, s.545). Es muss auch nicht untersucht werden, ob der Imam gegen die Bedingungen seiner eigenen Rechtsschule verstoßen hat oder nicht (Ibn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, II, 302-303).

262. Kann eine Person, die sich an einem anderen Ort befindet als der Imam, mit einer Audio-Verbindung dem Imam folgen?

Beim rituellen Gebet mit der Gemeinschaft muss der Aufenthaltsort des Imams und der Gemeinde tatsächlich derselbe sein. Diese Einheit wird durch die enge Einhaltung der Gebetsreihen erreicht. Wenn das rituelle Gebet im gleichen Gebäude verrichtet wird, so gelten die Anwesenden als „am selben Ort“. Daher ist es bei der Verrichtung der rituellen Gebete in Moscheen mit mehrstöckigen Gebäuden zulässig, wenn bei der Verrichtung des rituellen Gebets, die Gemeinde sich aus Platzmangel auf die oberen oder unteren Etagen aufteilen muss und sie über einen Lautsprecher oder über die Ankündigung eines Muezzins vom Voranschreiten des Imams unterrichtet werden; so können sie sich dem Imam anschließen. Es ist nicht unbedingt erforderlich, dass die Gemeinde den Imam oder diejenigen, die den Imam sehen können, sehen muss. Wenn aber die Verbindung des Lautsprechers unterbrochen wird, wird das rituelle Gebet derjenigen Betenden ungültig, die dem Voranschreiten des Imams nicht mehr folgen können, da dem Imam nicht mehr folgen zu können, das rituelle Gebet ungültig macht (Ibn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, II, 285-286, 333-334).

Wenn zwischen dem Anwesenheitsort des Imams und dem der Gemeindemitglieder ein Fluss, ein Weg oder ähnliche, den einheitlichen Aufenthaltsort unterbrechende Hindernisse vorhanden sind, so wäre es nicht zulässig, dass diese sich dem Imam anschließen.

263. Kann man sich einem Imam, der das rituelle Gebet vorbetet, über ein Fernsehen oder über ein Radio anschließen?

Damit das rituelle Gebet mit der Gemeinschaft verrichtet werden kann, muss sich die Gemeinde dem Imam anschließen. Aus diesem Grund müssen der Imam und die Gemeinde am selben Ort anwesend sein. Daher ist das verrichtete rituelle Gebet einer Person, die sich außerhalb des Aufenthaltsortes des Imams aufhält und beabsichtigt, sich dem Imam anzuschließen, nicht gültig. Auch ein breiter Fluss oder eine Straße, die zwischen dem Imam und der Gemeinde verläuft, wird als ein Hindernis betrachtet (Ibn Nüceym, el-Bahr, I, 384; II, 127; el-Fetâva'l-Hin- diyye, I, 96).

Da durch das beabsichtigte Folgen einem an einem anderen Ort anwesenden Imam über den Fernseher oder dem Radio oder ähnliche Medien, die Bedingung des gemeinsamen Aufenthaltsortes nicht erfüllt wird, wird ein so verrichtetes rituelles Gebet nicht anerkannt.

264. Was bedeuten „Mudrik“, „Masbuk“, „Lahiq“? Wie verrichten diese ihre rituellen Gebete?

„Mudrik“ bedeutet lexikalisch „derjenige, der etwas vervollständigt, geschafft oder erreicht hat“. Als einen religiösen Begriff beschreibt er jemanden, der sich spätestens im *Ruku´* (Verbeugung) des ersten *Rak´ah* (Gebetsabschnitt) dem Imam angeschlossen und sein rituelles Gebet hinter dem Imam vervollständigt hat.

Als „Lahiq“ wird jemand bezeichnet, der zwar sein rituelles Gebet unter der Gebetsleitung des Imam angefangen hat aber durch einen Vorfall, wie das Ungültig-Werden der rituellen Gebetswaschung (*Wudhu*), das rituelle Gebet unterbrechen musste und deshalb einen Teil des rituellen Gebets nicht mit dem Imam verrichten konnte. Wenn eine Person in so einer Situation, die Bedingungen kennt, kann sie nach der Durchführung der rituellen Gebetswaschung sich der Gemeinschaft erneut anschließen und das rituelle Gebet fortsetzen. Die fehlenden *Rak´ah* kann sie dann nachbeten, nachdem der Imam die Grußformel ausgesprochen - das gemeinsame rituelle Gebet beendet - hat. Wenn sie die Bedingungen dieses Vorgangs nicht kennt, so muss sie das rituelle Gebet von Anfang an erneut verrichten.

Ein „Masbuk“ ist jemand, der sich dem gemeinsamen rituellen Gebet mit der Gemeinschaft nicht von Anfang an anschließen konnte und sich erst nach dem ersten *Ruku´* des ersten *Rak´ah* dem Imam angeschlossen hat. Wenn ein Betender nicht für die Dauer des Aufsagens des Wortes

„*SubhanAllah*“, mit dem Imam zusammen den *Ruku´* eines *Rak´ah* mitgemacht hat, so gilt dieser *Rak´ah* für ihn als „verpasst“. Wenn der Imam nach der Grußformel kein *Sadschdah us-Sahw* (Niederwerfung zur Wiedergutmachung) machen muss, so wird ein *Masbuk* unverzüglich (nach beidseitiger Grußformel des Imams) aufstehen und die fehlenden *Rak´ah* allein zur Vervollständigung verrichten.

Wenn der *Masbuk* sein rituelles Gebet allein vervollständigt, handelt er dabei wie eine Person, die das rituelle Gebet alleine verrichtet. Wie bei den allein verrichteten rituellen Gebeten auch, werden in den *Rak´ah*, in denen nach der *Sura al-Fatiha* weitere Verse oder *Suren* rezitiert werden, diese auch rezitiert; und in den *Rak´ah*, in denen nach der *Sura al-Fatiha* keine weiteren Verse oder *Suren* rezitiert werden, werden auch keine rezitiert (el-Fetâ- va'l-Hindiyye, I, 102; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, II, 344-350).

265. Kann jemand, der der Gebetsleitung des Imam folgt, die *Sura al-Fatiha* rezitieren?

Nach der Hanafi-Rechtsschule verliert ein Betender, der sein rituelles Gebet in der Gemeinde unter der Gebetsleitung eines Imams verrichtet, die *Sura al-Fatiha* und die weiteren Verse oder die *Suren*, die darauf folgen, nicht mit dem Imam zusammen. Die Verpflichtung eines Betenden, beim rituellen Gebet den heiligen Koran zu rezitieren, entfällt vollständig von ihm, wenn dieser der Gebetsleitung eines Imams folgt (Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 170-171).

Nach den Rechtsschulen der Schafi und der Hanbali entfällt die Verpflichtung des Rezitierens nicht vollständig. Der Betende, der sich dem Imam angeschlossen hat, verliert die *Sura al-Fatiha* und die darauf folgenden Verse oder *Suren* vom Beginn an mit, wenn der Imam leise rezitiert. In den laut rezitierten rituellen Gebeten wird der Betende, in der kurzen Pause, nachdem der Imam die *Sura al-Fatiha* verlesen hat, nur die *Sura al-Fatiha* rezitieren (Şirbînî, Muğni'l-muhtâc, I, 249-250).

Die Hanafi-Rechtsschule legt den Vers: „**Und wenn der Koran verlesen wird, so hört zu und schweigt, damit ihr Barmherzigkeit findet**“ (al-A´raf, 7/204), und die *Ahadithe*: „**Wer hinter einem Imam betet, so ist die Rezitation des Imams seine Rezitation.**“ (İbn Mâce, İkâmetü's-salât,13); „**Ein Imam steht vor, weil ihm jeder folgen soll**“ (Buhârî,Ezân,51); „**Schweigt, wenn der Imam rezitiert**“ (İbn Mâce, İkâmetü's-salât, 13), als Beweise zugrunde.

Die Schafi-Rechtsschule hingegen vertraut auf den *Hadith* (Überlieferung): „**Wer die *Sura al-Fatiha* nicht verliert, der hat auch kein**

rituelles Gebet verrichtet“ (Muslim, Salât, 34), und auf ähnliche *Ahadithe* mit vergleichbarer Bedeutung.

266. Wie soll die Gebetsgemeinschaft reagieren, wenn der Imam aufsteht, bevor er das letzte Sitzen (*Qadah-i Ahirah*) verrichtet hat?

Wenn der Imam sich vertut und aufsteht, bevor er das letzte Sitzen (*Qadah-i Ahirah*) verrichtet hat, wird die Gemeinde nicht mit dem Imam zusammen aufstehen, sondern mit *Taschahhud* weitermachen und darauf warten, dass der Imam sich zurücksetzt. Um den Imam darauf aufmerksam zu machen, wird laut „*SubhanAllah*“ gerufen.

Solange der Imam nicht die *Sadschdah* (Niederwerfung) seines alleine begonnenen *Rak'ah* (Gebetsabschnitt) verrichtet und somit noch die Gelegenheit hat, zum Sitzen zurückzukehren, kann die Gemeinde nicht die Grußformel aufsagen und das rituelle Gebet verlassen. Sollten sie die Grußformel aussprechen, würde ihr rituelles Gebet ungültig werden.

Sollte der Imam seinen Fehler nicht bemerken, nicht zum letzten Sitzen zurückkehren, mit seinem begonnenen *Rak'ah* fortfahren und sich zur *Sadschdah* begeben, so wird das rituelle Gebet des Imams und das der Gemeinde ungültig, da der Imam das letzte Sitzen (*Qadah-i Ahirah*) (das ein Fardh-Bestandteil ist) ausgelassen hat.

Wenn die Gemeinde mit dem Imam zusammen aufsteht, der Imam aber seinen Fehler bemerkt und sich wieder zurücksetzt, bevor er die *Sadschdah* verrichtet hat, dann wird sich auch die Gemeinde hinsetzen.

Wenn die Gemeinde nicht merkt, dass der Imam sich hingeworfen hat und sie in die

Sadschdah gehen, wird diese *Sadschdah* ihr rituelles Gebet nicht ungültig machen. Denn bei einem Gemeinschaftsgebet kommt es darauf an, dass das rituelle Gebet des Imams, dessen Gebetsleitung sich die Gemeinschaft angeschlossen hatte, gültig ist (Ibn Nüceym, el-Bahr, II, 110).

267. Ist es zulässig, sich während des rituellen Gebets in der Gemeinschaft in die erste Gebetsreihe zu bewegen, um die Lücke in der ersten Reihe zu füllen?

Sich während des rituellen Gebets in der Gemeinschaft in die erste Gebetsreihe zu bewegen, um die Lücke dort zu füllen, zählt nicht zu „*Amal-i Kathir*“ (dem rituellen Gebet nicht zuträglich, übermäßige Tat) und macht das rituelle Gebet nicht ungültig. Im Gegenteil, es ist

männliche und weibliche Angehörige der Hanafi-Rechtsschule, für den Fall, dass sie keine Möglichkeit finden, sich getrennt voneinander zum rituellen Gebet auszustellen, während der Pilgersaison, einen der besagten Rechtsschulen nachahmen und so ihre rituellen Gebete verrichten. Die Begründung dieser Beurteilung ist die Schwierigkeit und die Notwendigkeit.

269. Ist das rituelle Gebet derer, die sich während des gemeinschaftlichen rituellen Gebets in „Masdschid al-Haram“ (Kaaba) vor der Ebene des Imams zum Gebet aufgestellt haben, gültig?

Nach den Rechtsschulen der Hanafi, Schafi und Hanbali gehört es zu den Bedingungen, dass während des gemeinschaftlichen rituellen Gebets, die Gemeinde, die sich auf der Seite des Imams befinden, sich auf keinen Fall vor dem Imam zum rituellen Gebet aufstellen darf, auch nicht bei der Kaaba. Demnach wären die Gemeindemitglieder, die sich auf der Seite des Imams befinden und sich dem Imam voraus stehend zum rituellen Gebet aufgestellt haben, nicht der Gebetsleitung des Imams gefolgt; und ihr rituelles Gebet wäre somit nicht gültig. Dass die Gemeindemitglieder auf der anderen Seite der Kaaba, der Kaaba näher sind als der Imam, beeinträchtigt ihr Folgen der Gebetsleitung des Imams nicht. Nach der Maliki-Rechtsschule ist es nicht notwendig, dass der Imam vor der Gemeinde steht. Allerdings ist es *makruh* (missbilligt), dass die Gemeinschaft sich ohne einen triftigen Grund vor dem Imam aufstellt (İbn Kudâme, el-Muğnî, III, 52-53; İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, III, 168; Cezîrî, el-Mezâhibü'l-erbe'a, I, 376).

270. Wie soll ein Imam handeln, dessen rituelle Gebetswaschung (Wudhu) während des rituellen Gebets ungültig geworden ist?

Wenn die Gebetswaschung (*Wudhu*) eines Imams während des gemeinschaftlichen rituellen Gebets, aus unbeabsichtigten Gründen wie ein Nasenbluten ungültig wird, so lässt er eine Person hinter sich, die prädestiniert wäre als Imam zu fungieren, an seiner Stelle zur Gebetsnische (*Mihrab*). Dies wird als „*Istihlaf*“ bezeichnet (Merğînânî, el-Hidaye, I, 381). Denn als *Umar* (r.a.) während seiner Gebetsleitung des gemeinsamen rituellen Gebets angegriffen und verwundet wurde, hat er seine Aufgabe als Imam *Abdurrahman b. Awf* übergeben, damit dieser an seiner Stelle weitermacht. Auch hat *Ali* (r.a.), als er, während seiner Anleitung des gemeinschaftlichen rituellen Gebets Nasenbluten bekam, seine Aufgabe an

eine Person aus der Gemeinschaft übergeben (Aliyyü'l-kârî, Fethu bâbi'l-'inâye, I, 296).

Wenn ein Imam, dessen rituelle Gebetswaschung während der Gebetsanleitung ungültig geworden ist, sein *Imamat* (Gebetsanleitung) verlässt, ohne jemanden an seiner Stelle zu beauftragen, so wird das rituelle Gebet der gesamten Gemeinde ungültig (Kâsânî, Bedâ'î, I, 226).

271. Wie soll ein Gemeindemitglied reagieren, wenn während des gemeinschaftlich verrichteten rituellen Gebets, seine rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) ungültig wird?

Wenn die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) einer Person ungültig wird, die das rituelle Gebet in der Gemeinschaft verrichtet, führt sie die rituelle Gebetswaschung neu durch und verrichtet das rituelle Gebet erneut. Dies wäre das vorzügliche (*Fadhila*) Handeln. Die zweite Möglichkeit wäre, dass sie, ohne etwas zu tun, was das rituelle Gebet ungültig machen könnte, hinausgeht, die rituelle Gebetswaschung durchführt, zurückkommt und das rituelle Gebet mit dem Imam fortsetzt. Sollte der Imam das rituelle Gebet beendet haben, so verrichtet diese Person das rituelle Gebet an der abgebrochenen Stelle weiter, wie jemand, der sich in den letzten *Rak'ah* (Gebetsabschnitt) der Gebetsleitung des Imams angeschlossen hat. Dabei rezitiert sie nichts und hält sich in den jeweiligen *Rak'ah* solange auf, wie der Imam in etwa dafür gebraucht hätte. Sie sagt nur die *Tasbihat* (Lobpreisungen) in *Ruku'* (Verbeugung) und *Sadschdah* (Niederwerfung) auf und vervollständigt das rituelle Gebet, indem sie beim Sitzen die Bittgebete und die *Salawat* (Segnungsbittgebete) aufsagt (Merğînânî, el-Hi- dâye, I, 381, 382, Ibn Âbidîn, Reddû'l-Muhtar, 368 vd.).

Wenn aber die rituelle Gebetswaschung eines Betenden ungültig wird, der in der vorderen Gebetsreihe einer überfüllten Moschee das gemeinschaftliche rituelle Gebet verrichtet, der macht mit seinem rituellen Gebet weiter, wenn seine rituelle Gebetswaschung gemäß den Bestimmungen anderer Rechtsschulen als „gültig“ gelten kann, in dem er diese Rechtsschule nachahmt. Wenn zum Beispiel jemandem, der der Hanafi-Rechtsschule angehört, plötzlich ein Körperteil blutet, ahmt er die Schafi-Rechtsschule oder eine andere Rechtsschule nach, die sagen, dass eine Wundblutung die rituelle Gebetswaschung nicht ungültig macht. Wenn aber seine rituelle Gebetswaschung ungültig geworden ist, zum Beispiel wegen Urinfluss oder Austritt von Blähungen oder ähnlichen Zuständen, die nach allen Gelehrten die rituelle Gebetswaschung

ungültig machen, und er wegen der überfüllten Moschee keine Möglichkeit findet, herauszugehen und erneut eine rituelle Gebetswaschung durchzuführen, so setzt er sich hin und wartet das Ende des rituellen Gebets ab; oder aber, um die Konzentration der anderen Betenden nicht zu stören, tut er so, als ob nichts geschehen wäre. Danach führt er die rituelle Gebetswaschung durch und wird sein rituelles Gebet alleine verrichten.

272. Wird das rituelle Gebet ungültig, wenn jemand, der sich nicht am gemeinschaftlichen rituellen Gebet beteiligt, einen Fehler des Imams korrigiert?

Wenn der Imam während der Koranrezitation falsch liest oder vergisst, wie sie weitergeht, wird das rituelle Gebet des Imams oder das der Gemeinde durch die Korrektur oder Erinnerung eines Mitbetenden nicht ungültig (Merġinānī, el-Hidāye, II, 6-8, Mevsilī, el-İhtiyār, I, 210). Wenn aber jemand, der nicht am gemeinschaftlich verrichteten rituellen Gebet beteiligt ist, den Fehler des Imams korrigiert und der Imam der Korrektur entsprechend handelt, so wird das rituelle Gebet ungültig. Denn diese Handlung gilt als ein Akt des Lernens und Lehrens (Zeylaī, Tebyīn, I, 156; el-Fetāva'l-Hindiyye, I, 110). In einigen anderen Rechtsschulen hingegen wird so eine Korrektur nicht als eine Handlung, die das rituelle Gebet beeinträchtigt, betrachtet. Nach einer Überlieferung hatte *Uthman* (r.a.), einen Fehler eines Betenden korrigiert, als er vor *Makam-i Ibrahim* saß und derjenige neben ihm das rituelle Gebet verrichtete (İbn Kudāme, el-Muġnī, II, 460).

273. Ist es eine „Bid'ah“ (der Religion nachträglich hinzugefügt), nach dem rituellen Gebet in der Moschee „Musafaha“ zu machen (sich mit Handschlag zu begrüßen)?

„*Musafaha*“ ist eine soziale Interaktion, die in Form eines Handschlags Freundschaft und Frieden ausdrückt. Unser Prophet (s.a.w.) hat sehr großen Wert auf diese Anwendung gelegt (Buhārī, İsti'zān, 27; Ebû Dâvûd, Edeb, 154), und hat die Muslime mit dem *Hadith* (Überlieferung): „**Wenn zwei Muslime, die sich begegnen, sich mit Musafaha/Handschlag begrüßen, werden ihnen ihre Sünden vergeben, noch ehe sie auseinandergehen**“ (Ebû Dâvûd, Edeb, 154), angeregt ebenfalls *Musafaha* zu machen.

Mit der Begründung, dass es die Freundschaft, Toleranz und die Eintracht unter den Muslimen fördert, spricht aus religiöser Sicht nichts

dagegen, nach dem gemeinschaftlichen rituellen Gebet *Musafaha* zu machen (İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, IX, 547). Es ist jedoch nicht angebracht, *Musafaha* als einen Teil des gemeinschaftlichen rituellen Gebets aufzufassen und diesen in oder außerhalb der Moschee, zu einer gesellschaftlichen Zeremonie ausarten zu lassen.

274. Kann für religiöse Dienste eine Vergütung erhalten werden? Kann das rituelle Gebet unter der Gebetsleitung eines bezahlten religiösen Beauftragten verrichtet werden?

Im Islam ist es als Prinzip nicht zulässig, für *Ibadah* (Gottesdienst) Gehalt/Vergütung zu erhalten/zu verlangen, denn *Ibadah* werden einzig und allein für Allah verrichtet. In den frühen Zeiten des Islams konnte jeder, der dafür geeignet war, das rituelle Gebet vorbeten. Daher war es nicht notwendig, bestimmte Leute für die Anleitung der gemeinschaftlichen rituellen Gebete zu beauftragen. Aufgrund der Differenzierung des Kultur-Niveaus in der islamischen Gesellschaft, der zunehmenden Beschäftigung in unterschiedlichen Tätigkeitsbereichen und so der zunehmenden Abwesenheit fähiger Menschen, die imstande waren, ein Gebet anzuleiten, entstand mit der Zeit das Bedürfnis nach ständig diensthabenden Beauftragten in den Moscheen. Daher wurde beschlossen, Beamte einzustellen, die das rituelle Gebet zu jeder Zeit vorbeten können; und um die Versorgung der Beauftragten zu gewährleisten, die das rituelle Gebet vorbeten, wurde ihnen ein Gehalt als Lebensunterhalt zugesprochen.

Islamische Gelehrte hielten es für zulässig, Löhne oder Gehälter für Tätigkeiten wie *Imamat* (Gebetsanleitung), Muezzin und Religionsunterricht auszuzahlen, damit diese Tätigkeiten nicht vernachlässigt werden (İbn Nüceym, el-Bahr (Aliet-Türî'ninTekmilesi), VIII, 33; İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, II, 60, 302).

Heute werden Imame, Prediger und Muezzine nicht für ihre der Gemeinde vorgebeteten, *Ibadah* bezahlt, sondern weil sie keine andere Arbeit annehmen und ihre Zeit nur für diese Aufgabe zur Verfügung stellen sollen (*habs-i nafs*). Denn das rituelle Gebet wird nur um Allahs Wohlgefallen willen verrichtet und vorgebetet. Auf der anderen Seite bestehen die Pflichten von Imamen, Predigern und Muezzine nicht nur aus Anleitung von rituellen Gebeten. Neben religiösen Diensten wie ein Moschee-Beauftragter zu sein, zu predigen, Übermittlung der Religion und das Lehren des heiligen Korans, sorgen sie in vielseitigen Aufgaben

dafür, dass die Moscheen für die Betenden stets bereitstehen, für ihre regelmäßige Reinigung, Wartung und Schutz. Daher sind die Löhne und Gehälter der Imame, Prediger und Muezzine, die heute die religiösen Dienste leisten, *halal* (rechtmäßig), und das rituelle Gebet unter ihrer Anleitung als zulässig und göltig.

DAS FREITAGS- UND FEIERTAGSGEBET

275. Wie ist die Beurteilung des Freitagsgebets?

Das Freitagsgebet ist ein „*Fardh-al Ayn*“ (Pflicht jedes Einzelnen). Dass es ein *Fardh* (absolut Pflicht) ist, ist mit dem heiligen Koran, der *Sunnah* (Religionspraxis) unseres Propheten (s.a.w.) und der „*Idschma*“ (einheitlicher Meinung der Gelehrten) begründet. Der Allmächtige Allah befiehlt: „*Oh ihr, die ihr glaubt! Wenn am Tage des Versammelns (Dschum´a), zum Gebet gerufen wird, dann eilt zum (gemeinsamen) Gedenken an Allah und lasst den Handel ruhen. Das ist besser für euch, wenn ihr es nur wüsstet. Und wenn das (Freitags-)Gebet beendet ist, dann zerstreut euch und bemüht euch wieder um Allahs Gaben. Und gedenkt Allahs häufig, damit ihr erfolgreich werdet*“ (al-Dschum´a, 62/9-10). Auch unser Prophet (s.a.w.) befiehlt: „*Das Freitagsgebet ist für jeden Muslim-Mann, der die Pubertät erreicht hat, ein Fardh*“ (Ebû Dâvûd, Tahâret, 130; Beyhakî, es-Sünenü’l-Kübrâ, III, 245-246). Das Freitagsgebet wird seit der Zeit unseres Propheten (s.a.w.) bis heute verrichtet und es gab noch nie eine andere Meinung dazu, als dass es ein *Fardh* ist.

276. Aus wie vielen *Rak´ah* (Gebetsabschnitten) besteht das Freitagsgebet?

Der *Fardh*- (Pflicht) Teil des Freitagsgebets besteht aus zwei *Rak´ah* (Gebetsabschnitten). Darüber hinaus hat es vor seinem *Fardh*-Teil vier *Rak´ah* und nach dem *Fardh*-Teil weitere vier *Rak´ah Sunnah*- (unverbindliche/nicht obligatorische) Abschnitte (Kâsânî, Bedâi‘, I, 269).

Nach Imam Abu Yusuf (*r.a.*) und Imam Muhammad (*r.a.*) besteht der letzte *Sunnah*-Teil, nach dem *Fardh* aus vier *Rak´ah*, die mit nur einer Grußformel vollendet wird, und zudem nochmal aus zwei *Rak´ah Sunnah*, die ebenfalls mit einer Grußformel zu Ende verrichtet wird; insgesamt aus sechs *Rak´ah* letzter *Sunnah*. Es wird überliefert, dass diese Ansicht von Ali (*r.a.*) berichtet wurde (Kâsânî, Bedâi‘, I, 285).

277. Was ist das „Zuhr-i-Ahir“-Gebet? Ist es notwendig, dieses rituelle Gebet zu verrichten?

„Zuhr-i Ahir“ bedeutet das letzte Mittagsgebet. Einige islamische Gelehrte haben – auf die Möglichkeit hin, dass das Freitagsgebet, das in einer Ortschaft in mehr als einer Moschee verrichtet wird, nicht gültig sein könnte – vorgeschlagen, das Mittagsgebet an diesem Tag vorsorglich auch zu verrichten. Dieses rituelle Gebet, das unter der Bezeichnung *Zuhr-i Ahir* als vier *Rak'ah* (Gebetsabschnitt) verrichtet wird, ist nicht ein Teil des Freitagsgebets. Unter den Überlieferungen von unserem Propheten (s.a.w.) und aus der ersten Zeit nach ihm gibt es kein rituelles Gebet, das unter dieser Bezeichnung verrichtet wurde.

Zuhr-i Ahir ist ein rituelles Gebet, das erst später auf die Tagesordnung kam, weil aufgrund der Erweiterung der islamischen Geografie und der wachsenden Bevölkerung in den Städten, das Freitagsgebet nicht mehr so wie zuzeiten unseres Propheten (s.a.w.) nur in einer Moschee der Stadt verrichtet werden konnte, sondern notgedrungen in mehreren Moscheen in einer Stadt verrichtet wurde. Die Begründung des *Zuhr-i Ahir*-Gebets liegt in der Annahme, dass von allen verrichteten Freitagsgebeten in mehreren Moscheen derselben Stadt, nur das verrichtete Freitagsgebet in der Moschee Gültigkeit hat, in der es als Erstes verrichtet wird, und das in allen anderen Moscheen nicht gültig sein könnte.

Um von diesem Zweifel loszukommen, wurde von einigen Gelehrten als angemessen betrachtet, mit der Absichtsbekundung zum „Zuhr-i Ahir“, das heißt - ausgehend von der Zeit des Freitagsgebets -, „das letzte noch nicht verrichtete Mittagsgebet“ mit vier *Rak'ah* zu verrichten (Ibn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, III, 16-18; Karâfi, ez-Zehîra, II, 354-355; Ibn Kudâme, el-Muğnî, III, 212; Şirbînî, Muğnî'l-muhtâc ,I, 420-422).

Jedoch gibt es keinen Grund für eine solche Annahme. Auch wenn es der Bedeutung des Freitags angemessen wäre, das Freitagsgebet in nur einer Moschee in derselben Stadt zu verrichten, so ist es heutzutage unmöglich, dieses zu realisieren, da die Anwohnerzahl einer großen Stadt Millionen erreicht.

Nach der Rechtsprechung angemessenen Ansicht der Hanafi-Rechtsschule können, ohne eine Bedingung, in mehreren Moscheen einer Stadt Freitagsgebete verrichtet werden (Ibn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, III, 15-16). Auch als Imam Schafi (r.a.) nach Bagdad ging, sah er, dass das Freitagsgebet in

mehr als einer Moschee verrichtet wurde und hat kein Einwand dagegen geäußert (Nevevî, el-Mecmû', IV, 585; Şîrbînî, Muğnî'l-muhtâc, I, 420-422).

Davon ausgehend gilt: Da die Freitagsgebete, die in verschiedenen Moscheen verrichtet werden, allesamt gültig sind, und es in der Wertung dieser Gebete keinen Unterschied gibt, brauchen jene, die das Freitagsgebet verrichtet haben, nicht noch *Zuhr-i Ahir* (das letzte Mittagsgebet) zu verrichten.

Dennoch spricht nichts dagegen, dass jemand dieses rituelle Gebet verrichtet, mit der Bedingung des Bewusstseins, dass es nicht zum Freitagsgebet dazugehört.

278. Ist es notwendig, das Freitagsgebet in der Stadt zu verrichten, damit es gültig wird?

Die islamischen Gelehrten haben vorausgesetzt, dass der Verrichtungsort für das Freitagsgebet eine Stadt oder eine stadtähnliche Siedlung sein muss. Diese Bestimmung basiert auf dem *Hadith* (Überlieferung), wonach unser Prophet (s.a.w.) verkündete, dass das Freitagsgebet nicht außerhalb einer Stadt oder einer Siedlung, die als Stadt anerkannt wird, verrichtet werden soll (Beyhakî, es-Sünenü'l-kübrâ, III, 179). Die in diesen Quellen erwähnte Voraussetzung einer Stadt, muss in unserer Zeit übertragen als eine große oder eine kleine Siedlung verstanden werden. Denn unser Prophet (s.a.w.) hat das erste Freitagsgebet, während der Auswanderung von Mekka nach Medina, in einem Tal namens „*Ranuna*“, im Aufenthaltsort der Söhne von *Salim b. Awf* verrichtet (Ibn Hişâm, es-Sîre, I, 494). Außerdem befiehlt unser Prophet (s.a.w.): „**Wenn sich in einer Siedlung auch nur vier Personen befinden, ist das Verrichten des Freitagsgebets eine Fardh (Pflicht)**“ (Beyhakî, es-Sünenü'l-kübrâ, III, 255). Deshalb ist das Freitagsgebet, in allen großen oder kleinen Siedlungen, wie Dörfern, kleinen Städten und Großstädten, in denen die Anzahl der Gemeindemitglieder ausreichend ist, um diesen *Fardh* zu verrichten, gültig. Allerdings ist es notwendig, egal wo es verrichtet wird, dafür die Erlaubnis der religiösen Behörden einzuholen.

279. Mit mindestens wie vielen Personen kann das Freitagsgebet verrichtet werden?

Obwohl sich alle Gelehrten darüber einig sind, dass für die Gültigkeit des Freitagsgebets eine Gemeinde nötig ist, wurden über die Mindestzahl der Gemeindemitglieder unterschiedliche Meinungen geäußert.

Um das Freitagsgebet verrichten zu können, müssen nach Imam Abu Hanifa (r.a.) und Imam Muhammed (r.a.), außer dem Imam, mindestens drei weitere Personen anwesend sein, nach Imam Abu Yusuf (r.a.) hingegen müssen zwei weitere Personen anwesend sein (İbnü'l-Hümâm, Feth, II, 58).

Obwohl Imam Schafi (r.a.) in seinem Werk „*Qawli Dschadid*“ als Voraussetzung, für die Gültigkeit des Freitagsgebets, die Anwesenheit von vierzig Personen erforderlich sieht, hat er in seinem Werk „*Qawli Qadim*“ die Anwesenheit von drei Personen einschließlich des Imams für ausreichend erachtet.

Nach der Hanbali-Rechtsschule müssen mindestens vierzig Personen anwesend sein (Nevevi, el-Mecmu', IV, 487; Zekeriyael-Ensârî, el-Gurer, II, 8; İbn Kudame, el-Muğni, III, 202-203). Nach der Maliki-Rechtsschule ist die Anwesenheit von zwölf Personen erforderlich (Haraşi, Şerhu Muhtasar, II, 76-77).

Beim Freitagsgebet in *Naki-ul-Hadamat*, das unser Prophet (s.a.w.) vor seiner Auswanderung nach Medina verrichten ließ, waren vierzig Personen anwesend (İbn Mâce, İkâme- tu's-Salât, 78).

Es ist aber auch bekannt, dass auch mit wenigen Anwesenden das Freitagsgebet verrichtet wurde. *Mus'ab b. Umayr* (r.a.) hatte in Medina auf Befehl unseres Propheten (s.a.w.) für 12 Personen das Freitagsgebet angeleitet (Beyhakî, es-Sünenü'l-kübrâ, III, 255). Es gibt authentische Überlieferungen darüber, dass – als unser Prophet (s.a.w.) der Gemeinde das Freitagsgebet vorbetete – bis auf zwölf Personen, alle Anwesenden aus der Gemeinde das Freitagsgebet verließen und herausrannten, als die Handelskarawane in der Stadt eintraf. Andererseits hat unser Prophet (s.a.w.) befohlen, dass das Freitagsgebet *Fardh* (Pflicht) ist, auch wenn in einer Wohngegend nur vier Personen anwesend sind (Beyhakî, es-Sünenü'l-kübrâ, III, 255). Wie aus den Überlieferungen unseres Propheten (s.a.w.) entnommen werden kann, kann dort, wo einschließlich des Imams vier Personen anwesend sind, das Freitagsgebet verrichtet werden.

Dies wiederum ist die Bestimmung der Mindestanzahl an Gemeindegliedern, die erforderlich ist, um das Freitagsgebet verrichten zu können.

280. **Wie ist die Beurteilung des internen *Adhans* (Gebetsruf) für das Freitagsgebet?**

Der *Adhan* (Gebetsruf), der die Mittagszeit am Freitag ankündigt, war zuzeiten unseres Propheten (s.a.w.) der interne *Adhan*, der in der Moschee nach dem Aufstieg des Imams auf die Kanzel (*Mimbar*) ausgerufen

wurde. Daher ist es einer der *Sunnah* (Religionspraxis des Propheten (s.a.w.)) der Freitagspredigt, dass der interne *Adhan* am Freitag, vor der *Hutba* (Predigt) in Anwesenheit des *Hatib* (Predigers) ausgerufen wird.

Als in der Zeit des dritten Kalifen Uthman (r.a.) die Stadt vergrößert wurde und der interne *Adhan* nicht überall gehört werden konnte, wurde auch außerhalb der Moschee der *Adhan* ausgerufen, um den Beginn der Gebetszeit anzukündigen. Zudem wurde die Ausrufung des internen *Adhans*, die eine Anwendung unseres Propheten (s.a.w.) war, beibehalten (Kāsānī, Bedāʾ, I, 152).

281. Ist es zulässig, dass Kinder, die noch nicht geschlechtsreif sind, die Freitagspredigt (*Hutba*) verlesen?

Ein Kind, das noch nicht geschlechtsreif ist, aber die erforderlichen geistigen Fähigkeiten besitzt, kann die Freitagspredigt (*Hutba*) mit Erlaubnis der zuständigen Verantwortlichen rezitieren, aber das Gebet muss von einem Erwachsenen vorgebetet werden (Ibn ʿAbidīn, Reddūʾl-muhtār, III, 39; Şeyhîzâde, Mecmeʾuʾl-enhur, I, 254).

282. Darf während der Freitagspredigt (*Hutba*) das Segnungsbittgebet (*Salawat*) für unseren Propheten (s.a.w.) aufgesagt werden, wenn sein Name erwähnt wird, und kann zum Bittgebet „*Amin*“ gesagt werden?

Die Gemeinde sollte während der Freitagspredigt (*Hutba*) nicht sprechen, nur zuhören, niemanden grüßen und kein (*Nafila*) freiwilliges Gebet verrichten. Bezüglich des Themas betonte unser Prophet (s.a.w.) in einem *Hadith* (Überlieferung) seine Empfindsamkeit, gegenüber dem Zuhören der Freitagspredigt: „**Wenn du am Freitag, während der Imam die Freitagspredigt verlierst, deinem (sprechenden) Freund auch nur sagen würdest: ‚Höre zu!‘, hättest du überflüssig gesprochen**“ (Buhari, Cuma, 36). Wenn jemand während der Freitagspredigt (*Hutba*) in die Moschee hineintritt, sollte er nicht die erste *Sunnah* (nicht obligatorischer Abschnitt) des Gebets verrichten, sondern sich hinsetzen und der Freitagspredigt zuhören (Kasani, Bedaiʾ, I, 264; Ibn Abidin, Reddūʾl-Muhtar, III, 36; Alauddin, el-Hediyyetüʾl-Alaiyye, s. 119).

Unter Berücksichtigung der Ausführung des Gesandten Allahs (s.a.w.), ist es laut den islamischen Gelehrten *mandup* (empfohlen), dass der Prediger (*Hatib*), in der zweiten Freitagspredigt für die Vergebung

und Gnade der Gläubigen betet und Allah um ihre Gesundheit und ihr Wohlergehen bittet (*Dua'*).

Hanafi-Gelehrte, die die Zeitspanne vom Aufsteigen des Predigers auf die Kanzel (*Mimbar*) bis zum Ende des rituellen Gebets, als eine Einheit bewerten, nahmen den Grundsatz als Basis, dass alles, was während des rituellen Gebets verboten ist, auch während der Freitagspredigt verboten sei. Demnach sollte dem Prediger aufmerksam zugehört werden, die Gemeinde sollte leise sein und nicht sprechen, niemanden grüßen oder Gruß entgegennehmen, kein freiwilliges rituelles Gebet verrichten. Es sei aber erlaubt, leise „*Amin*“ zu sagen, wenn während der Freitagspredigt ein Bittgebet ausgesprochen wird, oder leise das Segnungsbittgebet (*Sa-lawat*) aufzusagen, wenn der Name unseres Propheten (s.a.w.) erwähnt wird (Kasani, Bedai', I, 264; Ibn Abidin, Reddü, L-Mukhtar, III, 36). Mit einer lauten Stimme „*Amin*“ zu sagen wird hingegen als „nicht richtig“ bewertet (Alauddin, el-Hediyetü'I-Alaiyye, S. 119).

283. Dürfen während der Freitagspredigt (*Hutba*) die Bittgebete in der Landessprache ausgesprochen werden?

Ein Bittgebet muss nicht unbedingt in einer bestimmten Sprache ausgesprochen werden. Denn ein Bittgebet ist das Hinzuwenden eines Geschöpfes zu seinem Schöpfer, sein Bitten und Flehen und das Vortragen seiner Wünsche. Daher spricht nichts dagegen, dass er sein Anliegen, in der für ihn verständlichen, eigenen Sprache vorträgt.

Allerdings ist es angebrachter, die Bittgebete aus dem heiligen Koran oder die von unserem Propheten (s.a.w.) überliefert wurden, möglichst in Originalsprache auszusprechen. Aus dieser Sicht, sollte darauf geachtet werden, auch die Bittgebete während der Freitagspredigt (*Hutba*) in ihrer Originalsprache aufzusagen. Zudem kann das Bittgebet am Ende der zweiten Predigt in der Sprache aufgesagt werden, die die Gemeinde auch verstehen kann.

284. Ist es zulässig, dem Bittgebet während der Freitagspredigt (*Hutba*) „*Amin*“ zu sagen?

Die islamischen Gelehrten legten sowohl die Grundlagen der Freitagspredigt (*Hutba*) als auch ihre Bedingungen hinsichtlich der Gültigkeit, des Anstands und der Benimmregeln unter Berücksichtigung der *Ahadithe* (überlieferte Verkündungen) und der Ausübung unseres Propheten (s.a.w.) fest (Kasani, Bedaiu, s-sanai, II, 196). Es gibt *Ahadithe*, die

besagen, dass es nicht richtig ist, wenn die Gemeinde spricht, während der Prediger (*Hatib*) die Freitagspredigt verliest (Buhârî, Cumua, 36; Müslim, Cumua, 11; Muvatta, Cuma, 6; Ebû Dâvûd, Salât, 237; Tirmizî, Salât, 256; Nesâî, Cumua, 22).

Die Hanafi- und Schafi-Rechtsschulen haben unter Berücksichtigung dieser *Ahadithe* es als *makruh* (missbilligt) gewertet, während der Freitagspredigt zu sprechen; die Hanbali- und die Maliki-Rechtsschulen hingegen betrachten es als *haram* (absolut verboten) (Kâsânî, Bedâiu's-sanâi, II, 198; Şirbînî, Muğni'l-muhtâc, I, 429-430).

Auf der anderen Seite haben die islamischen Gelehrten unter Berücksichtigung der Ausführungen unseres Propheten (s.a.w.) es als *mandub* (empfohlen) oder sogar als eine Bedingung gewertet, dass während der Freitagspredigt für Muslime ein Bittgebet ausgesprochen wird (Kâsânî, Bedâiu's-sanâi, II, 196).

Demnach sollte während der Freitagspredigt aufmerksam zugehört werden, währenddessen nicht anderweitig beschäftigt sein und nicht gesprochen werden. Da es aber nicht als Sprechen gewertet wird, leise *Salawat* (Segnungsbittgebet) für unseren Propheten (s.a.w.) aufzusagen, wenn sein Name erwähnt wird, und dem Bittgebet (*Dua`*) des Predigers leise „*Amin*“ zu sagen, spricht nichts dagegen, diese zu sagen (siehe Kâsânî, Bedâiu's-sanâi, I, 264; İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, III, 35).

285. Ist das Freitagsgebet desjenigen gültig, der die Freitagspredigt (*Hutba*) verpasst hat?

Die Freitagspredigt (*Hutba*) ist einer der Bedingungen des Freitagsgebets zu seiner Gültigkeit. Ein Freitagsgebet ohne die Freitagspredigt ist nicht gültig. Daher muss mindestens ein Mann anwesend sein, wenn sie verlesen wird. Aber um das Freitagsgebet verrichten zu können, muss sich der Betende die Freitagspredigt nicht angehört haben. Demnach ist das Freitagsgebet derer, die aus irgendeinem Grund die Freitagspredigt verpasst haben, oder sie nicht hören konnten, gültig.

Wenn jemand die Freitagspredigt verpasst haben sollte – auch wenn er es erst zum zweiten *Rak'ah* (Gebetseinheit) des Freitagsgebets geschafft hat, so steht er auf, nach dem der Imam die Grußformeln aufgesagt hat, und vervollständigt sein Freitagsgebet alleine (İbnü'l-Hümâm, Feth, II, 63).

286. Wie sollte jemand die verpassten *Rak'ah* (Gebetsabschnitte) des Freitagsgebets vervollständigen, wenn er sich erst kurz vor der Grußformel dem Gebet angeschlossen hat?

Wenn jemand sich dem Freitagsgebet anschließt, bevor der Imam die Grußformel (*Salam*) aufsagt, der gilt als jemand, der das rituelle Gebet erreicht hat. Diese Person vervollständigt sein Gebet allein, nach dem der Imam die Grußformeln aufgesagt hat. Wenn jemand erst in die Moschee hineinkommt, nach dem der Imam die Grußformeln aufgesagt hat, der hätte das Gebet verpasst – es nicht rechtzeitig erreicht (Kāsānī, *Bedāi*, I, 267).

Jemand, der das Freitagsgebet erst zur zweiten *Rak'ah* (Gebetseinheit) erreicht hat, steht nach den Grußformeln des Imams auf, verrichtet noch ein *Rak'ah* und sagt die Grußformeln auf. In der von ihm selbst verrichteten *Rak'ah* sagte er der Reihe nach *Subhanaka*, *Basmala*, *al-Fatiha*, eine Sura oder einige Verse auf. Wenn jemand sich erst beim *Taschahhud* (Sitzen) dem Imam anschließt, steht nach den Grußformeln des Imams auf und verrichtet zwei *Rak'ah* alleine. Und so wird das Freitagsgebet vervollständigt. Wer es nicht rechtzeitig zum Freitagsgebet schafft, der verrichtet an diesem Tag das Mittagsgebet.

Wenn aber jemand das rituelle Festtagsgebet verpasst hat, der hätte die Gebetsmöglichkeit verpasst, muss aber stattdessen kein Ersatzgebet verrichten.

Nach den Maliki- und Schafi-Rechtsschulen ist es notwendig, mindestens einen *Rak'ah* mit dem Imam zusammen verrichtet zu haben. Wenn sich also jemand erst im zweiten *Rak'ah* des Freitagsgebets dem Imam anschließt, nach dem dieser sich von *Ruku'* (Verbeugung) des zweiten *Rak'ah* aufgerichtet hat, der muss sein rituelles Gebet als Mittagsgebet auf vier *Rak'ah* vervollständigen (Şirbīnī, *Muğni'l-muhtâc*, I, 419; Haraşî, *Şerhu Muhtasar*, II, 84).

287. Ist es für Frauen obligatorisch, das Freitagsgebet zu verrichten?

Das Freitagsgebet ist für jeden Mann *Fardh* (Pflicht), der die Pubertät erreicht hat, geistig gesund ist, körperlich gesund ist, ein freier Mann ist und der ein „*Mukim*“ (Ansässiger, kein Reisender oder Gast) ist. Frauen, Personen mit eingeschränkter Freiheit, Reisende und Personen, die so verhindert sind, dass sie nicht zum Freitagsgebet erscheinen können, sind nicht verpflichtet, das Freitagsgebet zu verrichten. Wenn sie das

Freitagsgebet dennoch verrichten, müssen sie nicht auch noch das Mittagsgebet verrichten.

Unser Prophet (s.a.w.) befiehlt: „**Das gemeinschaftliche Freitagsgebet ist für jeden Muslim ein Fardh. Es ist jedoch nicht Fardh für Sklaven, Frauen, Kinder und kranke Personen**” (Ebû Dâvûd, Salât, 217; İbn Ebî Şeybe, el-Musannef, II, 550; Beyhakî, es-Sünenü'l-kübrâ, III, 246).

Seit der Zeit des *Asr-i Saadah* (die gesegnete Zeit des Propheten (s.a.w.)) sind sich alle Gelehrte einig darüber, dass das Freitagsgebet für Frauen kein *Fardh* ist (İbnü'l-Hümâm, Feth, II, 59; Nevevî, el-Mecmû', IV, 483-484; İbn Kudâme, el-Muğnî, III, 216).

Dass, das Freitagsgebet für Frauen nicht vorgeschrieben ist, ist für sie keine Entbehrung, sondern eine Befreiung. Es gibt religiös gesehen absolut keine Einwände dagegen, dass sie auf Wunsch in die Moschee gehen und mit der Gemeinschaft das Freitagsgebet verrichten.

Ihnen kann sogar geraten werden, sich regelmäßig dem Freitagsgebet anzuschließen, um von den Predigten (*Hutba*) zu profitieren.

288. Können Männer oder Frauen, die nicht zum Freitagsgebet gehen, das Mittagsgebet verrichten, bevor das Freitagsgebet verrichtet wurde?

Wenn Frauen und jene, für die das Freitagsgebet nicht *Fardh* (Pflicht) ist, wie Kranke usw., nach Eintritt der Gebetszeit zu Hause das Mittagsgebet verrichten, bevor der Imam in der Moschee das Freitagsgebet zu Ende angeleitet hat, so ist dieses rituelle Gebet gültig.

Es ist allerdings *makruh* (missbilligt) wenn Personen aus dieser Gruppe, für die das Freitagsgebet nicht Pflicht ist, in einer Stadt oder stadtähnlicher Siedlung eine Gruppe bilden, um das Mittagsgebet in der Gemeinschaft zu verrichten; sie müssen es alleine verrichten.

Wenn jemand, für den das Freitagsgebet ein *Fardh* ist, ohne einen triftigen Grund, nicht zur Moschee geht, sondern das Mittagsgebet zu Hause verrichtet, noch bevor der Imam in der Moschee das Freitagsgebet zu Ende verrichtet hat, so ist dieses Mittagsgebet nach der Hanafi-Rechtsschule gültig; aber er wird zu einem Sünder, weil er das Freitagsgebet ausgelassen hat.

Gemäß den anderen drei Rechtsschulen und dem Imam *Zufar/Züfer* aus der Hanafi-Rechtsschule, ist dieses Mittagsgebet ungültig. Diese Person muss das Mittagsgebet, nach dem das Freitagsgebet zu Ende verrichtet wurde, erneut verrichten (Merğînânî, el-Hidâye, II, 115-117; Halebî, es-Sağîr, s. 321).

289. Darf das Freitagsgebet auf einem offenen Gelände verrichtet werden?

Nach Mehrheit der islamischen Gelehrten kann das Freitagsgebet innerhalb einer Ortschaft in Moscheen oder auf einem offenen Gelände in der Nähe verrichtet werden. Die Maliki-Rechtsschule, die das Verrichten des Freitagsgebets innerhalb bewohnter Siedlungen für notwendig betrachtet, bewertet die Verrichtung des Freitagsgebets in einer Moschee ebenfalls als notwendig (Ibn Rüşd, *Bidâye*, I, 159-160 ; *Mevvâk*, et-Tâc, II, 520; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 419; Kâsânî , *Bedâi'*, I, 259- 261; Ibn Kudâme, *el-Muğni*, III, 202-209).

Eines muss aber betont werden: Egal wo das Freitagsgebet verrichtet wird, muss dafür die Erlaubnis der religiösen Verantwortlichen eingeholt werden.

290. Darf das Freitagsgebet in Gebetshäusern (*Masdschid*) in Betriebsstätten oder unter Mehrfamilienhäusern verrichtet werden?

Unter der Voraussetzung, dass es für jeden Muslim zugänglich ist, und von den religiösen Verantwortlichen die erforderliche Erlaubnis eingeholt wurde, können Freitagsgebete in den für das rituelle Gebet bereitgestellten Bereichen der Betriebsstätten und in Wohnhäusern verrichtet werden.

291. Kann das Freitagsgebet verschoben werden, damit sich die Gemeindeanzahl vermehrt?

Die Zeit für das Freitagsgebet ist die Mittagsgebetszeit (*Mevsîli*, *el-Ihtiyâr*, I, 274). Wenn das Freitagsgebet innerhalb dieser Zeit verrichtet wird, ist es gültig. Obwohl es vorzüglicher (*Fadhila*) ist, die rituellen Gebete zu Beginn der Gebetszeit zu verrichten, spricht nichts dagegen, das Gebet etwas aufzuschieben, um die Teilnahme von noch mehr Personen zu ermöglichen. Deshalb ist es erlaubt, unter Berücksichtigung der Situation der Gemeinde oder deren Arbeitszeiten, das Freitagsgebet zu einem Zeitpunkt zu verrichten, an dem noch mehr Gemeindemitglieder teilnehmen können; man könnte sogar sagen, dass dies angemessener wäre.

292. Wie ist die religiöse Beurteilung der Erwerbstätigkeit an Freitagen, zur Zeit des Freitagsgebets und über das erworbene Einkommen in dieser Zeit?

Das Freitagsgebet ist ein gemeinschaftliches rituelles Gebet über zwei *Rak'ah* (Gebetseinheiten), das im Gegensatz zu anderen rituellen

Gebeten besondere Vorzüge hat, das die Freitagspredigt (*Hutba*) beinhaltet, und das für jeden *Mukallaf* (verpflichtete Person) ein *Fardh-al Ayn* (Pflicht des Einzelnen) ist. Die Grundlage des Freitagsgebets ist der heilige Koran, die *Sunnah* (Religionspraxis) des Propheten (s.a.w.) und die einheitliche Rechtsmeinung der Gelehrten (Mevsilî, el-Ihtiyâr, I, 271-272).

Allah Ta'ala befiehlt bezüglich der Erwerbstätigkeit und des Handels/Einkauf während der Freitagsgebetszeit: „**Oh ihr, die ihr glaubt! Wenn am Tage des Versammelns (Dschuma'), zum Gebet gerufen wird, dann eilt zum (gemeinsamen) Gedenken an Allah und lasst den Handel ruhen. Das ist besser für euch, wenn ihr es nur wüsstet. Und wenn das (Freitags)-Gebet beendet ist, dann zerstreut euch und bemüht euch wieder um Allahs Gaben. Und gedenkt Allahs häufig, damit ihr erfolgreich werdet**“ (al-Dschuma' 62/9-10).

Die Botschaft dieses Verses ist eindeutig: Der Handel vor und nach dem Freitagsgebet stellt kein Problem dar. Aber Personen, für die das Freitagsgebet eine *Fardh* (absolut Pflicht) ist, müssen zur Zeit des Freitagsgebets den Handel sein lassen und in die Moschee gehen.

Demnach können diejenigen, die nicht verpflichtet sind, das Freitagsgebet zu verrichten, zu dieser Zeit Handel treiben. Es ist *Tahrim Makruh* (dem *Haram* nahe) für Personen, für die das Freitagsgebet eine Pflicht ist, während der Gebetszeit weiter Handel/Einkauf zu betreiben, jedoch gilt das erworbene Einkommen als *halal* (rein/zulässig). Außerdem ist es für einen Händler zulässig, der selbst mit dem Freitagsgebet verpflichtet ist, eine Person am Arbeitsplatz zu beschäftigen, die nicht mit dem Freitagsgebet verpflichtet ist und so seinen Erwerb fortzuführen (Ibn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, III, 41).

293. Kann die Überschneidung der Arbeitszeit mit der Zeit des Freitagsgebets eine berechtigte Entschuldigung dafür sein, das Freitagsgebet auszulassen?

Das Freitagsgebet ist für jeden muslimischen Mann, der frei ist, der kein begründetes Hindernis hat und der einheimisch ist, ein *Fardh al-Ayn* (Pflicht des Einzelnen) (al-Dschum'a, 62/9). Außerdem gibt es eine Reihe von authentischen *Ahadithen* (überlieferte Verkündungen), die die Vorzüge (*Fadhila*) des Freitagsgebets betonen; dass es ein starker *Fardh* (absolut Pflicht) ist, und dass es eine große Sünde darstellt, sollte es ohne einen triftigen Grund ausgelassen werden.

„Allah versiegelt das Herz desjenigen, der drei Freitagsgebete, ohne einen triftigen Grund auslässt“ (Ebû Dâvûd, Salât, 212; İbn Mâce, İkametü's-salât, 93; Tirmizî, Salât, 247; Nesâî, Cumua, 2).

„Einige Personen werden entweder aufhören, das Freitagsgebet auszulassen, oder Allah wird ihre Herzen versiegeln und sie werden dann als einer der „Gafil“ (religiös Zerstreute) gelten“ (Müslim, Cumua, 40; Nesâî, Cumua, 2).

Diese *Ahadithe* reichen aus, um zu verdeutlichen, wie gefährlich es für einen Muslim ist, das Freitagsgebet auszulassen. Nach unserer Religion ist das Freitagsgebet für jeden Mann ein *Fardh*, der bei klarem Verstand ist und die Pubertät erreicht hat; außer er ist krank, auf der Durchreise oder an einem strategisch wichtigen Ort im Wachdienst. Für Personen, deren Freiheit eingeschränkt ist oder für Personen, die ihre Arbeit verlieren könnten, sollten sie zum Freitagsgebet gehen, kann dies als ein vorübergehendes Hindernis gewertet werden.

294. Können Arbeiter einer Arbeitsstätte im Fließband- oder Dauerbetrieb, abwechselnd zum Freitagsgebet gehen?

Alltägliche Tätigkeiten, Handwerk und Berufe, Anstrengungen und Reisen, um den Lebensunterhalt der Familienmitglieder zu gewährleisten, gelten nicht als ein geltender Grund für das Auslassen der rituellen Gebete. Im heiligen Koran wird verkündet: **„Männer, die weder Handel noch Geschäft abhält von dem Gedenken an Allah und der Verrichtung des Gebets und dem Entrichten der Steuer. Sie fürchten den Tag, an dem sich Herzen und Blicke verkrampfen“** (an-Nur, 24/37).

Ein Arbeitgeber oder die Person, die die Verantwortung am Arbeitsplatz trägt, sollte ihren Angestellten und Mitarbeitern, die ihre Freitagsgebete und rituellen Tagesgebete verrichten wollen – welche ihre täglichen religiösen Pflichten sind -, die Möglichkeit geben, zumindest die *Fardh*- (Pflicht) Gebete zu verrichten. Es wäre angebracht, dass der Arbeitnehmer die Gebetszeiten nicht als Vorwand benutzt, um die Arbeitszeit verstreichen zu lassen, und es ist erforderlich, dass er die Erlaubnis des Arbeitgebers oder des Vorgesetzten einholt, damit die Arbeitsdisziplin und die Arbeitsordnung nicht darunter leiden. Personen, die aufgrund ihrer Position nicht die Möglichkeit haben, das Freitagsgebet zu verrichten, werden an diesem Tag das Mittagsgebet verrichten müssen. Demnach gilt: Wenn nur einigen Mitarbeitern einer Arbeitsstelle erlaubt wird, das Freitagsgebet zu verrichten, werden diese Personen

mit Erlaubnis das Freitagsgebet verrichten, die restlichen verrichten an diesem Tag das Mittagsgebet.

295. Ist es zulässig, dass ein Inhaftierter im Gefängnis, das Freitagsgebet anleitet?

Gefängnisinsassen sind nicht verpflichtet (*mukallaf*) das Freitagsgebet zu verrichten (İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, III, 28-29). Personen, die als Inhaftierte unter den Bedingungen der Gefängnisanstalten nicht die Möglichkeit haben, das Freitagsgebet zu verrichten, werden nicht zu Sündern, weil sie es nicht verrichten konnten. Allerdings sind sie verpflichtet, das Mittagsgebet zu verrichten. Dennoch kann auch in Gefängnisanstalten das Freitagsgebet verrichtet werden, wenn von den zuständigen Behörden die Erlaubnis eingeholt wird. Wenn diese Möglichkeit zur Verfügung steht, kann ein Inhaftierter das Freitagsgebet anleiten.

296. Wie ist die religiöse Beurteilung der „Takbirat ut-Taschriq“? Wer sagt diese Takbirat (Lobpreisungen) wann auf?

Es gibt Überlieferungen darüber, dass unser Prophet (s.a.w.), beginnend vom Morgengebet am Vortag (*Arafa*) des Opferfestes bis einschließlich des Nachmittagsgebets am vierten Tag des Festes, nach allen *Fardh*- (Pflicht) Gebeten die *Takbirat ut-Taschriq* (Lobpreisungen in den *Taschriq*-Tagen) aufgesagt hat (Beyhakî, es-Sünenü'l-kübrâ, III, 315; Dârekutnî, es-Sünen, III, 439, 440).

Dementsprechend ist es, nach der bevorzugten Meinung der Hanafi-Rechtsschule, für jeden Muslim-Mann und -Frau ein *Wadschib* (verbindlich), beginnend vom Morgengebet des Fest-Vortages (*Arafa*) bis einschließlich dem Nachmittagsgebet am vierten Tag des Fests, in insgesamt 23 Gebetszeiten, nach jedem *Fardh*-Gebet die *Takbirat ut-Taschriq* aufzusagen.

Wenn an diesen *Taschriq*-Tagen rituelle Gebete versäumt wurden, werden bei ihrem Nachbeten auch die *Takbirat ut-Taschriq* nachträglich aufgesagt. Allerdings entfallen diese *Takbirat*, wenn diese versäumten rituellen Gebete außerhalb der *Taschriq*-Tage nachgebetet werden. Ohne die versäumten rituellen Gebete nachzubeten, werden auch nicht die versäumten *Takbirat* nachträglich aufgesagt (Serahsî, el-Mebsût, II, 43-44; İbnü'l-Hümâm, Feth, II, 82). Nach der Schafi-Rechtsschule hingegen ist die *Takbirat ut-Taschriq* nur Sunnah (unverbindlich) (Mâverdî, el-Hâvî, II, 500-501).

297. Sind Frauen zum Festtagsgebet verpflichtet?

Nach einheitlicher Meinung der islamischen Gelehrten sind Frauen nicht verpflichtet, Freitags- und Festtagsgebete zu verrichten (Semerkandî, Tuḥfe, II, 161, 166; Ḥalîl, Muḥtasar, 45, 47; İbn Rüşd, Bidâye, 157; Şîrbînî, Muğni'l-muhtâc, I, 462). Dennoch hat unser Prophet (s.a.w.) die Frauen ermutigt, an den Festtagsgebeten teilzunehmen (Buhârî, İdeyn, 15, 21; Ḥac, 81; Müslim, Salâtü'l-ideyn, 1-3, 10-12).

Dementsprechend können Frauen, soweit die Möglichkeit gegeben ist, sich an den Freitags- und Festtagsgebeten beteiligen.

DIE REISE (*Sefer*) UND DAS RITUELLE GEBET (*Salah/Namaz*)

298. Was bedeuten die Begriffe „*Watan-i Asl*“, „*Watan-i iqamah*“ und „*Watan-i Sukna*“?

Die islamische Religion hat einige besondere Bestimmungen für das Verrichten des rituellen Gebets, des Fastens und dergleichen *Ibadah* (Glaubenspraxis) als Erleichterung für Reisende eingeführt. Einige dieser Sonderbestimmungen sind, dass diejenigen, die religiös gesehen als Reisende (*Seferi*) gelten, während ihrer Reise die rituellen *Fardh*- (Pflicht) Gebete mit vier *Rak'ah* (Gebetseinheiten) nur noch als zwei *Rak'ah* verrichten, das Fasten im Monat Ramadan auf später, in eine Zeit nach der Reise, verschieben können.

Es gibt zwei Hauptkriterien, um religiös gesehen als „Reisender“ gelten zu können. Eine davon ist der Ort und die andere ist die Entfernung. In Bezug auf Reisen ist der Aufenthaltsort einer Person entweder „*Watan-i Asl*“, „*Watan-i iqamah*“ oder „*Watan-i Sukna*“.

Watan-i Asl bedeutet der eigentliche Wohnort. Es ist der Ort, an dem eine Person geboren wurde und lebt oder ein Ort, in der sie umgezogen ist, um zu arbeiten und um den Unterhalt zu bestreiten, ein Haus erworben hat und mit der Familie dort ihren Aufenthalt hat.

Watan-i iqamah ist der Ort, an dem sich eine Person für mehr als fünfzehn Tage aufhält, ohne die Absicht zu haben, dort hin umzuziehen, und der mindestens 90 km von seiner ursprünglichen Heimat – *Watan-i Asl* – entfernt ist.

Watan-i Sukna ist der Ort, an dem eine Person sich mit der Absicht aufhält, weniger als fünfzehn Tage zu bleiben und der mindestens 90 km von seiner ursprünglichen Heimat – *Watan-i Asl* – entfernt ist (Haddad,

el-Cevhera, I, 104). Diese Bestimmungen sind gemäß der Hanafi-Rechtsschule.

Nach Angaben der Schafi-Rechtsschule muss, um als Reisender gelten zu können, die Reise mit der Absicht angetreten werden, eine Entfernung von mehr als 90 km hinter sich zu lassen und am Zielort muss der Aufenthalt – die Tage der Anreise und Abreise ausgenommen – weniger als vier Tage sein. Sollte der Aufenthalt am Zielort für vier Tage oder mehr beabsichtigt werden, so wäre der Zustand ein Reisender zu sein beendet (Remlî, Nihâyetü'l-muhtâc, II, 257).

299. Wie wird der Beginn des Reise-Zustands (*Seferi*) bestimmt?

Eine Person, die sich auf den Weg macht, um eine Strecke zu bereisen, die religiös bewertet als eine Reise (*Sefer*) gilt, gilt als „Gast“, sobald sie das Wohngebiet der Siedlung verlassen hat, in der sie lebt. Diese Person beginnt von den erleichterten Bestimmungen für Reisende zu profitieren (Merğînânî, el-Hidâye, II, 101). Demnach wird eine Person, sobald sie mit der Reise beginnt und das Wohngebiet verlässt, die rituellen Gebete mit vier *Rak'ah* (Gebetseinheiten), als zwei *Rak'ah* verrichten.

Heutzutage haben sich die Städte so weit erweitert, dass schon die Entfernung von einer Stadtgrenze zur nächsten die Strecke der Reisebestimmungen erfüllt. Daher gelten Personen, die in so einer Großstadt leben und mit ihrem eigenen Fahrzeug reisen wollen, als Reisende, sobald sie über die Grenze des Stadtbezirks, in der sie leben, gefahren sind; für sie gelten dann die Bestimmungen für Reisende. Wenn die Reise mit einem Bus, Zug, Flugzeug, Schiff oder mit sonstigen öffentlichen Verkehrsmitteln vorgenommen wird, kann als Beginn der Reise der Bahnhof, Flughafen oder der Hafen betrachtet werden.

300. Darf ein Reisender das gemeinschaftliche rituelle Gebet vorbeten?

Ein Reisender kann sowohl der reisenden Gebetsgemeinde als auch den Bewohnern des Ortes als Imam vorstehen. Da ein Reisender die *Fardh*- (Pflicht) Gebete anstatt vier mit zwei *Rak'ah* (Gebetseinheiten) verrichten wird, sollte er – um Verwirrungen vorzubeugen - vor Beginn des rituellen Gebets, die ansässige Gemeinde, der er als Imam vorstehen wird, mit folgenden Worten darauf aufmerksam machen: „*Ich bin Reisender. Ich werde nach dem zweiten Rak'ah die Grußformeln aufsagen und das Gebet beenden. Nachdem ich die Grußformeln aufgesagt habe,*

steht ihr bitte auf, ohne die Grußformeln aufzusagen, und verrichtet das Gebet zu Ende“ (Kâsânî, Bedâi‘, I, 101-102; Merġînânî, el-Hidâye, II, 104, 105). Auch unser Prophet (s.a.w.) hatte während seines Aufenthaltes in Mekka die rituellen Gebete verkürzt verrichtet und gesagt: „**Wir sind Gäste. Vervollständigt ihr eure Gebete**“ (Ebû Dâvûd, Salâtü'l-müsâfir, 10).

Auch der zweite Kalif Umar (r.a.) hatte, als er in Mekka war, die vier Rak'ah rituellen Gebete als zwei Rak'ah verkürzt und der Gemeinde gesagt: „**Mekkaner! Ihr sollt eure Gebete vervollständigen, wir sind hier zu Gast**“ (Muvatta, Kasru's-salât, 19).

301. Wie verrichtet ein Reisender sein rituelles Gebet hinter einem ansässigen Imam?

Wenn ein Reisender sich der Gebetsleitung eines ansässigen Imams anschließt, verrichtet er das rituelle Gebet vollständig (Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 269). Denn unser Prophet (s.a.w.) befiehlt: „**Der Imam wurde zum Imam, damit ihm gefolgt wird**“ (Buhârî, Salât, 18), und betonte, dass das rituelle Gebet der Gemeinschaft mit dem rituellen Gebet des Imams gleich sein muss.

Wenn ein Reisender während des rituellen Gebets, hinter einem ansässigen Imam, sein rituelles Gebet nicht nach dem Imam richtet und (auf zwei Rak'ah) beendet, so wird sein Gebet ungültig. In diesem Fall wird er sein rituelles Gebet wiederholen müssen. Wenn er dann das rituelle Gebet alleine wiederholt, wird er dieses nicht mit vier Rak'ah, sondern mit zwei Rak'ah verrichten.

302. Wie werden die, während einer Reise versäumten rituellen Gebete nachgebetet?

Die versäumten rituellen Gebete werden so nachgebetet, wie sie zu ihrer Gebetszeit hätten verrichtet werden sollen. Demnach werden rituellen Gebete mit vier Rak'ah (Gebetsabschnitte), die während einer Reise versäumt wurden, als zwei Rak'ah nachgebetet, egal ob sie noch während der Reise oder nach der Reise nachgebetet werden. Andererseits werden die zur ansässigen Zeit versäumten rituellen Gebete, die während der Reise nachgebetet werden, als vier Rak'ah nachgebetet (Merġînânî, el-Hidâye, II, 106-107).

Nach der Schafi-Rechtsschule hingegen werden die, während einer Reise versäumten rituellen Gebete, sollten sie nach der Reise nachgebetet werden, vollständig mit vier Rak'ah nachgebetet (Şirbîni, Muġni'l-muhtâc, I, 396).

303. Wie verrichten Reisende auf einem Schiff ihre rituellen Gebete?

Auf Verkehrsmittel wie auf einem Schiff, auf denen man aufrecht auf den Beinen stehen kann, ist es wesentlich, das rituelle Gebet im Stehen und in Richtung der *Qibla* (Kaaba) zu verrichten. Wenn das Stehen nicht möglich ist, aus Gründen wie Schwindel, kann das rituelle *Fardh*- (Pflicht) Gebet auf dem Schiff im Sitzen verrichtet werden; wenn die Möglichkeit besteht, werden dann diese rituellen Gebete nicht durch Andeutung (*Ima*), sondern vorrangig mit *Ruku'* (Verbeugung) und *Sadschdah* (Niederwerfung) verrichtet.

Vor Beginn des rituellen Gebets wird möglichst in Richtung der *Qibla* aufgestellt und immer wenn das Schiff seine Richtung ändert, müsste auch der Betende seine Aufstellung in Richtung *Qibla* korrigieren. Im Gegensatz auf einem Reittier (oder in Fahrzeugen) kann auf einem Schiff das rituelle Gebet auch in der Gemeinschaft verrichtet werden (Kāsānī, Bedāi', I, 109-110).

304. Dürfen in Verkehrsmitteln *Fardh*- (Pflicht) oder *Nafila*- (freiwillige) rituelle Gebete verrichtet werden?

Obwohl es zulässig ist in Verkehrsmitteln wie Autos, Bussen, Flugzeugen oder Zügen *Nafila* (freiwilliges) rituelles Gebet zu verrichten, wird unter normalen Umständen das Verrichten der *Fardh*- (Pflicht) Gebete in diesen nicht befürwortet. Denn in diesen erwähnten Verkehrsmitteln besteht nicht die Möglichkeit, beim Verrichten der rituellen Gebete, die Pflichtbestandteile des rituellen Gebets wie *Qiyam* (Stehen), *Ruku'* (Verbeugung), *Sadschdah* (Niederwerfung) oder die *Istikbal-i Qibla* (sich der *Qibla* zuzuwenden) zu erfüllen. Der Gesandte Allahs (s.a.w.) verrichtete seine freiwilligen rituellen Gebete auch auf seinem Reittier, egal in welche Richtung das Tier lief. Aber wenn er die *Fardh*-Gebete verrichten wollte, stieg er von seinem Reittier ab und verrichtete sein rituelles *Fardh*-Gebet in Richtung der *Qibla* (Buhari, Salat, 31).

In Fällen der drohenden Angst vor Schaden am Leben oder Eigentum oder wenn die Erde nass und schlammig ist und die Umstände für das rituelle Gebet nicht geeignet sind, wird es als zulässig erachtet, auch die *Fardh*-Gebete auf dem Reittier (im Verkehrsmittel) zu verrichten (Kāsani, Bedāi', I, 108).

Zur Zeit unseres Propheten (s.a.w.) und in der Zeit der *Mudschtahid*-Imame (die zur selbständigen Urteilsbildung befähigt sind) gab es keine

Die zusammengeführten rituellen Gebete werden nacheinander ohne eine Verzögerung verrichtet. Außerdem sollte im Falle eines *Dscham-i Takdim*, zu Beginn des vorgezogenen rituellen Gebets, und im Falle eines *Dscham-i Tahir*, auch für das Verrichten des aufgeschobenen rituellen Gebets die Absicht bekundet werden.

305. Verrichtet jemand, der für die Arbeit in eine andere Stadt umzieht, aber seine Familie nicht mitnimmt, seine rituellen Gebete als Reisender oder als Ansässiger?

Der Ort, in dem eine Person geboren und aufgewachsen ist oder wo sie arbeitet und lebt, sich mit ihrer Familie niedergelassen hat und dauerhaft bleiben will, wird „*Watan-i Asl*“ genannt. *Watan-i Asl* ändert sich nur, wenn ein anderer Ort zu *Watan-i Asl* gemacht wird.

Wenn jemand an einen anderen Ort auswandert/umzieht, seine Ehefrau und Kinder dazu holt, so wird dieser neue Ort zu seiner *Watan-i Asl*. Seine vorherige Heimat wird dann nicht mehr *Watan-i Asl* sein. Wenn er später hierher (in seine alte Heimat) als Gast zurückkehrt (für weniger als 15 Tage), verrichtet er die rituellen *Fardh*- (Pflicht) Gebete mit vier *Rak'ah* (Gebeteinheiten) als zwei *Rak'ah*.

Denn als unser Prophet (s.a.w.) und seine Freunde die Stadt Mekka verlassen und sich in Medina niedergelassen haben, haben sie später, als sie nach Mekka zurückkehrten, die rituellen *Fardh*-Gebete mit vier *Rak'ah*, nur noch als zwei *Rak'ah* verrichtet (Beyhakî, es-Sünenü'l-kübrâ, III, 212-213).

Wenn jemand vorübergehen aber für eine ganze Weile, wegen eines Studiums, einer Erwerbstätigkeit oder für den Wehrdienst, einen anderen Ort bezieht, oder mit der Absicht dort für mindestens 15 Tage oder mehr zu bleiben, dahin reist, ohne die Heimatstadt verlassen zu wollen, in der er geboren wurde, geheiratet hat und sich niedergelassen hat, so wird dieser neue Ort für ihn zu *Watan-i iqamah* (Aufenthaltort). In *Watan-i Iqamah* werden die rituellen Gebete als Ansässiger verrichtet. Nach Hanafi-Rechtsschule kann jemand an solchen Orten seine rituellen Gebete abgekürzt verrichten, wenn er dort für weniger als 15 Tage verweilen wird, und die Wohnung/das Haus dort nicht zu seinem Eigentum gehört oder nicht von ihm angemietet wurde (Haddâd, el-Cevhera, I, 104).

306. Gilt jemand an seinem Arbeitsort als Reisender, wenn er aufgrund seiner Erwerbstätigkeit in der Woche, nur an den Wochenenden nach Hause pendelt?

Wenn jemand an seinen Arbeitsort, der mindesten in 90 km Entfernung liegt, ständig hin und her pendeln muss und an dem er sich jedes Mal nach der Hanafi-Rechtsschule weniger als 15 Tage, nach der Schafi-Rechtsschule weniger als 4 Tage aufhält, so gilt er in der Stadt, in der sich sein Arbeitsplatz befinden als Gast/Reisender, wenn er dort in einem Hotel, Gasthaus oder Ähnlichem wohnt. Wenn er aber während seines Aufenthalts dort in seinem Eigentum wohnt oder eine Wohnung angemietet hat, so gilt er an seinem Arbeitsort nicht als Reisender. (Ibn Âbidîn, Reddül-muhtar, II, 614-616).

307. Gilt jemand als Reisender, wenn er einen seiner Behausungen, die er an mehreren Orten hat, aufsucht?

Wenn jemand sein Heimatort verlässt und in einen Ort reist, in dem er beabsichtigt mindestens fünfzehn Tage oder mehr zu bleiben, so gilt dieser Ort für ihn als *Watan-i Iqamah* (Aufenthaltsort). Bezüglich der religiösen Pflichten besteht zwischen dem *Watan-i Iqamah* und dem *Watan-i Asl* (Heimat/Niederlassungsort) kein Unterschied. Folglich kann jemand, der sich in seinem *Watan-i Iqamah* befindet, von den religiösen Erleichterungen für Gäste/Reisende nicht profitieren (Ibn Abisin, Reddül-muhtar, II, 614-616).

Laut einer Meinung in den Quellen der islamischen Rechtswissenschaften (*Fiqh*) gilt: Wenn jemand an zwei Orten eine Wohnung hat, die er auch benutzt, so gilt er als ansässig, egal zu welcher er reist (siehe Ibn Abidin, Reddül-muhtar, II, 614; Bilmem, Ilmihal, S. 1639). Demnach gilt eine Person nicht als ein Reisender, wenn sie an einem Ort eine Wohnung oder ein Haus hat und dorthin reist. Nach manchen aktuellen Auffassungen gilt auch der Ort, an dem eine Person ein Sommer- oder Ferienhaus besitzt, als *Watan-i Asl*. Demnach wird jemand, der ein Sommerhaus, eine Ferienwohnung, ein Winterquartier sein Eigen nennt oder ein Mietverhältnis hat, seine rituellen Gebete vollständig verrichten.

308. Gilt jemand, der in die Stadt reist, in der die Eltern leben, als Reisender?

Wenn ein Erwachsener seine ursprüngliche Heimat *Watan-i Asl* verlässt, wo er geboren und aufgewachsen war oder wo er sich dauerhaft

niedergelassen hatte, um sich dauerhaft an einem anderen Ort niederzulassen, dann wird dieser neue Ort für ihn zu *Watan-i Asl* (Heimat/ Niederlassungsort), wobei der vorherige Ort nicht mehr als *Watan-i Asl* anerkannt wird. Dass seine Eltern oder seine erwachsenen Kinder noch in der alten Heimat leben, ändert nichts an dieser Situation. Das ist die bevorzugte Meinung (İbn Âbidîn, Red- dü'l-muhtâr, II, 614-615).

Demnach unterliegt jemand, der seinen ständigen Wohnort wegen eines Besuchs oder zu ähnlichen Zwecken verlässt und zu seinen Eltern reist, die in 90 km Entfernung oder sogar viel weiter weg leben, den religiösen Bestimmungen für Reisende. Er gilt an seinem Zielort als ein Reisender, wenn er nach der Hanafi-Rechtsschule beabsichtigt, weniger als 15 Tage und nach der Schafi-Rechtsschule weniger als 4 Tage zu bleiben (Mevsilî, el-lhtiyâr, I, 268).

DAS WITR-GEBET UND DIE (RAWATIB-) SUNNAH-GEBETE, DIE MIT DEN FARDH- GEBETEN ZUSAMMEN VERRICHTET WERDEN

309. Was ist das *Witr*-Gebet und wie wird es verrichtet?

Das *Witr*-Gebet ist nach der Hanafi-Rechtsschule ein *Waschib*- (obligatorisches) Gebet mit drei *Rak'ah* (Gebetseinheiten), das nach dem Nachtgebet verrichtet wird. Im *Witr*-Gebet werden in jedem *Rak'ah* eine *Sura al-Fatiha* und danach eine weitere Sure oder einige Verse rezitiert. Am Ende des zweiten *Rak'ah* wird nur das *Tahiyyat*-Gebet (*Attahiyatu*) aufgesagt. Am Ende der *Qira'ah* (Koranrezitation) des dritten *Rak'ah* (nach dem die *Sura al-Fatiha*, danach eine weitere Sure oder ein paar Verse rezitiert wurden), werden die Hände in die Höhe der Ohren angehoben, *Takbir* ausgerufen und die *Qunut*-Bittgebete aufgesagt.

Dieses *Wadschib*-Gebet kann, nachdem das Nachtgebet verrichtet wurde, bis zum Beginn der Morgengebetszeits (*Imsak*) jederzeit verrichtet werden. Unser Prophet (s.a.w.) befiehlt: „**Verrichtet das *Witr*-Gebet zwischen dem Nachtgebet und der Morgendämmerung**“ (Ebû Dâvûd, Vitir, 1; Tirmizî, Salât, 220; İbnü'l-Hümmam, Feth, I, 426).

Es ist vorzüglicher (*Fadhila*) für jeden, der aufwachen kann, das *Witr*-Gebet am Ende der Nacht, also kurz vor der *Imsak*-Zeit, zu verrichten (Müslim, Salâtü'l-müsafirîn162; Tirmizî, Salât, 222). Sollte jemand aber Bedenken haben, nicht aufwachen zu können, dann wäre es angemessener, das *Witr*-Gebet vor dem Schlafengehen zu verrichten.

Es ist *Waschib*, ein versäumtes *Witr*-Gebet nachzubeten (Ibnü'l-Hümâm, Feth, I, 426).

Nach den anderen Rechtsschulen ist das *Witr*-Gebet eine *Sunnah* (unverbindliches) Gebet (Ibn Kudâme, el-Muğni, II, 591-594).

310. Was ist die Grundlage für das Verrichten des *Witr*-Gebets? Warum gibt es unter den Rechtsschulen Unterschiede bezüglich des *Witr*-Gebets?

Die Grundlage für das *Witr*-Gebet sind die Aussagen und Ausführungen unseres Propheten (s.a.w.). Unser Prophet (s.a.w.) befahl: „**Das *Witr*-Gebet ist für den Muslim eine Pflicht**“ (Ebû Dâvûd, Vitir, 2; Nesâi, Kiyamu'l-leyl, 40); er empfahl, dass das Letzte rituelle Gebet der Nacht, ein Gebet mit ungerader Zahl (*Witr*) sein soll und ermunterte die Muslime dieses zu verrichten (Müslim, Salâtü'l-müsâ- firîn, 148).

Obwohl unter den *Fiqh*-Rechtsschulen Einigkeit darüber herrscht, dass das *Witr*-Gebet mit der *Sunnah* (Religionspraxis) unseres Propheten (s.a.w.) belegt ist, bestehen einige Meinungsverschiedenheiten bezüglich der Beurteilung dieses Gebets, die Anzahl der *Rak'ah* (Gebetseinheiten), die Art seiner Verrichtung und der *Qunut*-Bittgebete. Der Grund für diese Uneinigkeiten ist, dass die Überlieferungen unterschiedlich bewertet werden.

Nach der Hanafi-Rechtsschule wurde das *Witr*-Gebet als *Wadschib* (verbindlich) gewertet, aufgrund der Annahme, dass der Prophet (s.a.w.) dieses Gebet regelmäßig verrichtet hat und – obwohl diese angezweifelt werden - dass Belege mit eindeutigen Aussagen vorliegen, die dessen Verrichtung befehlen (Kâsânî, Bedâi', I, 270; Ibn Nüceym, el-Bahr, II, 40). Laut den anderen Rechtsschulen hingegen ist das *Witr*-Gebet einer der *Sunnah*- (unverbindlichen) Gebete (Ibn Kudâme, el-Muğni, II, 591-595).

311. Warum werden im dritten *Rak'ah* (Gebetsabschnitt) des *Witr*-Gebetes die Hände erhoben und wieder verschränkt?

Alle *Ibadah* (Gebete/Gottesdienste) werden so verrichtet, wie Allah diese uns befohlen und wie unser Prophet (s.a.w.) sie uns beschrieben und vorgemacht hat. Das Anheben und das anschließende Wiederverschränken der Arme/Hände vor dem *Qunut*-Bittgebet im *Witr*-Gebet, richtet sich nach den Überlieferungen, die uns über unseren Propheten (s.a.w.) erreicht haben (Ebû Yûsuf, el-Âsâr, s.21; Zeylaî, Nasbu'r-râye, I, 389-391; Mübârek-fûri, Tuhfe, II, 567).

312. Was macht derjenige, der den *Takbir* (zum *Qunut*-Bittgebet) im dritten *Rak'ah* des *Witr*-Gebetes vergessen hat?

Wenn jemand den *Takbir* (das Anheben und anschließend Wiedererschließen der Arme/Hände) zum *Qunut*-Bittgebet vergessen hat und sich erst nach *Ruku'* (Verbeugung) daran erinnert, dann entfällt das *Qunut*-Bittgebet (Kâsânî, *Bedâi'*, I, 274). Anstelle dessen muss er am Ende des Gebets die Niederwerfung zur Wiedergutmachung (*Sadschdah us-Sahw*) verrichten und das *Witr*-Gebet vervollständigen (Alâüddîn, *el-Hediyetü'l-'Alâiyye*, s.95).

313. Wie vervollständigt jemand das *Witr*-Gebet, wenn er vergessen hat, das *Qunut*-Bittgebet aufzusagen?

Das Wort „*Qunut*“, das lexikalisch Bedeutungen hat wie: „Allah mit Aufrichtigkeit anzubeten“, „das rituelle Gebet und das Bittgebet zu verlängern“, „innezuhalten“, „zu beten“, „mit der Absicht zur *Ibadah* (Gebet/Gottesdienst) zu stehen“, hat im religiösen Sinne die Bedeutung: „Im rituellen Gebet, vor oder nach der *Ruku'* (Verbeugung) im Stehen ein Bittgebet auszusprechen.“

Es ist *wadschib* (verbindlich), das *Qunut*-Bittgebet im *Witr*-Gebet aufzusagen. Aus diesem Grund ist es notwendig, eine *Sadschdah us-Sahw* (Niederwerfung zur Wiedergutmachung) zu machen, wenn das *Qunut*-Bittgebet vergessen oder verzögert wurde (Haddâd, *el-Cevhera*, I, 92).

Wenn ein *Witr*-Betender aus Vergesslichkeit oder Irrtum in *Ruku'* (Verbeugung) geht, bevor er das *Qunut*-Bittgebet aufgesagt hatte, so fährt er mit seinem Gebet fort und vervollständigt es am Ende mit einem *Sadschdah us-Sahw*. Wenn er jedoch das *Qunut*-Bittgebet aufsagt, nach dem er sich von *Ruku'* aufgerichtet hat, geht er im weiteren Verlauf des Gebets nicht nochmal in *Ruku'*, sondern direkt in *Sadschdah* (Niederwerfung) und beendet das *Witr*-Gebet mit einem *Sadschdah us-Sahw* (Kâsânî, *Bedâi'*, I, 274; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, I, 141).

314. Was macht eine Person, die das *Qunut*-Bittgebet nicht kennt?

Nach der Hanafi-Rechtsschule ist es *wadschib* (verbindlich), im dritten *Rak'ah* (Gebetsabschnitt) des *Witr*-Gebets das *Qunut*-Bittgebet aufzusagen. Für das *Qunut*-Bittgebet wird *Takbir* ausgerufen, anschließend werden die Bittgebete, die eher als „*Allahumma inna nasta'inuka*“ und „*Allahumma iyyaka na'budu*“ bekannt sind, aufgesagt (İbn Ebî Şeybe, *el-Musanef*, III, 245; Tahâvî, *Şerhume'âni'l-âsar*, I, 249; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 442). Wer diese

sitzen und zu ruhen. Es ist angebracht in diesen Pausen *Tahlil* (*La ilaha illallah*) und *Salawat* (Segnungsbittgebet) aufzusagen.

316. Wann ist die Gebetszeit des *Tarawih*-Gebets? Ist das *Tarawih*-Gebet gültig, wenn es vor dem Nachtgebet verrichtet wird?

Die Zeit für das *Tarawih*- und *Witr*-Gebet ist die Zeit des Nachtgebets. Jedoch werden sowohl das *Tarawih*- als auch das *Witr*-Gebet nach dem Nachtgebet verrichtet. Demnach müssen *Tarawih*- und *Witr*-Gebete, die vor dem *Fardh*-Teil des Nachtgebets verrichtet wurden, erneut verrichtet werden. Wenn die Gebetszeit verstrichen ist, bedarf es für das *Tarawih*-Gebet keiner Nachholung, aber für das *Witr*-Gebet schon (Ibnü'l-Hümâm, Feth, I, 487; Kâsânî, Bedâi', I, 290).

317. Aus wie vielen *Rak'ah* (Gebetseinheiten) besteht das *Tarawih*-Gebet?

Es gibt keine übereinstimmend akzeptierten Überlieferungen darüber, mit wie vielen *Rak'ah* (Gebetseinheiten) unser Prophet (s.a.w.) das *Tarawih*-Gebet verrichtet hat. Obwohl es einige Überlieferungen gibt, dass unser Prophet (s.a.w.) das *Tarawih*-Gebet, einschließlich des *Witr*-Gebets, als dreiundzwanzig *Rak'ah* verrichtet hat (Ibn Abi Shaybah, Al-Musannef, III, 395; Beyhaki, as-Sunanü , L-Kubra, II, 698), wurden diese von den Gelehrten unterschiedlich bewertet.

Vor allem unter Berücksichtigung der Überlieferung von *Aischa* (r.a.), bezüglich der Nachtgebete, die unser Prophet (s.a.w.) im Monat Ramadan verrichtete und den Angaben, wie *Umar* (r.a.) damit begann, die *Tarawih*-Gebete mit der Gemeinschaft zusammen zu verrichten, wurde versucht, eine Schlussfolgerung zu erzielen. Diese Angaben wurden wie folgt bewertet:

Als *Aischa* (r.a.) über die Nachtgebete des Gesandten Allahs (s.a.w.) im Monat Ramadan gefragt wurde, antwortete sie: „**Der Gesandte Allahs hat sowohl in den Ramadan-Nächten als auch sonst in irgendeiner Nacht, nicht mehr als elf *Rak'ah* (freiwilliges Gebet) verrichtet**“ (Buhari, Tahajjud, 16). In einer anderen Überlieferung wurde die Zahl als dreizehn angegeben (Muslim, Salatü , L-Müsafirin, 123-124).

Zunächst einmal gibt es keine Klarheit darüber, ob es sich bei dieser Überlieferung um das *Tarawih*-Gebet handelt. Andererseits zeigt die Aussage *Aischas* (r.a.), dass unser Prophet (s.a.w.) im Monat Ramadan und in den anderen Nächten elf oder dreizehn *Rak'ah* freiwilliges rituelles

Ähnlichem, als 8, 10, 12, 14, 16 oder 18 *Rak'ah* verrichtet wird. Aber es wäre besser, sich zu bemühen, das *Tarawih*-Gebet mit der Gemeinschaft zu verrichten.

318. Kann das *Tarawih*-Gebet mit nur einer Absichtsbekundung verrichtet werden?

Hanafi-Gelehrte äußerten unterschiedliche Meinungen über die Notwendigkeit einer erneuten Absichtsbekundung (*Niyyah*) nach jeder Grußformel (Beendung des Gebets).

Nach bevorzugter Meinung besteht keine Notwendigkeit, nach jeder Grußformel nach zwei oder vier *Rak'ah* (Gebetseinheiten), die Absicht erneut zu bekunden, da das *Tarawih*-Gebet als eine Einheit gilt (Ibn Nüceym, el-Bahr, I, 294; el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 130).

319. Wie ist die Beurteilung über die Verrichtung des *Tarawih*-Gebets in der Gemeinschaft?

Obwohl es vorzüglicher (*Fadhila*) ist, die freiwilligen rituellen Gebete allein zu verrichten, basiert das gemeinschaftliche Verrichten des *Tarawih*-Gebets auf der *Sunnah* (Religionspraxis) unseres Propheten (s.a.w.). Unser Prophet hatte das *Tarawih*-Gebet der Gemeinde ein paar Mal vorgebetet, aber später sah er davon ab, aus Befürchtung, dass es als *Fardh* (Pflicht) vorgeschrieben werden könnte (Buhârî, Salâtü't-Teravîh, 1; Müslim, Salâtü'l-Müsâfirîn, 177).

Als *Umar* (r.a.) zum Kalifen ernannt wurde, sah er, dass die Menschen das *Tarawih*-Gebet in einer verstreuten Weise verrichteten und beschloss, dass es besser wäre, es wieder mit der Gemeinschaft zu verrichten. Nach Rücksprache mit den anderen Gefährten (*Ashab*) wurde wieder damit begonnen, die *Tarawih*-Gebete in der Gemeinschaft zu verrichten. Als er sah, wie die Gemeinde dieses rituelle Gebet mit Begeisterung verrichtete, drückte er seine Zufriedenheit aus und sagte: „Es ist eine schöne Tradition geworden“ (Buhari, Salâtü't-Teravîh, 1).

Ali (r.a.) betete für *Umar* (r.a.), aufgrund dieser Praxis, mit folgenden Worten: „So wie *Umar* unsere *Masdschid* mit der *Spiritualität* (*Feyz/Faydh*) des *Tarawih*-Gebets erleuchtet hat, so möge Allah auch sein Grab erleuchten“ (Müttakî, Kenzü'l-ummâl, XII, 576).

320. Dürfen Frauen das *Tarawih*-Gebet in der Moschee verrichten?

Unser Prophet (s.a.w.) erläuterte bei unterschiedlichen Begebenheiten, dass Frauen in Moscheen gehen können, aber ihre *Ibadah* (Gebete), die sie zu Hause verrichten, wertvoller sind, und verkündete: „**Hindert die Frauen nicht daran, in die Moscheen zu gehen. Aber ihre Häuser sind besser für sie**“ (Ebû Dâvud, Salât, 53; Hâkim, el-Müstedrek, I, 327).

Es ist bekannt, dass unser Prophet (s.a.w.) Frauen erlaubte in Moscheen zu gehen und ermutigte sie sogar dazu, zu den Festtagsgebeten – zum Ramadanfest und zum Opferfest – zu erscheinen, um diese freudigen Tage mit der Gemeinschaft zusammen zu feiern und zu erleben (Buhârî, İdeyn, 15, 21; Müslim, Salâtü'l-ıdeyn, 1-3, 10-12). Zudem gab der Gesandte Allahs (s.a.w.) den Frauen, die in die Moschee kommen wollten, einige Ratschläge und verbot ihnen, mit aufsehenerregender Kleidung zu erscheinen (Müslim, Libas, 125) und Parfüm/Düfte aufzutragen (Müslim, Salât, 141-142). Obwohl es für Frauen tugendhafter wäre, ihre rituellen Gebete in ihren Häusern zu verrichten, spricht nichts dagegen, wenn sie die *Fardh*- (Pflicht) Gebete und die *Tarawih*-Gebete mit der Gemeinde in der Moschee verrichten, sofern sie (in Bezug auf die Ratschläge unseres Propheten (s.a.w.)) die nötige Sensibilität zeigen (Zeylaî, Tebyîn, I, 139, 168; İbn Nüceym, el-Bahr, I, 380).

DAS RITUELLE GEBET DER ERKRANKTEN

321. Wie verrichtet jemand das rituelle Gebet, der nicht die Kraft hat, die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) und die rituelle Trockenreinigung (*Tayammum*) durchzuführen?

Die Menschen werden nur mit dem verpflichtet, wozu ihre Kräfte ausreichen. Denn unsere Religion belastet einen Menschen nicht mehr als über seine Fähigkeiten hinaus. Es ist Allah, Der die Krankheit gibt und den Menschen Verpflichtungen auferlegt. Demnach ist jeder nur mit dem verantwortlich, wozu seine Kräfte ausreichen (al-Hadsch, 22/78; al-Fath, 48/17). Im heiligen Koran wird verkündet: „**Unser Herr, lass uns nicht tragen, wozu unsere Kraft nicht ausreicht [...]**“ (al-Baqara, 2/286). Dieses Prinzip gilt sowohl für die Angelegenheiten bezüglich der Notwendigkeit der *Ibadah* (Glaubenspraxis) als auch für ihre Verrichtung. Zum Beispiel ist das rituelle Gebet für diejenigen keine Pflicht, die geistig nicht gesund sind.

Demnach verrichtet jemand, der nicht die Kraft für die Durchführung der rituellen Gebetswaschung (*Wudhu*) aufbringen kann, und auch niemanden findet, der ihm dabei helfen könnte, seine rituellen Gebete, indem er seine Gebetswaschung durch die rituelle Trockenreinigung (*Tayammum*) ersetzt. Wenn aber jemand, obwohl er gesunde Arme und Beine hat, nicht in der Lage sein sollte, sauberes Wasser oder saubere Erde zu verwenden, oder er schwer erkrankt sein sollte, sodass er weder alleine die Gebetswaschung noch die rituelle Trockenreinigung durchführen kann, und auch niemanden findet, der ihm dabei behilflich sein könnte, der sollte, wenn er dazu imstande ist, die Gebetsbewegungen der Betenden nachmachen, auch wenn er keine gültige Gebetswaschung hat, nur um der Gebetszeit Respekt zu zollen. Nach seiner Genesung wird er diese rituellen Gebete dann nachbeten (Haskefi, ed-Dürrül-muhtar, I, 184-185, 423).

Auch in der Schafi-Rechtsschule ist dies die akzeptierte Rechtsmeinung (Nevevi, el-Mecmu, II, 323). Nach der Hanbali-Rechtsschule hingegen braucht so eine Person die rituellen Gebete nicht nachzubeten, da in dieser Situation die rituellen Gebete verrichtet werden können (Ibn Kudame, Al-Mughni, I, 328). Wenn jemand, der die *Wudhu* nicht durchführen kann, weil er keine Arme oder Füße hat, und niemanden findet, der ihm dabei hilft, und er auch nicht in der Lage ist *Tayammum* durchzuführen, so entfällt von ihm die Verpflichtung *Wudhu* und *Tayammum* durchzuführen. Er wird sich als rituell rein betrachten und seine rituellen Gebete verrichten, so wie es ihm möglich ist. Demnach besteht keine Notwendigkeit, diese rituellen Gebete später zu wiederholen (Ibn Nüceym, el-Bahr, I, 151, 246-249; Ibn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, I, 185, 423).

322. Ist es zulässig, dass jene, die ein Knieleiden haben, ihre rituellen Gebete auf einem Stuhl sitzend verrichten?

In unserer Religion werden die Verpflichtungen dem Menschen nach seinen Kräften/Möglichkeiten aufgelastet (al-Baqara, 2/286). Für Situationen, die seine Kräfte/Möglichkeiten übersteigen, wurden erleichternde Prinzipien eingeführt (al-Baqara, 2/185). Erkrankungen, die einen Menschen daran hindern, einen der Grundsätze des rituellen Gebets zu erfüllen, zählen zu den Gründen der Erleichterung (Ebu Davud, Salat, 181). Prinzipiell gilt für jemanden, der sein rituelles Gebet nicht stehend verrichten kann, dass er dieses sitzend verrichtet. Solch eine Person verrichtet das rituelle Gebet, je nach ihrer Situation, entweder kniend, im Schneidersitz

sitzend oder die Beine zur Seite oder in Richtung der *Qibla* (Kaaba) ausgestreckt.

Denn unser Prophet (s.a.w.) riet einem erkrankten Gefährten, der fragte, wie er sein rituelles Gebet verrichten soll: „**Verrichte dein rituelles Gebet stehend. Wenn deine Kräfte dafür nicht ausreichend, dann verrichte es im Sitzen. Wenn deine Kräfte auch dafür nicht reichen, dann verrichte es im seitlichen Liegen**“ (Buhari, Taksiru s-salat, 19).

Demnach kann jemand, der zwar stehen und auf dem Boden sitzen, aber nicht in die *Sadschdah* (Niederwerfung) gehen kann, sein rituelles Gebet im Stehen beginnen, nach *Ruku´* (Verbeugung) sich auf den Boden setzen und die *Sudschud* (Niederwerfungen) durch *Ima* (Andeutung) verrichten.

Jemand, der zwar stehen, aber nach dem Sitzen nicht mehr aufstehen kann, der fängt das rituelle Gebet stehend an und vervollständigt es nach der *Sadschdah* im Sitzen. Jemand, der nicht einmal in der Lage ist, sein rituelles Gebet durch die Andeutung (*Ima*) zu verrichten, wird, nach der Hanafi-Rechtsschule, sein rituelles Gebet aufschieben/später nachbeten; er kann sein rituelles Gebet nicht durch die andeutenden Bewegungen seiner Augen, Augenbrauen oder im Herzen beabsichtigend verrichten (Merginani, el-Hidaye, II, 83-85; Mevsili, el-ihiyar, I, 260). Wenn jemand nicht auf dem Boden sitzen kann, obwohl er stehen und in *Ruku´* gehen kann, der beginnt das rituelle Gebet stehend und macht nach *Ruku´* die *Sadschdah* auf einem Hocker oder etwas Ähnlichem sitzend, durch die Andeutung (*Ima*). Wenn jemand nicht in der Lage ist zu stehen und nicht auf dem Boden sitzen kann – nicht einmal, wenn er seine Füße zur Seite oder zur *Qibla* ausstrecken würde - der verrichtet sein rituelles Gebet auf einem Stuhl, Hocker oder auf etwas Ähnlichem sitzend und verrichtet die *Ruku´* und *Sadschdah* durch Andeutung (*Ima*).

Es sollte nicht vergessen werden, dass der Mensch, bei der Anbetung des Allmächtigen Allahs im Herzen aufrichtig sein und sich Mühe geben muss, die Bedingungen und Bestimmungen der Religion vollständig zu erfüllen. Daher sollten die Gründe des Gläubigen, der sein rituelles Gebet auf einem Stuhl, Hocker oder Ähnlichem sitzend verrichtet, seinen Gewissen nicht belasten. Erkrankungen, die so gering sind, dass sie bei der ursprünglichen Form der Verrichtung des rituellen Gebets kein Hindernis darstellen, gelten nicht als ein triftiger Grund für Erleichterungen. Auch sollte bekannt sein, dass es mit der Seele und Kultur der Moscheen

unvereinbar ist, dass darin fest montierte Stühle, Sitze oder ähnliche Gegenstände für das Verrichten der rituellen Gebete angebracht werden.

323. Kann eine schwangere Frau, die beim Verrichten des rituellen Gebets Schwierigkeiten hat, ihr rituelles Gebet im Sitzen oder durch Andeutung (*Ima*) verrichten?

Wenn die *Ruku'* (Verbeugung) und die *Sadschdah* (Niederwerfung) einer schwangeren Frau oder ihrem Baby während des rituellen Gebets schaden könnten, kann sie ihr Gebet nach einer der unten angegebenen Vorgehensweisen verrichten, so wie es ihrer Situation angemessen ist:

Jemand, der wegen einer Krankheit die *Ruku'* und *Sadschdah* des rituellen Gebets nicht verrichten kann, verrichtet das rituelle Gebet im Sitzen so, wie es ihm leichtfällt, zum Beispiel im Schneidersitz oder die Füße zur Seite oder nach vorne ausgestreckt. Jemand, der nicht einmal auf dem Boden sitzen kann, auch nicht, wenn er die Füße zur Seite oder in Richtung der *Qibla* (Kaaba) ausstrecken würde, der kann im Stehen oder auf einem Stuhl, Hocker oder auf etwas Ähnlichem sitzend das rituelle Gebet durch das Andeuten (*Ima*) verrichten. Denn als unser Prophet (s.a.w.) auf die Frage eines an Hämorrhoiden erkrankten *Sahaba*, wie er sein rituelles Gebet verrichten soll, antwortete, sagte er: „**Wenn du stehen kannst, dann verrichte es im Stehen. Wenn du dazu nicht in der Lage bist, dann verrichte es im Sitzen. Wenn dir auch dies nicht möglich ist, dann verrichte es im seitlichen Liegen**“ (Ebu Davud, Salat, 181). Eine Person in so einer Situation verrichtet das rituelle Gebet wie vorgeschrieben durch die Andeutung (*Ima*). Jemand, der sein rituelles Gebet durch die Andeutung (*Ima*) verrichtet, verneigt sein Kopf für die *Ruku'*-Position etwas nach vorn und für die *Sadschdah* neigt er ihn etwas mehr nach vorne. Zudem kann die Andeutung (*Ima*) auch durch die Verneigung des Oberkörpers, mit dem Kopf zusammen, durchgeführt werden. Jemand, der nicht in der Lage ist, *Ruku'* und *Sadschdah* zu verrichten, obwohl er stehen kann, der kann diese im Stehen oder im Sitzen durch das Andeuten (*Ima*) verrichten, allerdings ist es angemessener, diese im Sitzen anzudeuten (*Ima*). Jemand, der nicht einmal in der Lage ist, sein rituelles Gebet durch die Andeutung (*Ima*) zu verrichten, wird, nach der Hanafi-Rechtsschule sein rituelles Gebet aufschieben/später nachbeten; er kann sein rituelles Gebet nicht durch die andeutenden Bewegungen seiner Augen, Augenbrauen oder im Herzen beabsichtigend verrichten (Mevsilî,el-lhtiyâr, I, 260).

324. Entfällt bei Komapatienten die Verpflichtung für das rituelle Gebet und für das Fasten?

Bei einer Person, die mehr als einen Tag bewusstlos bleibt, entfällt die Verpflichtung, das rituelle Gebet zu verrichten. Daher ist jemand, der sich in einem komatösen Zustand befindet und nicht wieder gesund wird, nicht für die Verrichtung der rituellen Gebete verantwortlich. Jene, die das Bewusstsein für weniger als einen Tag verloren haben, müssen ihre versäumten rituellen Gebete nachbeten (Semerkandî, Tuhfe, II, 192). Damit die Verantwortlichkeit für das Fasten als „entfallen“ gewertet werden kann, muss die Bewusstlosigkeit einen Monat dauern. Bei Verlust des Bewusstseins, für weniger als einen Monat, muss das versäumte Fasten nachgefastet werden (Semerkandî, Tuhfe, II, 350). Eine Person hingegen, die stirbt, bevor ein Monat der Bewusstlosigkeit erfüllt ist, wird nicht für das versäumte Fasten verantwortlich gemacht; demnach muss dafür auch keine Sühneleistung (*Fidyah*) geleistet werden.

325. Wie kann das rituelle Gebet durch Andeutung (*Ima*) verrichtet werden? Kann das rituelle Gebet durch die Andeutung mit den Augen verrichtet werden?

In unserer Religion werden die Verantwortlichkeiten eines Menschen nach seinen Fähigkeiten/Möglichkeiten bestimmt. Für den Fall der Überschreitung der Möglichkeiten, wurden Prinzipien der Erleichterungen eingeführt. Krankheiten werden als ein Grund für Erleichterungen bewertet.

Unser Prophet (s.a.w.) befiehlt: „**Verrichte dein rituelles Gebet im Stehen. Wenn du dazu nicht in der Lage bist, so verrichte es im Sitzen. Wenn du auch dazu nicht in der Lage bist, so verrichte es im seitlichen Liegen**“ (Buhari, Taksiru's-salat, 19).

Wer nicht in *Ruku'* (Verbeugung) oder in *Sadschdah* (Niederwerfung) gehen kann, der verrichtet das rituelle Gebet durch Andeutung (*Ima*). Jemand, der sein rituelles Gebet durch die Andeutung (*Ima*) verrichtet, verneigt sein Kopf für die *Ruku'*-Position etwas nach vorn und für die *Sadschdah* verneigt er ihn etwas weiter nach vorne. Für jemanden, der seinen Kopf nicht für *Sadschdah* zu Boden neigen kann, ist es nicht zulässig, etwas an seinen Kopf hochzuheben und darauf *Sadschdah* zu machen. Jemand, der - obwohl er stehen kann – nicht in der Lage ist, *Ruku'* und *Sadschdah* zu machen, der kann diese im Stehen oder im Sitzen durch das Andeuten (*Ima*) verrichten; allerdings ist es angemessener,

diese im Sitzen anzudeuten (*Ima*) (Merġinânî, el-Hidâye, II, 83-87). Jemand, der nicht in *Ruku'* und *Sadschdah* gehen kann und aufgrund seiner Erkrankung nicht auf dem Boden sitzen kann, auch nicht, wenn er die Füße zur Seite oder in Richtung der *Qibla* (Kaaba) ausstrecken würde, der kann im Stehen oder auf einem Stuhl, Hocker oder auf etwas Ähnlichem sitzend, das rituelle Gebet durch das Andeuten (*Ima*) verrichten. Wenn er nicht einmal in der Lage ist zu sitzen, so verrichtet er sein rituelles Gebet auf dem Rücken liegend oder im seitlichen Liegen durch *Ima*.

Nach der Hanafi-Rechtsschule muss *Ima* unbedingt mit dem Kopf verrichtet werden. Jemand, der nicht einmal in der Lage ist, sein rituelles Gebet durch die Andeutung (*Ima*) mit dem Kopf zu verrichten, der wird sein rituelles Gebet aufschieben/später nachbeten; er kann sein rituelles Gebet nicht durch die andeutenden Bewegungen seiner Augen, Augenbrauen oder im Herzen beabsichtigend verrichten (Merġinânî, el-Hidâye, II, 83-85; Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 260).

Nach Imam *Zufar* aus der Hanafi-Rechtsschule und auch nach der Schafi-Rechtsschule, verrichtet jemand, der nicht in der Lage ist, das rituelle Gebet mit seinem Kopf anzudeuten (*Ima*), sein rituelles Gebet durch die Andeutung (*Ima*) seiner Augen. Wenn er auch nicht in der Lage sein sollte, es mit seinen Augen anzudeuten (*Ima*), so verrichtet er sein rituelles Gebet im Herzen. Das heißt, er stellt sich vor, im rituellen Gebet zu sein, und rezitiert alle notwendigen Suren und Bittgebete. Später muss er die auf diese Weise verrichteten rituellen Gebete auch nicht nachbeten. Wenn er jedoch später wieder so gesund wird, dass er seine rituellen Gebete im Stehen verrichten kann, ist es *mustahab* (empfohlen) die mit den Augen und im Herzen verrichteten rituellen Gebete nachzubeten (Serahsi, el-Mebsut, I, 217; Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 260; Remli, Nihayetu'l-Muhtac, I, 468-470).

Diejenigen, die nur in der Lage sind, ihre rituellen Gebete mit den Augen oder in ihrem Herzen zu verrichten, können nach der letzten Meinung handeln, wenn sie ihre rituellen Gebete dennoch verrichten wollen, um die Bindung zu Allah nicht zu unterbrechen.

SADSCHDAH-US-SAHW (Niederwerfung zur Wiedergutmachung) und SADSCHDAH AT-TILAWAH (die Verlesungsniederwerfung)

326. Aus welchen Gründen wird eine *Sadschdah as-Sahw* (Niederwerfung zur Wiedergutmachung) verrichtet? Wie wird eine *Sadschdah as-Sahw* durchgeführt?

Die „*Sadschdah as-Sahw*“ ist die *Sadschdah* (Niederwerfung), die am Ende des rituellen Gebets aufgrund bestimmter Fehler, die aus Vergesslichkeit oder Gedankenlosigkeit im rituellen Gebet entstanden sind, verrichtet wird. Es ist *wadschib* (verbindlich) im rituellen Gebet eine *Sadschdah as-Sahw* zu machen, um Fehler wiedergutzumachen, wie wenn zum Beispiel aus Vergesslichkeit ein *Fardh*- (Pflicht) Element verzögert, wiederholt oder vorverlegt wurde; oder ein *Wadschib* (verbindliches Element) des rituellen Gebets ausgelassen, verzögert oder umpositioniert wurde (el-Fetâva'l-Hindiye, I, 138 vd.). *Sadschdah as-Sahw* wird folgendermaßen durchgeführt:

Der Betende sagt im letzten Sitzen (*Qada-i Ahirah*) des rituellen Gebets, nach dem Verlesen des *Tahiyyat-Gebets*, die Grußformel nach rechts auf und geht, ohne eine Verzögerung, sofort mit dem Ausrufen des *Takbirs* „*Allahu Akbar*“ in *Sadschdah* (Niederwerfung). Hier sagt er drei Mal die Lobpreisung: „*Subhana rabbiya'l-a'la*“ auf, richtet sich mit einem erneuten *Takbir* auf und setzt sich hin. Mit einem weiteren *Takbir* geht er zum zweiten Mal in *Sadschdah*, wobei er erneut drei Mal die Lobpreisung: „*Subhana rabbiya'l-a'la*“ aufgesagt. Mit einem erneuten *Takbir* richtet er sich wieder auf und setzt sich hin. Bei diesem Sitzen wird er die Lobpreisungen und Bittgebete „*Attahiyyatu*“, „*Allahumma Salli*“, „*Allahumma Barik*“ und „*Raabana Atina ...*“, verlesen. Anschließend sagt er auf die rechte und linke Schulterseite die Grußformel auf.

Es ist zulässig, beim Sitzen vor der *Sadschdah as-Sahw* auch „*Allahumma Salli*“, „*Allahumma Barik*“ und die anderen Bittgebete aufzusagen. Und obwohl es auch Meinungen gibt, die es richtig finden, dass die *Sadschdah as-Sahw* nach der Grußformel auf beiden Seiten verrichtet wird, bevorzugt die mehrheitliche Meinung die Verrichtung der *Sadschdah as-Sahw* nach dem Gruß nur auf die rechte Seite (Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 247; el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 139; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, II, 540 vd.). Damit (der Imam) in den rituellen Gemeinde-Gebeten die Gemeinde nicht verwirrt und diese versehentlich das Gemeinde-Gebet verlassen, wäre es vorzüglicher

(*Fadhila*) und vorsorglicher, die *Sadschdah as-Sahw* nach dem Gruß auf die rechte Seite durchzuführen.

327. Wie sollte jemand handeln, der die Anzahl seiner bereits verrichteten *Rak'ah* (Gebetseinheiten) anzweifelt?

Die verrichteten *Ibadah* (Gebete/Glaubenspraxis) und Gottesdienste müssen frei von Zweifel sein. Wenn jemand zum ersten Mal zweifelt, wie viele *Rak'ah* (Gebetseinheiten) er im rituellen Gebet verrichtet hat, so sollte er dieses Gebet wiederholen. Denn unser Prophet (s.a.w.) sagte: „**Wenn jemand zweifeln sollte, wie viele *Rak'ah* er im rituellen Gebet verrichtet hat, der sollte sein Gebet erneut verrichten**“ (Ibn Ebî Şeybe, el-Musannef, II, 421; siehe Zeylaî, Nasbu'r-râye, II, 173).

Wenn jemand von Zeit zu Zeit zweifelt und sich nicht sicher ist, wie viele *Rak'ah* er verrichtet hat und keine Anzahl bestimmen kann, der nimmt die geringste Anzahl der *Rak'ah* an, die er mit Bestimmtheit verrichtet hat und setzt sein rituelles Gebet ab da an fort. Unser Prophet (s.a.w.) befiehlt: „**Wenn einer von euch im rituellen Gebet zweifelt und sich nicht sicher ist, ob er drei oder vier *Rak'ah* verrichtet hat, so soll er die Zweifel ablegen und die geringere Anzahl an *Rak'ah* annehmen und so sein Gebet zu Ende verrichten**“ (Nesâî, Sehv, 24; Ibn Mâce, İkâmetu's-salat, 132).

Demnach gilt: Wenn jemand ein rituelles Gebet mit vier *Rak'ah* beginnt, dann aber zweifelt, ob er im ersten oder zweiten *Rak'ah* ist und sich nicht entscheiden kann, dann nimmt er an, dass er erst ein *Rak'ah* verrichtet hat. Da die Wahrscheinlichkeit besteht, dass der angenommene erste *Rak'ah* der zweite *Rak'ah* sein könnte und der angebliche dritte *Rak'ah* der vierte *Rak'ah* sein könnte, wird er nach jedem *Rak'ah* sich hinsetzen und die *Tahiyat* verlesen. So vollendet er die vier *Rak'ah* und verrichtet am Ende des rituellen Gebets eine *Sadschdah as-Sahw* (Niederwerfung zur Wiedergutmachung) (Kâsânî, Bedâ'î, I, 165, 166).

328. Wie muss jemand handeln, der beim ersten Sitzen (*Qada-i Ula*) dachte, es sei das letzte Sitzen (*Qada-i Ahirah*) und die Grußformeln aufgesagt hat?

Wenn jemand beim Verrichten eines rituellen Gebets mit vier *Rak'ah* (Gebetseinheiten) im ersten Sitzen (*Qada-i Ula*) die Grußformeln ausgesagt hat, weil er im Gedanken versunken dachte, es wäre das letzte Sitzen (*Qada-i Ahirah*) gewesen, so kann er sein rituelles Gebet einfach

fortsetzen und am Ende des vierten *Rak'ah* dann eine *Sadschdah as-Sahw* (Niederwerfung zur Wiedergutmachung) durchführen, wenn er nach den Grußformeln nicht gesprochen oder seine Brust von der *Qibla* (Kaaba) abgewandt hat, oder etwas anderes gemacht hat, das gegen die Regeln des rituellen Gebets verstößt. Ansonsten muss er dieses rituelle Gebet erneut verrichten. Wenn dieser Fehler, im ersten Sitzen die Grußformeln aufzusagen, nicht auf ein Irrtum beruht, sondern auf mangelndes Wissen, so muss dieses rituelle Gebet erneut verrichtet werden. Zum Beispiel, wenn jemand im Glauben, ein Reisender zu sein, sein rituelles Gebet mit vier *Rak'ah* als zwei *Rak'ah* verrichtet, dann muss dieses rituelle Gebet als vier *Rak'ah* erneut verrichtet werden (Ibn 'Abidin, Reddül-muhtâr, II, 559).

329. **Wie muss jemand handeln, der aufsteht, ohne das letzte Sitzen (*Qada-i Ahirah*) des rituellen Gebets durchzuführen?**

Wenn der Betende aus Vergesslichkeit aufsteht, ohne das letzte Sitzen (*Qada-i Ahirah*) durchzuführen, so kann er sich wieder in die Sitzposition zurückbegeben, wenn er noch nicht die *Sadschdah* (Niederwerfung) (des neu begonnenen *Rak'ah*) durchgeführt hat; nach dem Verlesen des *Tahiyyat*-Gebets vervollständigt er sein rituelles Gebet mit einer *Sadschdah as-Sahw* (Niederwerfung zur Wiedergutmachung). Wenn er die *Sadschdah* des neu begonnenen *Rak'ah* (Gebetseinheit) verrichtet hat, so ist es nach Imam Abu Hanifa (*r.a.*) und Imam Abu Yusuf (*r.a.*) nicht mehr möglich, dieses rituelle Gebet als ein *Fardh*- (Pflicht) Gebet abzuschließen. Wenn das ein rituelles Gebet mit zwei oder vier *Rak'ah* war, so verrichtet er noch eine weitere *Rak'ah* dazu und beendet es auf eine gerade Zahl. Dieses rituelle Gebet wird dann zu einem freiwilligen rituellen Gebet (*Nafila*). Anschließend muss er das *Fardh*-Gebet erneut verrichten.

Der Grund, warum im rituellen Gebet einem fälschlich begonnenen *Rak'ah*, dessen *Saschdah* schon verrichtet wurde, noch eine zusätzliche *Rak'ah* hinzugefügt wird, ist deshalb, weil alle freiwilligen rituellen Gebete (*Nafila*) in gerade Zahl legitimiert sind (Ibn Nüceym, el-Bahr, II, 112).

Wenn das gerade verrichtete rituelle Gebet, der *Fardh*-Teil des Abendgebets ist, und er die *Sadschdah* des neu begonnenen *Rak'ah* noch nicht verrichtet hat, so geht er wie oben beschrieben in die Sitzposition zurück und vervollständigt sein rituelles Gebet mit einer *Sadschdah as-Sahw* (Niederwerfung zur Wiedergutmachung). Wenn er aber

die *Sadschdah* des neu begonnenen *Rak´ah* schon verrichtet hat, so wäre das rituelle Gebet als vier *Rak´ah* verrichtet worden. Da dieses zu einem freiwilligen rituellen Gebet umgewandelt wurde, muss er den *Fardh* des Abendgebets erneut verrichten.

330. Erfordert es eine *Sadschdah as-Sahw* (Niederwerfung zur Wiedergutmachung), wenn im ersten Sitzen (*Qada-i Ula*) der *Fardh*-Gebete nach *Tahiyat*, „*Allahumma salli ala Muhammed*“ gesagt wurde?

Es ist *wadschib* (verbindlich), im rituellen Gebet eine *Sadschdah as-Sahw* (Niederwerfung zur Wiedergutmachung) zu machen, um Fehler wiedergutzumachen wie, wenn aus Vergesslichkeit ein *Fardh*-Element verzögert oder wiederholt wurde, oder ein *Wadschib*- (verbindliches) Element des rituellen Gebets ausgelassen oder verzögert wurde. Wenn ein Betender im ersten Sitzen des rituellen Gebets (*Qada-i Ula*) nach *Tahiyat* „*Allahumma salli ala Muhammad*“ gesagt hat, obwohl er aufstehen müsste, so muss er nach Imam Azam (r.a.) das rituelle Gebet mit einer *Sadschdah as-Sahw* vervollständigen, weil er so das *Fardh*-Element „*Qiyam*“ (das Stehen) verzögert hat. Nach Abu Yusuf (r.a.) und Imam Muhammad (r.a.) ist keine *Sachdah as-Sahw* notwendig (Kāsānī, *Bedāi*, I, 164).

331. Wie muss der Imam handeln, wenn er in den ersten beiden *Rak´ah* (Gebetsabschnitten) eines *Fardh*-Gebets keine Sura oder Verse nach der *Sura al-Fatiha* rezitiert hat?

Es ist *wadschib* (verbindlich), in den ersten beiden *Rak´ah* (Gebetsabschnitten) des rituellen Gebets, nach der *Sura al-Fatiha* eine weitere Sura oder einige Verse (*Zamm-i Sura*) zu rezitieren. Es ist eine Sünde, einen *Wadschib* absichtlich auszulassen. Diesen aus Vergesslichkeit auszulassen oder zu verzögern ist zwar keine Sünde, aber am Ende des rituellen Gebets muss ein *Sadschdah as-Sahw* (Niederwerfung zur Wiedergutmachung) gemacht werden. Demnach gilt: Wenn ein Imam in den ersten beiden *Rak´ah* eines rituellen *Fardh*- (Pflicht) Gebets mit vier oder drei *Rak´ah*, nach der *Sura al-Fatiha* keine weitere Sura oder einige Verse rezitiert hat, muss er am Ende des rituellen Gebets eine *Sadschdah as-Sahw* machen, egal ob er diese Sura oder Verse nach der *Sura al-Fatiha* der dritten und vierten *Rak´ah* nachgeholt hat oder nicht. Denn er hat einen *Wadschib* des rituellen Gebets verzögert oder ausgelassen (Kāsānī, *Bedāi*, I, 166; Merginaī, *el-Hidāye*, II, 70, 71).

332. Ist eine „Sadschdah as-Sahw“ notwendig, wenn in den dritten und vierten Rak´ah (Gebetsabschnitten) eines Fardh-Gebets (nach der Sura al-Fatiha) weitere Verse rezitiert wurden?

Es verstößt gegen die *Sunnah* (Religionspraxis unseres Propheten s.a.w), in den dritten und vierten *Rak´ah* (Gebetsabschnitten) der rituellen *Fardh*- (Pflicht) Gebete nach der *Sura al-Fatiha* eine Sura oder weitere Verse zu rezitieren. Es ist jedoch nicht notwendig, das rituelle Gebet am Ende mit einer *Sadschdah as-Sahw* (Niederwerfung zur Wiedergutmachung) zu vervollständigen, da die *Qiyam*-Position (das Stehen) die Stellung für die Koranrezitation ist, auch wenn durch das versehentliche Rezitieren weiterer Verse die *Fardh*-Bestandteile *Ruku´* (Verbeugung) und *Sadschdah* (Niederwerfung) des rituellen Gebets verzögert wurden (İbn Nüceym, el-Bahr, II, 102).

333. Wie handelt ein Betender, wenn er vergessen hat, die Sadschdah as-Sahw (Niederwerfung zur Wiedergutmachung) zu durchführen?

Wenn jemand vergisst, eine *Sadschdah as-Sahw* (Niederwerfung zur Wiedergutmachung) zu verrichten, obwohl er es müsste, dann entfällt von ihm die Verpflichtung der *Sadschdah as-Sahw*, wenn er nach den Grußformeln lacht, spricht, seine Brust von der *Qibla* (Kaaba) abwendet oder andere das rituelle Gebet ungültig machende Taten vollzieht oder keine Zeit mehr hat, um eine *Sadschdah as-Sahw* zu verrichten. Er muss dieses rituelle Gebet auch nicht wiederholen. Aber wenn er sich an die *Sadschdah as-Sahw* erinnert, bevor er etwas macht, was das rituelle Gebet ungültig macht, so wird er die *Sadschdah as-Sahw* sofort durchführen (Kāsânî, Bedâi´, I, 174).

334. Wie wird das Sadschdah at-Tilawah (Verlesungsniederwerfung) außerhalb des Gebetes und während des Gebetes durchgeführt?

Es ist *wadschib* (verbindlich), dass nach dem Rezitieren oder Hören einen der Niederwerfungsverse (*Sadschdah-Ayah*) aus dem heiligen Koran, eine *Sadschdah at-Tilawah* (Verlesungsniederwerfung) durchzuführen. Wenn jemand, der einen Vers der Niederwerfung rezitiert, sich nicht im rituellen Gebet befindet, so kann er sofort nach dem Rezitieren oder später eine Niederwerfung (*Sadschdah*) machen (Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 254).

Wenn er aber im rituellen Gebet einen Vers der Niederwerfung rezipiert, so wird er nach diesem Vers nicht mehr als drei weitere Verse rezipieren. Wenn er sich in *Ruku'* (Verbeugung) begeben wollte, so wird er beabsichtigen, die *Sadschdah at-Tilawah* zu verrichten und sich vorbeugen. Diese *Ruku'* gilt zugleich auch als sein *Sadschdah at-Tilawah*. Sollte er aber mehr als drei Verse rezipieren wollen, so wird er beabsichtigen, die *Sadschdah at-Tilawah* zu verrichten und direkt in die Niederwerfung gehen und nach nur ein Mal *Sadschdah* sofort wieder aufstehen und mit seiner Rezitation an der abgebrochenen Stelle fortfahren (el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 147).

Auch wenn die *Sadschdah at-Tilawah* kein rituelles Gebet darstellt, werden für die *Sadschdah at-Tilawah* dieselben Bedingungen gefordert, wie für das rituelle Gebet auch; diese sind: *Taharah* (die rituelle Reinheit), sich in Richtung der *Qibla* (Kaaba) zuzuwenden, die Absicht (*Niyyah*) zu bekunden und die vorgeschriebenen Körperteile zu bedecken (*Satr-Awrah*). Allerdings ist die „*Takbir at-Tahrim*“ (die Eröffnung-*Takbir*) nur eine *Sunnah* der *Sadschdah at-Tilawah*.

Jemand, der die *Sadschdah at-Tilawah* durchführen möchte, sagt den *Takbir* (*Allah-u Akbar*) auf, ohne die Hände hochzuheben, geht sofort nieder und durchführt nur ein Mal die Niederwerfung, wobei er drei Mal die Lobpreisung „*Subhana Rabbiya l-a'la*“ sagt. Mit einem erneuten „*Allah-u Akbar*“ steht er von der *Sadschdah*-Position auf. Auf dieser Weise wird *Sadschdah at-Tilawah* durchgeführt. Das heißt, dass die Bedingungen, für die Dauer des *Taschahhud* zu sitzen und die Grußformel aufzusagen, nicht für die *Sadschdah at-Tilawah* gelten.

Wenn jemand, der einen Niederwerfungsvers hört, aber keine Möglichkeit hat, sofort eine *Sadschdah at-Tilawah* zu verrichten, so ist es für ihn *mustahab* (empfohlen) „*Sami'na wa ata'na ghufranaka Rabbana wa ilayka'l-masir*“ zu sagen. Er wird dann die *Sadschdah at-Tilawah*, die er aufschieben musste, später durchführen (Şürünbülâfi, Merâkı'l-felâh, s. 183).

335. Gibt es für das Hören der Koranrezitation vom Fernseher oder Radio auch Belohnung (*Sawab*); ist es erforderlich, nach dem Zuhören eines Niederwerfungsverses eine *Sadschdah at-Tilawah* durchzuführen?

Es ist *Sawab* (bringt Belohnung bei Allah ein), der Rezitation des heiligen Korans vom Fernsehen oder Radio zuzuhören. Wenn dabei ein

Vers der Niederwerfung rezitiert wird, so wird die Durchführung einer *Sadschdah at-Tilawah* (Verlesungsniederwerfung) notwendig.

BESTIMMUNGEN ÜBER DIE BESTATTUNG

336. Wie ist die Bewertung des Totengebets?

Das Totengebet ist „*Fardh al-Kifayah*“ (kollektive Pflicht). An erster Stelle der religiösen Pflichten der Muslime gegenüber ihren verstorbenen Glaubensgeschwistern stehen die Verrichtung des Totengebets und die nötigen Vorbereitungen dafür. Egal, ob nur eine Frau oder nur ein Mann, wenn auch nur eine Person das Totengebet verrichtet, wird diese Pflicht erfüllt. Das Totengebet besteht aus der Lobpreisung Allahs, dem Segnungsbittgebet für unseren Propheten (s.a.w.) und aus dem Bittgebet für den Verstorbenen.

In Bezug auf die Heuchler, die ohne einen triftigen Grund der *Tabuk*-Schlacht ferngeblieben sind, wurde verkündet: „**Und bete nie über einen von ihnen, wenn er stirbt (das Totengebet), und stehe nicht an seinem Grab. Siehe, sie glaubten weder an Allah noch an Seinem Gesandten und starben als Frevler**“ (at-Tawba, 9/84). Dieser Vers deutet darauf hin, dass das Totengebet ein *Fardh* (Pflicht) ist. Außerdem hat der Gesandte Allahs (s.a.w.) über den Tod eines Muslims gesagt: „**Ein Glaubensbruder von euch ist gestorben. Steh auf und verrichtet für ihn das Totengebet**“ (Müslim, Cenâiz, 66).

337. Gibt es eine bestimmte Zeit für die Verrichtung des Totengebets? Kann die Beerdigung eines Verstorbenen verzögert werden?

Es gibt keine bestimmte Zeit, um das Totengebet zu verrichten. Das Totengebet kann zu allen Zeiten des Tages verrichtet werden. Allerdings ist es nicht zulässig, dieses in einer *Karahah*-Zeit (an der kein rituelles Gebet verrichtet werden darf) zu verrichten, wenn es nicht zwingend notwendig ist (Tirmizî, Cenâiz, 41). Es ist geeigneter, das Totengebet zu verrichten und den Leichnam zügig zu beerdigen, ohne den dafür vorbereiteten Verstorbenen warten zu lassen (Tirmizî, Cenâiz, 30). Dennoch kann das Totengebet auf eine bestimmte Zeit aufgeschoben werden, damit mehr Gemeindemitglieder daran teilnehmen können und damit die Angehörigen des Verstorbenen, wie die Ehefrau oder der Ehemann, Familie, Freunde, Nachbarn und Personen, die mit dem Verstorbenen zu Lebzeiten Kontakt hatten, über seinen Tod unterrichtet werden, ihm

gegenüber ihre letzten Pflichten erfüllen und an seiner Beerdigung teilnehmen können.

338. Wie wird das Totengebet verrichtet?

Das Totengebet ist ein rituelles Gebet ohne *Ruku'* (Verbeugung) und *Sadschdah* (Niederwerfung); seine Bedingungen sind das Stehen (*Qiyam*) und die *Takbir* (*Allah-u Akbar*). Das Totengebet beinhaltet einschließlich des *Takbir at-Tahrim* (eröffnende *Takbir*) vier *Takbir*. Die Grußformeln sind *wadschib* (verbindlich). Ihre *Sunnah* (unverbindlichen Bestandteile) hingegen sind: der Dank und die Lobpreisung (*Hamd* und *Thana/Sena*) an Allah, der Gruß und das Segnungsbittgebet (*Salat* und *Salam*) für unseren Propheten (s.a.w.) und Bittgebete sowohl für den Verstorbenen als auch für alle Muslime.

Um das Totengebet zu verrichten werden die Gebetsreihen in Richtung des Leichnams und mit der Ausrichtung zur *Qibla* (Kaaba) aufgestellt und die Absicht (*Niyyah*) bekundet. Der Imam und die Gemeinde sagen den *Takbir* auf und verschränken ihre Arme/Hände. Das Bittgebet „*Subhanaka*“ wird mit dem Zusatz „*wa dschalla thanauk*“ aufgesagt. Danach wird, ohne die Hände hochzuheben, *Takbir* ausgerufen und die Segnungsbittgebete „*Salli*“ und „*Barik*“ aufgesagt. Anschließend wird, ohne die Hände hochzuheben, erneut *Takbir* ausgerufen. Jene, die das Totengebet kennen, sagen das Bittgebet für den Toten auf (Tirmidhi, Cenaiz, 39). Jene, die es nicht kennen, sagen mit der Absicht, ein Bittgebet aufzusagen, die *Sura al-Fatiha* oder ein anderes Bittgebet auf (Tirmizî, Cenâiz, 39). Nach dem vierten *Takbir* wird die Grußformel nach rechts und nach links aufgesagt. Somit wäre das rituelle Totengebet vervollständigt.

Beim Totengebet werden ebenfalls die Bedingungen der *Taharah* (rituelle Reinheit), der Zuwendung zur *Qibla*, und *Satr- i Awrah* (das Bedecken der befohlenen Stellen des Körpers) und die Absichtsbekundung (*Niyyah*) vorausgesetzt.

Der Verstorbene, für den das Totengebet verrichtet werden soll, muss ein Muslim sein, er muss gewaschen und in einem Leichentuch gewickelt worden sein und sein Leichnam sollte beim Totengebet vor der Gemeinde bereitstehen. Nach den Hanafi- und Maliki-Rechtsschulen muss zudem der ganze Körper oder mehr als die Hälfte des Körpers oder mit dem Kopf zusammen mehr als die Hälfte des Körpers der Leiche vorhanden sein.

Nach der Schafi-Rechtsschule wird für den Verstorbenen das Totengebet verrichtet, wenn auch nur ein Körperteil von ihm vorhanden ist. Denn auch die Gefährten (*Ashab*) des Gesandten Allahs (s.a.w.) haben das Totengebet für einen verstorbenen Gefährten verrichtet, von dem nur eine Hand vorhanden war (Şirbîni, Muğni'l-muhtâc, I, 518).

Ein lebendig geborenes und anschließend gestorbenes Kind wird gewaschen und das Totengebet für ihn verrichten (el-Fetâva'l-Hindiye, I, 174).

339. Wie sollte gehandelt werden, wenn die *Takbir* im Totengebet zu viel oder zu wenig aufgesagt wurden?

Das Totengebet ist ein rituelles Gebet ohne *Ruku'* (Verbeugung) und *Sadschdah* (Niederwerfung); seine Bedingungen sind (*Qiyam*) das Stehen und die *Takbir* (*Allah-u Akbar*). Das Totengebet, beinhaltet einschließlich des *Takbir at-Tahrim* (Eröffnungs-*Takbir*), vier *Takbir*. Die Grußformeln sind *wadschib* (verbindlich). Seine *Sunnah* (unverbindliche Bestandteile) hingegen sind: der Dank und die Lobpreisung (*Hamd* und *Thana/Sena*) an Allah, der Gruß und das Segnungsbittgebet (*Salat* und *Salam*) für unseren Propheten (s.a.w.) und Bittgebete sowohl für den Verstorbenen als auch für alle Muslime.

Wenn der Imam mehr als vier *Takbir* aufsagt, wird ihm die Gemeinde nicht folgen. Um die Grußformeln mit dem Imam zusammen aufsagen zu können (um das Totengebet mit dem Imam zusammen beenden zu können), wartet die Gemeinde, bis der Imam die Grußformeln aufsagt. Da aber das rituelle Totengebet des Imams ungültig wird, wenn er die *Takbir* aus Vergesslichkeit weniger aufsagt und zudem die Grußformeln ausspricht, wird auch das rituelle Totengebet der Gemeinde ungültig, auch wenn sie für sich die vierte *Takbir* aufsagen würde. In diesem Fall muss das Totengebet erneut verrichtet werden.

Wenn es sich nach der Beerdigung des Leichnams herausstellen sollte, dass das Totengebet mit fehlender *Takbir* verrichtet wurde, so wird das Totengebet am Grab des Verstorbenen erneut verrichtet, wenn seitdem nicht lange Zeit vergangen ist (Kâsânî, Bedâi, I, 313-315).

340. Kann für mehrere Verstorbene ein einziges Totengebet verrichtet werden?

Wenn mehr als ein Leichnam für das Totengebet vorbereitet wurden, reicht es aus, wenn für alle zusammen ein Totengebet verrichtet wird,

obwohl es angemessener wäre, für jeden das Totengebet einzeln zu verrichten (Serahsî, el-Mebsût, II, 65; Mehmed Zihni, Ni'met-i İslam, s. 591).

341. Kann für einen Verstorbenen mehr als ein Totengebet verrichtet werden?

Wenn das Totengebet ein Mal verrichtet wurde, wäre damit der *Fardh* (die Pflicht) erfüllt.

Deshalb ist es nicht nötig, dieses mehr als nur ein Mal zu verrichten. Allerdings können jene, die nicht am Totengebet teilnehmen konnten, später einzeln oder mit einer anderen Gemeinde es erneut verrichten. Denn auch unser Prophet (s.a.w.) hat für *Umm Sa'd* später allein das Totengebet verrichtet, weil er bei ihrem Totengebet nicht dabei gewesen war (Tirmizî, Cenâiz, 47).

342. Ist es möglich, das Totengebet in Abwesenheit des Leichnams zu verrichten?

Prinzipiell muss der Leichnam anwesend sein, um für ihn das Totengebet verrichten zu können. Dennoch kann das Totengebet auch für einen Leichnam verrichtet werden, der nicht anwesend ist. Denn als der Gesandte Allahs (s.a.w.) den Tod des abessinischen Königs *Nadschaschi* bekannt gab, stellte er sich vor seine Gefährten (*Ashab*) auf, um das Totengebet für ihn zu verrichten, wobei sein *Ashab* hinter ihm die Gebetsgemeinde bildete (Buhârî, Cenâiz, 55; Müslim, Cenâiz, 63). *Dschabir b. Abdullah (r.a.)*, der dabei anwesend war, überlieferte: „Der Gesandte Allahs (s.a.w.) hat das Totengebet für *Nadschaschi* (in seiner Abwesenheit) verrichtet. Ich war in der zweiten oder dritten Gebetsreihe“ (Buhârî, Cenâiz, 54). Es ist auch bekannt, dass der Gesandte Allahs (s.a.w.) für die Märtyrer der *Uhud*-Schlacht (Bukhari, Cenâiz, 73) und für jene, die ohne sein Wissen berdigt wurden, das rituelle Totengebet in deren Abwesenheit verrichtet hat (Buhârî, Cenâiz, 56).

343. Kann das Totengebet mit Schuhen verrichtet werden?

Sowie bei allen rituellen Gebeten auch, ist es bei einem Totengebet erforderlich, Unreinheiten zu beseitigen (*Taharah von Nadschasah*), die das rituelle Gebet ungültig machen können.

Demnach spricht religiös gesehen nichts dagegen, dass jemand das Totengebet mit Schuhen verrichtet, wenn an seinen Schuhen kein Schmutz haftet.

Der Gesandte Allahs (s.a.w.) hatte sich gerade mit angezogenen Schuhen für ein Totengebet aufgestellt, als Erzengel Gabriel (a.s.) ihn darauf aufmerksam machte, dass er Schmutz an seinen Schuhen hatte, daraufhin hat er sie ausgezogen (Ebû Dâvûd, Salât, 91).

344. **Wie sollte die Ordnung der Gebetsreihe der Frauen sein, die am Totengebet teilnehmen?**

Wenn es keine Notwendigkeit gibt, ist es nicht angemessen, dass Frauen sich mit den Männern zusammen in einer Gebetsreihe aufstellen. Aus dieser Sicht müssen Frauen, wann immer sie mit den Männern zusammen das rituelle Gebet verrichten wollen, sich stets hinter den Männern aufstellen. Denn unser Prophet (s.a.w.) hat in die vorderen Gebetsreihen die Männer, hinter ihnen die männlichen Kinder und hinter denen die Frauen angeordnet (Müslim, Mesâcid, 266). Dies ist das Verfahren, das mit der *Sunnah* (Religionspraxis unseres Propheten (s.a.w.)) konform ist. Dennoch gilt: Wenn Frauen das rituelle Totengebet zwischen den Männern verrichten, hat dieses Verrichten keinen Einfluss auf seine Gültigkeit. Denn das Totengebet gilt nicht als ein vollwertiges rituelles Gebet mit *Ruku'* (Verbeugung) und *Sadschdah* (Niederwerfung). Dennoch ist es *makruh* (missbilligt), dass Frauen, so ein Verhalten an den Tag legen.

345. **Kann das Totengebet in der Moschee verrichtet werden?**

Wenn es keine Notwendigkeit gibt, wird das Totengebet außerhalb der Moschee verrichtet. Jedoch kann es unter bestimmten Umständen wie bei Regen, Schlamm oder Kälte in der Moschee verrichtet werden (el-Fetâva'l-Hindiye, I, 181). Nach der Schafi-Rechtsschule ist es *mustahab* (empfohlen), das Totengebet in der Moschee zu verrichten, wenn keine Bedenken wegen der Verschmutzung der Moschee vorliegen (Nevevi, el-Mecmû', V, 213).

Als *Sa'd b. Abu Wakkas* (r.a.) starb, wollte *Aischa* (r.a.) dass sein Leichnam in den *Masdschid* (Gebetsraum) gebracht wird, damit sie sich auch am Totengebet beteiligen konnte. Jedoch nahmen die *Sahaba* (Gefährten) ihren Wunsch nicht gut auf. Daraufhin hat *Aischa* (r.a.) gesagt: „*Wie schnell die Menschen doch vergessen haben, dass der Gesandte Allahs (s.a.w.) das Totengebet für Suhayl b. Bayda im Masdschid verrichtet hat*“ (Müslim, Cenâiz, 101).

346. Kann das Totengebet mit *Tayammum* (ritueller Trockenreinigung) verrichtet werden?

Das Totengebet ist bezüglich seiner Bedingungen genauso wie die anderen rituellen Gebete. In diesem Gebet müssen die Bedingungen, wie *Taharah* (rituelle Reinigung), sich der *Qibla*-Richtung (Kaaba) zu zuwenden, *Satr-i Awrah* (sich zu bedecken) und die Absichtsbekundung (*Niyyah*) eingehalten werden. Es ist nicht zulässig, das Totengebet ohne gültige rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) zu verrichten. Wenn aber eine Person das Totengebet verpassen könnte, während sie sich mit der Gebetswaschung beschäftigt, so kann sie das Totengebet mit *Tayammum* (rituelle Trockenreinigung) verrichten (Mevsilî, el-Ihtiyâr, I, 86).

347. Kann für einen Selbstmörder das Totengebet verrichtet werden?

Das Leben ist dem Menschen von Allah anvertraut. So wie es eine große Sünde ist, das Leben eines Menschen zu beenden, so ist es auch eine große Sünde, das eigene Leben zu beenden. In vielen *Ahadithen* (überlieferte Verkündungen) hat unser Prophet (s.a.w.) mitgeteilt, welche eine große Sünde Selbstmord ist und welche Strafe einen Selbstmörder erwartet.

In einem *Hadith* verkündete er: „**Wer sich von einem Berg hinunterstürzt und so Selbstmord begeht, wird er sich im ewigen Feuer der Hölle immerwährend in einen Abgrund fallen lassen. Wer Gift einnimmt und Selbstmord begeht, wird im ewigen Feuer der Hölle immerwährend dieses Gift einnehmen. Wer sich mit einem Schneidewerkzeug umbringt, der wird im ewigen Feuer der Hölle sich immerwährend dieses Werkzeug in den Bauch rammen und sich aufschlitzen**“ (Buhârî, Tîp, 56). In diesem *Hadith* wird auf eine anschauliche Weise beschrieben, dass die ewige und strenge Bestrafung der Selbstmörder im Jenseits, ein Resultat der eigenen Tat ist.

Islamische Gelehrte äußerten, dass die erwähnte „ewige Strafe“ im *Hadith*, denjenigen angedroht wird, die ihr eigenes Leben genommen haben, im Glauben, dass Selbstmord *halal* (rechtmäßig) sei, oder dieser Ausdruck eine metaphorische Aussage für „eine langwierige Strafe“ ist (Ayni ‘Umde, XXI, 292).

Es ist eindeutig, dass ein Selbstmord - der die Bedeutung innehat, das Leben, das dem Menschen von Allah, Dem Erhabenen, als etwas Anvertrautes (*Amanah*) verliehen wurde, auf eine Weise zu beenden, die Allah

nicht billigt - nicht mit einem gesunden Menschenverstand durchgeführt werden kann. Nur unter der Annahme, dass der Selbstmord unter Wahn begangen wurde, wird Allah um seine Vergebung gebeten.

Denn die islamischen Gelehrten nahmen den *Hadith*: „*Verrichtet das Totengebet für jeden, der ‚La ilaha illallah‘ gesagt hat*“ (Taberânî, el-Mu‘cemü'l-kebir, XII, 447), generell als Grundlage und erklärten, dass für jeden, der die *Schahadah* (Glaubensbekenntnis) aufgesagt hat, das Totengebet verrichtet wird (İbn Kudâme, el-Muğni, III, 508; Nevevî, el-Mecmû', V, 211; İbn Rüşd, Bidâye, I, 239).

SONSTIGE ANGELEGENHEITEN BEZÜGLICH DES BEGRÄBNISSES UND DES GRABES

348. Wie ist die Beurteilung über den Ausruf des „Sala“ (Segnungsbittgebet/Salawat) für eine Bestattung?

In den Quellen gibt es zwar keine Information, dass zuzeiten unseres Propheten (s.a.w.) *Sala* (Segnungsbittgebet/Salawat) ausgerufen wurde, dennoch ist es *Sunnah* (Religionspraxis unseres Propheten (s.a.w.)), auf unterschiedliche Weise einen Todesfall bekannt zu geben. Denn es wird berichtet, dass der Gesandte Allahs (s.a.w.) den Tod von *Nadschaschi* seinen Gefährten mitgeteilt hat (Buhari, Cenaiz, 4), und wegen einer Beerdigung, über die er nicht rechtzeitig informiert wurde, geklagt und gefragt hat: „*Warum habt ihr mich nicht informiert?*“ (Buhari, Cenaiz, 5, 56). Ohne die Annahme zu vertreten, dass es ein *Fardh* (Pflicht) oder *Wadschib* (verbindlich) ist, spricht nichts dagegen, *Sala* auszurufen, um einen Todesfall bekannt zu geben.

349. Wie ist die Beurteilung über die Leichenwaschung? Muss ein Leichnam, der ohne eine Waschung beerdigt wurde, ausgegraben und gewaschen werden?

Es ist ein *Fardh al-Kifayyah* (Pflicht der Gemeinschaft) für den Leichnam eines Muslims das rituelle Totengebet zu verrichten, nach dem er gewaschen und in ein Leichentuch gewickelt wurde (Kâsânî, Bedâi', I, 300, 306 318; Mevsilî, el-Ihtiyâr, I, 303, 310). Wenn diese Pflicht von einigen Muslimen erfüllt wird, so werden alle anderen von dieser Verpflichtung befreit. Ein Leichnam, der aus irgendwelchen Gründen, ohne eine Waschung beerdigt wurde, wird nach der Beerdigung nicht mehr für eine nachträgliche Waschung ausgegraben (İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, III, 145).

350. **Wie wird ein Leichnam in das Leichentuch eingewickelt? Kann der Leichnam ohne ein Leichentuch mit seiner Bekleidung bestattet werden?**

„*Takfin*“, das Einhüllen in ein Leichentuch bedeutet, dass die Leiche nach dem Waschen in vorbereitete, geeignete Tücher eingewickelt wird. Das Einwickeln eines Leichnams ist für Muslime eine *Fardh al-Kifayyah* (Gemeinschaftspflicht). Das Einwickeln der Leiche ist für die hinterbliebenen Muslime, neben dem Totengebet, eine der letzten zwei Pflichten, die sie zu erfüllen haben. Denn der Gesandte Allahs (s.a.w.) befiehlt: **„Wenn einer von euch die Vorbereitung und *Takfin* seines (verstorbenen) Glaubensbruders übernimmt, dann soll er es auf die schönste Weise erfüllen“** (Muslim, Cenaiz, 49; Ibn Mace, Cenaiz, 12).

Das Leichentuch für Männer besteht aus drei Teilen: „*Kamis*“, „*Izar*“ und „*Lifafa*“; für Frauen besteht es aus weiteren zwei Teilen, das „Kopftuch“ und das „Brusttuch“; insgesamt aus fünf Teilen.

Wenn nicht genug Stoff als Leichentuch vorhanden ist, so wird für Männer das Einwickeln in Leichentücher auf zwei Teile - *Izar* und *Lifafa*, für Frauen auf drei Teile - *Izar*, *Lifafa* und Kopftuch, reduziert. Wenn auch diese Menge Stoff als Leichentuch nicht aufzufinden ist, so kann das Leichentuch durch eine den ganzen Körper bedeckende Decke ersetzt werden (Muslim, Cenaiz, 44). In diesem Fall bestünde zwischen dem *Takfin* eines Mannes und einer Frau kein Unterschied.

Die zwei Bestandteile eines Leichentuchs: Das *Kamis* bedeckt den Leichnam vom Nacken bis zu den Füßen, und *Izar* bedeckt ihn vom Kopf bis zu den Füßen. *Lifafa* ist hingegen das äußere Tuch, in das der Leichnam abschließend eingewickelt wird. Dieses ist etwas länger als die anderen, damit es am Kopf- und Fußende zugeschnürt werden kann.

Es ist vorzüglicher (*Fadhila*), dass das Leichentuch aus weißer Baumwolle besteht. Unser Prophet (s.a.w.) befiehlt: **„Wickelt eure Toten in ein weißes Leichentuch“** (Ibn Mâce, Cenâiz, 12).

Nach der islamischen Religion können die Verstorbenen nicht in ihrer Kleidung, ohne in ein Leichentuch gewickelt worden zu sein, beerdigt werden. Allerdings sind Märtyrer, die auf dem Pfade Allahs gefallen sind, von dieser Vorschrift ausgenommen. Diejenigen, die sowohl in jenem als auch weltlichem Sinne als Märtyrer gelten, werden nicht in ein Leichentuch gewickelt, sondern nach Verrichtung ihres Totengebets in ihren blutbefleckten Kleidern beerdigt, denn ihre Leichentücher sind ihre Kleider, die sie tragen.

351. Kann in Anwesenheit eines Leichnams der heilige Koran rezitiert werden?

Nach der Hanafi-Rechtsschule ist es *makruh* (missbilligt), in einem Raum den heiligen Koran zu rezitieren, in dem sich eine Leiche befindet, wenn sie noch nicht gewaschen worden ist. Es spricht nichts dagegen, ihn an einem anderen Ort zu rezitieren. Wenn der Leichnam gewaschen worden ist, kann auch in seiner Anwesenheit der heilige Koran rezitiert werden (el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 173; Ibn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, III, 83-84). Nach der Schafi-Rechtsschule ist es *makruh*, den heiligen Koran vor der Beerdigung zu rezitieren (Remlî, Nihâyetü'l-muhtâc, II, 438).

352. Ist es zulässig, einem Leichnam das Gesicht aufzudecken und in sein Gesicht zu blicken, nach dem er schon gewaschen und in das Leichentuch gewickelt wurde?

Es ist zulässig, nach dem er schon gewaschen und in das Leichentuch gewickelt worden ist, einem Leichnam das Gesicht aufzudecken, damit seine Familie und Freunde ein letztes Mal sein Gesicht sehen oder ihn küssen. Es ist bekannt, dass unser Prophet (s.a.w.) bei *Uthman b. Maz'un* (r.a.) und seinem Sohn *Ibrahim*, nach dem sie starben, das auch so gemacht hat (Ebû Dâvûd, Cenâiz, 40). Auch, dass *Abu Bakr* (r.a.), nach dem Ableben unseres Propheten (s.a.w.), das Tuch von seinem Gesicht entfernte, sich über ihn beugte, ihn respektvoll zwischen seinen Augenbrauen küsste und anfang zu weinen, wird in den *Hadith*-Quellen überliefert.

Es ist zulässig, dass ihre *Mahram*-Männer (männliche Verwandte ersten Grades) und andere Frauen einer weiblichen Leiche ins Gesicht sehen; allerdings ist es *makruh* (missbilligt), dass fremde Männer ihr Gesicht sehen, wenn es dafür keine triftigen Gründe gibt. Es spricht nichts dagegen, dass Frauen das Gesicht eines verstorbenen Mannes erblicken (Kâsânî, Bedâi', I, 304-305; Şirbinî, Muğni'l-muhtâc, I, 531-532).

353. Kann ein Leichnam überführt und an einem anderen Ort als am Sterbeort beerdigt werden?

Es ist *mustahab* (empfohlen), dass der Verstorbene auf dem Friedhof seines Sterbeortes beerdigt wird. Obwohl es Ausnahmen gibt, wurden die *Sahaba* (Gefährten unseres Propheten (s.a.w.)) grundsätzlich an den Orten begraben, an denen sie auch verstarben. Es gibt aber religiös gesehen keine Einwände, den Leichnam in eine andere Stadt oder in ein

anderes Land zu überführen und ihn dort zu beerdigen, wenn es keine Bedenken bezüglich seiner Verwesung gibt. Denn es wird überliefert, dass die Leichname von *Sa'd Abu Wakkas* und *Said b. Zayd (r.a.)*, die an einem Ort namens „*Akik*“ außerhalb von Medina verstarben, in Medina beerdigt wurden (Muvatta, Cenâiz, 31; Aliyyü'l-kârî, Fethu bâbi'l-'inâyê, I, 457).

354. Ist es möglich, mehr als ein Leichnam in einem Grab zu bestatten?

Unter normalen Umständen wird nur eine Leiche in einem Grab beerdigt. Bei Notwendigkeit kann in einem Grab mehr als eine Leiche beerdigt werden. Denn unser Prophet (s.a.w.) hat auch für die in *Uhud* gefallenen Märtyrer diese Vorgehensweise durchgeführt. Aber in so einem Fall sollten die Leichen mit Erde oder Ähnlichem dazwischen getrennt werden (Ibn Maze, Al-Muhit, II, 193).

Es ist nicht zulässig, ein Grab ohne eine Notwendigkeit zu öffnen und eine weitere Leiche hineinzulegen, wenn vorher der zuerst beerdigte Leichnam nicht vollständig verwest und zu Staub zerfallen ist. Erst nachdem der erste Leichnam völlig zerfallen ist, kann ein weiterer Leichnam im selben Grab bestattet werden (Ibn Kudâme, el-Muğni, III, 443-444; Mevsilî, el-Ihtiyâr, I, 320; Nevevî, Ravda, I, 658; Mehmed Zihni, Ni'met-i İslam, s. 602).

Wie lange ein Körper braucht, um zu zerfallen, hängt von der Beschaffenheit des Bodens und dem Klima der Region ab. Wenn die Annahme groß ist, dass der bereits im Grab liegende Leichnam zerfallen ist, kann im selben Grab ein weiterer Leichnam beerdigt werden. Wenn in dieser Annahme ein Grab geöffnet wird und es sich herausstellt, dass noch einige Knochen noch nicht zerfallen sind, kann dennoch ein weiterer Leichnam darin beerdigt werden, mit der Voraussetzung, dass diese Knochen beiseite geräumt und mit Erde abgegrenzt werden.

355. Ist es aus religiöser Sicht angebracht, ein mehrstöckiges Grab zu errichten?

Aufgrund knapper Begräbnisplätze und aus wirtschaftlicher Notwendigkeit spricht religiös gesehen nichts dagegen, mehrstöckige Gräber zu errichten und in diese die Verstorbenen zu beerdigen, wenn diese mit Betonabdeckungen und zu dem mit Erdschichten voneinander getrennt werden.

356. Kann ein Leichnam exhumiert und an einen anderen Ort überführt werden?

Es ist aus Sicht unserer Religion nicht erlaubt, eine Leiche auszugraben, um sie auf einem anderen Friedhof zu beerdigen, wenn dafür keine triftigen Gründe vorliegen wie, dass eine Straße über die Grabstelle führen soll, dass die Grabstelle überflutet wurde, oder dass das Grundstück einer Person gehört, die Bestattungen auf ihrem Grundstück nicht erlaubt usw. (İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, III,146; Şürünbülâli, Merâkî'l-felâh, s. 223; Mehmed Zihni, Ni'met-i İslam, s.603).

Anliegen wie, dem letzten Willen des Verstorbenen zu entsprechen, dass das Grab von Verwandten des Verstorbenen schwer zu besuchen ist oder eine mangelnde Verkehrsanbindung, sind keine triftigen Gründe für die Umbettung eines Grabes.

357. Wird nachträglich gehandelt, wenn nach einer Bestattung festgestellt wird, dass der Leichnam nicht in der *Qibla*-Richtung bestattet wurde?

Es ist *Sunnah* (Religionspraxis unseres Propheten (s.a.w.)), einen Verstorbenen auf seine rechte Seite mit dem Gesicht in Richtung der *Qibla* (Kaaba) zu legen. Aber sollte er aus Versehen in einer anderen Richtung als der *Qibla* beerdigt worden sein, so wird der Leichnam so gelassen, wie er ist. Denn es ist nicht zulässig, ein Grab, ohne einen triftigen Grund zu öffnen (İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, III, 146).

358. Gibt es Bestattungsverfahren für amputierte Körperteile wie Beine oder Arme?

Ein Arm oder ein Fuß einer Person, der aus irgendeinem Grund amputiert oder abgetrennt wurde, wird in ein sauberes Stück Stoff gewickelt und auf einem Friedhof oder an einem geeigneten Ort, ohne das Gebet zu verrichten, begraben (Tahtâvî, Hâşiye, s. 575).

359. Kann ein Nichtmuslim auf einem muslimischen Friedhof oder ein Muslim auf einem nichtmuslimischen Friedhof beigesetzt werden?

Es ist ein übliches Verfahren, einen Verstorbenen auf dem Friedhof seiner eigenen Religion zu beerdigen. Das ruht daher, weil jede Religion ihre eigenen Rituale und Vorgehensweisen bei der Bestattung hat. Um die in der islamischen Tradition vorhandenen Ausführungen zu bewahren, wie das Waschen eines Leichnams, das Einwickeln in ein

Leichentuch, das Begräbnis des Toten, der Besuch der Grabstätten, für die Toten zu beten und auch um die religiöse Kultur in diesem Bereich zu bewahren, ist es wichtig, die Gräber der Muslime von den Gräbern anderer Religionsangehörige in örtlich getrennten Bereichen zu halten. So handelten Muslime schon immer sensibel bezüglich dieses Themas und haben darauf geachtet, dass muslimische Gräber nicht mit denen, der anderen Religionsangehörigen vermischt werden.

Wenn jedoch ein Nichtmuslim gestorben ist, der in einer muslimischen Gesellschaft gelebt hat, und an seinem Sterbeort kein Friedhof seiner zugehörigen Religion gibt, es auch nicht möglich ist, ihn an einen anderen Ort zu überführen, so wird sein Leichnam auf einem muslimischen Friedhof in einem geeigneten Bereich beerdigt. Genauso können auch verstorbene Muslime, die in einer nichtmuslimischen Gesellschaft gelebt haben, wo es keinen muslimischen Friedhof gibt, auf einem nichtmuslimischen Friedhof in einem abgetrennten, dem dafür geeigneten Bereich beerdigt werden (el-Fetâva, l-Hindiyya, I, 175). Dennoch sollten Muslime, die in einem Land als eine Minderheit leben, sich in ihrem Aufenthaltsland um eine Zuteilung eines muslimischen Friedhofs bemühen.

360. Was ist die Beurteilung über die „Tazkiah“ (Entlastung) eines Verstorbenen?

Das Bezeugen der Muslime, dass der Verstorbene ein guter Mensch gewesen war, nennt man „Tazkiah“. Jeder Muslim sollte ein Leben bestreben, das zu einer guten Bezeugung führt. Es wird erhofft, dass der Verstorbene von einer positiven Bezeugung seiner Bekannten profitiert, auch wenn dies nicht in jeder Hinsicht zutreffen sollte.

Unser Prophet (s.a.w.) verkündete: **„Wenn ein Muslim stirbt und die Bewohner seiner nächsten vier Nachbarhäuser über ihn bezeugen: ‚Wir wissen nichts als Gutes über diesen Mann‘, dann wird Allah Ta’ala sagen: ‚Gläubige! Ich habe eure Kenntnis und euer Zeugnis über diesen Toten akzeptiert und Ich werde ihm seine Fehler vergeben, die ihr nicht kennt“** (Ahmedb.Hanbel, el-Müsned, XXI, 174).

Für die Tazkiah (Entlastung) eines Verstorbenen ist es angebracht, dass jene, die ihn als einen guten Menschen kannten, auf die vor oder nach dem Totengebet gestellte Frage: „Wie kanntet ihr diese Person?“, mit: „Wir kannten ihn als einen guten Menschen“, antworten. Jene, die ihn nicht als einen guten Menschen kannten, besser schweigen und

jene, die ihn gar nicht kannten mit: „Möge Allah mit ihm gnädig sein“, antworten. Denn unser Prophet (s.a.w.) befiehlt: „**Erwähnt eure Verstorbenen mit ihren guten Taten, redet nicht über ihre schlechten Taten**“ (Ebu Davud, Edeb, 49; Tirmizî, Cenâiz, 34).

361. Was ist „Telkin“ (instruieren, anweisen), wie wird es durchgeführt und wie ist die religiöse Beurteilung darüber?

„Telkin“ ist zum einen das Erinnern eine im Sterben liegende Person an den Satz des Tawhids (*La ilaha illallah*) und zum anderen das Erinnern des Verstorbenen, wenn er beerdigt wurde (an seinem Grab durch einen Hinterbliebenen), an die Glaubensgrundsätze.

Unser Prophet (s.a.w.) befiehlt: „**Erinnert die im Sterben-Liegenden daran (instruiert sie), La ilaha illalah' zu sagen**“ (Müslim, Cenâiz, 1, 2).

Es ist *mustahab* (empfohlen), eine Person im Sterbebett auf ihre rechte Seite, mit dem Gesicht zur *Qibla* (Kaaba) zu lagern. Eine Person, die noch über ihre geistigen Fähigkeiten verfügt und sprechen kann, wird an den „Satz des Tawhids“ erinnert (*Telkin*). Der Grund für *Telkin* ist es, dem Kranken dabei behilflich zu sein, sich vor seinem Tod an den Glauben im Monotheismus (*Tawhid*) zu erinnern. Beim *Telkin* sollte es dabei belassen werden, lediglich nur den „Satz des Tawhids“ oder das Glaubensbekenntnis (*Schahadah*) auszusprechen, wobei der Kranke nicht zum Sprechen gedrängt werden sollte. Auch empfiehlt unser Prophet (s.a.w.) den Sterbenden die *Sura Yasin* vorzuzitieren (Ebû Davud, Cenâiz, 24).

Obwohl einige Gelehrte der Meinung sind, dass es unzulässig ist, dass eine am Grab zurückbleibende Person – nach dem die Trauergäste nach der Beerdigung die Grabstelle verlassen haben – mit erhobener Stimme den Verstorbenen ansprechend, ihn an die Glaubensgrundsätze erinnert (*Telkin*); so sind einige Gelehrte wiederum der Meinung, dass diese Vorgehensweise am Grab einer Person, die als *Mukallaf* (mit religiöser Praxis verpflichtet) gestorben ist, angemessen ist (İbnü'l-Hümâm, Feth, II, 105; el-Fetâvâ'l- Hindiyye, I, 173).

362. Kann ein Verstorbener Kenntnisse über die Zustände der lebenden Personen bekommen?

Unser Prophet (s.a.w.) hat in der Schlacht zu *Badr* den polytheistischen Toten zugerufen und zu ihnen gesprochen und er hat berichtet, dass diese ihn gehört haben (Buhârî, Cenâiz, 86; Müslim, Cenâiz, 9). Es ist auch belegt, dass er den Friedhofsbesuchern riet, die dort beerdigten

Verstorbenen zu grüßen, und dass auch er selbst beim Besuch des *Baqi-Friedhofs* die dort Begrabenen grüßte. Es wird auch überliefert, dass unser Prophet (s.a.w.) mitteilte, dass die Taten, der noch Lebenden, ihren toten Verwandten und Bekannten gezeigt werden, und dass diese sich über ihre guten Taten freuen und aufgrund ihrer schlechten Taten traurig werden (Taberânî, el-Mu'cemü'l-kebîr, IV, 129). Einige islamische Gelehrte schlussfolgerten, unter Berücksichtigung dieser *Ahadithe* (überlieferte Verkündungen), dass die Toten über den Zustand der Lebenden in gewissem Maße, so viel wie Allah es erlaubt, informiert werden.

363. Ist es aus religiöser Sicht angebracht, an Beerdigungen von Nichtmuslimen teilzunehmen?

Muslime können nur aus Gründen der Menschlichkeit und Empathie, wie Trost zu spenden, Beileid auszusprechen, an Beerdigungen von Nichtmuslimen teilnehmen. Es ist jedoch nicht zulässig, dass ein, an so einer Beerdigung teilnehmender Muslim, an den Gebeten, Andacht und Glaubensspraxen einer anderen Religion teilnimmt und für den Verstorbenen um Gnade bittet.

Als der Onkel unseres Propheten (s.a.w.), *Abu Talip*, im Sterben lag, hatte unser Prophet (s.a.w.) versucht ihm zum Glauben zu bewegen und forderte ihn auf „*La ilaha illallah*“ zu sagen. Als sein Onkel nicht glauben wollte, sagte er: „*Ich schwöre bei Allah, ich werde Allah um Vergebung für dich bitten, bis es mir verboten wird, für dich um Vergebung zu bitten.*“ Daraufhin wurde der 113. Vers der *Sure Tawba* offenbart, worin es verboten wird, für einen Nichtmuslim um Vergebung zu bitten (Buhârî, Cenâiz, 80).

364. Können Nichtmuslime an der Beerdigung von Muslimen teilnehmen?

Aus islamischer Sicht spricht nichts dagegen, dass Nichtmuslime an der Beerdigung von Muslimen teilnehmen.

365. Wie ist die religiöse Beurteilung über das Kondolieren?

Das Kondolieren/die Beileidsbekundung bedeutet, die Trauer der Hinterbliebenen zu teilen, ihnen tröstende Worte zu sagen. Unser Prophet (s.a.w.) hat bezüglich des Aufsuchens einer in eine Katastrophe geratenen Person verkündet: „**Wenn jemand eine Person besucht, die ein**

Leid erlitten hat, und ihr, aufrichtige Anteilnahme‘ bekundet, der wird mehr belohnt als die Person, die das Leid erlitten hat“ (Tirmizi, Cenaiz, 71).

Zudem riet er auch den Angehörigen der Verstorbenen, Beileid zu bekunden: **„Wer einer Frau kondoliert, die ihr Kind verloren hat, der wird im Paradies mit einem Paradieskleid eingekleidet“** (Tirmizi, Cenaiz, 75).

Um die Trauer der Hinterbliebenen nicht aufzufrischen, sollte die Beileidsbekundung nach drei Tagen nicht mehr stattfinden (İbn Hacer, Feth, III, 146). Eine kondolierende Person, spricht ihre Wünsche und Gebete, um Geduld und Kraft für die Hinterbliebenen und Vergebung und Segen für den Verstorbenen aus (Nesai, Cenaiz, 120).

366. Wie ist die religiöse Beurteilung über das Weinen und Trauern um eine verstorbene Person?

Hinter einem Toten zu weinen ist eine Erscheinung des Gefühls der Barmherzigkeit, die von Allah verliehen wird. Auch unser Prophet (s.a.w.) hat geweint, als sein Sohn *Ibrahim* starb und auch als er die Nachricht vom Sterbebett einer seiner Enkel bekam. Als er nach dem Grund gefragt wurde, antwortete er: **„Das ist die Barmherzigkeit Allahs und Er hat sie in die Herzen Seiner Diener gelegt. Allah hat nur Gnade mit Seinen Dienern, die Mitleid haben“** (Buhârî, Cenâiz, 43; Müslim, Cenâiz, 11, 12; Ebû Dâvûd, Cenâiz, 28).

Es ist jedoch nicht zulässig, dass Hinterbliebene ihre Toten klagend und jammernd beweinen und/oder ihre Kleider vom Leib reißen. Unser Prophet (s.a.w.) verkündete: **„Diejenigen, die klagen, ihre Kleider vom Leib reißen, in ihr Gesicht und ihre Wangen schlagen und so zu den Vorgehensweisen der Dschahiliyyah-Zeit (vorislamische Zeit der Unwissenheit) verleiten, wenn sie in eine Bedrängnis geraten, diese gehören nicht zu uns“** (Ebû Dâvûd, Cenâiz, 29). Und:

„Möge Allah die Frau/die Person von Seiner Gnade fernhalten, die sich mit ihren Händen ins Gesicht schlägt und es zerkratzt, die sich die Kleidung zerreißt und Verwünschungen gegen sich selbst ausspricht, dass sie vernichtet werden soll oder in Unglück geraten soll“ (İbn Mâce, Cenâiz, 52).

367. Ist es angebracht, dass die Hinterbliebenen den Teilnehmern der Beerdigungszeremonie Essen oder dergleichen anbieten und diese bewirten?

Es wurde als *makruh* (missbilligt) gewertet, dass die Hinterbliebenen eines Verstorbenen, ihren Kondolenz-Besuchern Essen vorbereiten und es anbieten, da dies zusätzlichen Stress und Belastung verursacht (Ibn Abidin, Reddū , L-Mukhtar, III, 148). Stattdessen ist es *Sunnah* (Religionspraxis unseres Propheten (s.a.w.)), dass die Nachbarn und die Nächsten die Hinterbliebenen und ihre Gäste verköstigen (Tirmidhi, Cenaiz, 21). Zudem gibt es keine religiöse Grundlage dafür, dass die Angehörigen des Verstorbenen auf dem Friedhof oder zu Hause Halwa oder Brot austeilten. Obwohl es so ausgelegt werden kann, dass dies nicht schaden könnte, solange es nicht als eine religiöse Vorgehensweise betrachtet wird, so besteht doch die Gefahr, dass dieses Verfahren mit der Zeit als eine religiöse Auflage einer Beerdigung wahrgenommen wird. Deshalb gilt, dass wenn diese Bewirtungen als eine religiöse Verpflichtung gemacht werden, sie als *Bid'ah* (der Religion nachträglich hinzugefügt) und als Irrglaube gewertet werden.

368. Wie ist die religiöse Bestimmung darüber, dass Personen aufstehen, wenn ein Trauerzug an ihnen vorbeizieht?

Nach unserer Religion sind alle Menschen, egal ob sie Muslime sind oder nicht, den Respekt wert. Es gibt Verse im heiligen Koran, die auf diese Beschaffenheit des Menschen aufmerksam machen (al-Isra, 17/70). Ein Mensch verdient nicht nur zu seinen Lebzeiten Respekt, sondern auch nach seinem Tod. Aus diesem Grund ist es notwendig, jedes Verhalten zu vermeiden, das der Würde des Menschen widerspricht, egal ob nach seinem Tod, noch bevor er beerdigt wurde oder nach dem er beigelegt worden ist und in seinem Grab liegt.

Unser Prophet (s.a.w.) ist aufgestanden, als ein Trauerzug an ihm vorbeizog. Als die Anwesenden ihn informierten, dass dies eine Beerdigung von einem Juden sei, hat er gesagt: „**War er denn nicht auch ein Mensch?**“ (Buhari, Cenaiz, 49; Nesai, Cenaiz, 45-47).

Zu diesem Thema wird in einem anderen *Hadith* (Überlieferung) betont: „**Wenn ihr ein Begräbnis seht, so steht auf und wartet, bis es vorbeigezogen ist**“ (Buhari, Cenaiz, 47). Daher ist es der *Sunnah* (Religionspraxis unseres Propheten (s.a.w.)) entsprechend aufzustehen, wenn ein Trauerzug vorbeizieht, sofern es möglich ist.

369. Ist der letzte Wille bezüglich der Totenwaschung und der Bestattung bindend?

Der letzte Wille einer Person darüber, dass sie nach ihrem Tod von einer bestimmten Person gewaschen werden soll, oder jemand bestimmtes das Totengebet anleiten soll, wie sie beerdigt werden soll, oder sie an einen bestimmten Ort beerdigt werden soll, sind nicht bindend. Dennoch können die Angehörigen des Verstorbenen ihm diese Wünsche erfüllen, wenn sie es möchten (el-Fetava'l-Hindiye, I, 179).

370. Kann dem Verstorbenen die Belohnung (*Sawab*) einer Wohltat oder der Koranrezitation gespendet werden?

Es ist zulässig, die *Sawab* (die göttliche Belohnung) der guten Taten und *Ibadah* (Gebete/Gottesdienste) an andere zu spenden. Eine Person kann die *Sawab* ihrer Koranrezitation und den beendeten *Hatim* (die vollständige Rezitation des heiligen Korans) an andere Personen spenden. Es wird erhofft, dass diese Personen, egal ob sie leben oder schon verstorben sind, davon profitieren werden. Auch wenn durch die *Sawab*-Spenden anderer Leute die *Ibadah*-Schulden einer Person, die sie persönlich hätte verrichten müssen, nicht beglichen werden, so können diese für die Vermehrung ihrer guten Taten und die Erhöhung ihres Ranges und Grades (im Jenseits) beitragen.

Ein Mann aus dem Stamm *Bani Salama* fragte, ob er nach dem Tod seiner Eltern ihnen noch einen Gefallen tun könnte oder nicht. Unser Prophet (s.a.w.) antwortete: „**Ja. Du kannst um Barmherzigkeit für sie bitten, um Vergebung für ihre Sünden beten, ihren letzten Willen erfüllen, dich um ihre Verwandten kümmern und so ihnen gegenüber deinen Pflichten nachkommen, ihre Freunde mit Respekt behandeln und ihnen gegenüber gönnerhaft sein**“ (Ebu Davud, Edeb, 130; Ibn Mace, Edeb, 2).

Ein *Sahaba* (Gefährte des Propheten (s.a.w.)), der das Gefühl hatte, dass seine plötzlich verstorbene Mutter – hätte sie sprechen können – ihm als letzten Willen aufgetragen hätte, für sie *Sadaqa* (Almosen) zu spenden, fragte den Propheten (saw.), ob die *Sawab* für die *Sadaqa* seine Mutter erreichen würde oder nicht, wenn er in ihren Namen spendet? Unser Prophet (s.a.w.) antwortete: „**Ja, es wird sie erreichen. Spende Almosen in ihrem Namen**“ (Buhari, Vasaya, 19; Muslim, Zekat, 51).

371. Gibt es eine religiöse Grundlage für das Arrangieren der sogenannten „siebten, vierzigsten oder zweiundfünfzigsten Gedenknacht“ für einen Verstorbenen?

Es ist *Fardh* (absolut Pflicht), dass ein verstorbener Muslim vorschriftsmäßig gewaschen, in ein Leinentuch gewickelt und nach dem Verrichten seines Totengebets beerdigt wird (Kasani, Bedai', I, 300, 306, 318). Außer diesen gibt es keine weitere Verpflichtung, die in eine zeitliche oder formelle Verrichtung gebunden ist, wie eine Zeremonie oder ein Bittgebet des siebten, vierzigsten oder des zweiundfünfzigsten Tages (oder der Nacht). Auch gibt es für diese Praxis keine religiöse Grundlage. So ist es eine *Bid'ah* (der Religion nachträglich hinzugefügt), an den besagten Zeiten für die Toten diese Zeremonien zu arrangieren. **„Jede Bid'ah ist ein Irrglaube“** (Muslim, Cumua, 43; Ebu Davud, Sunnet, 6). Dennoch ist es möglich, zu jeder Zeit Wohltaten und Spenden zu verrichten, um diese den Seelen der Verstorbenen zu spenden, sowie es auch möglich ist, bei jeder Gelegenheit mit einem Bittgebet ihrer zu gedenken (siehe Buhari, Vesaya, 19; Muslim, Zekat, 51).

372. Gibt es in unserer Religion „Isqat“ und „Dawir“ (Ablass und Abtretung der *Ibadah*-Sünden)?

„*Isqat*“ bedeutet, dass bestimmte Verantwortlichkeiten einer Person, die (aus diversen Gründen) zu ihren Lebzeiten aus Versäumnissen ihrer *Ibadah* (Gebete/Glaubenspraxis) entstanden sind, wie aus rituellen Gebeten (*Salah*), Fasten (*Sawm*), Opferung (*Qurban*), Gelöbnis (*Nadhir*), Sühneleistungen (*Kafarrah*) oder ähnliche, durch die Bezahlung einer *Fidya* (Sühneleistung/finanzielle Ersatzleistung) nach ihrem Tod beglichen (abgelassen) werden. Auf diese Art würde die Person von diesen Verpflichtungen erlöst.

Im heiligen Koran wird verkündet: „[...] und die, die es (das Nachfasten) nur mit größter Schwierigkeit könnten, sollen zum Ausgleich einen Armen speisen [...]“ (al-Baqara, 2/184).

Gemäß diesem Vers müssen Personen, die nicht in der Lage sind zu fasten oder Schwache, die aus triftigen Gründen während des Ramadans nicht fasten können, und diese Tage auch zu anderen Zeiten nicht nachfasten können, jeden einzelnen Fasten-Tag durch die Bezahlung einer *Fidya* (finanzielle Ersatzleistung) begleichen.

Die Mehrheit der Gelehrten äußerten, dass die Legitimierung einer *Fidya*-Zahlung anstelle des Fastens, die in diesem Vers erwähnt wird,

auf die Begründung des „*Acz/A'dsch*“ (körperliche oder finanzielle Unfähigkeit, religiösen Verpflichtungen nachzukommen) ruht, und dass die versäumten Fastentage von Personen, die mit einem triftigen Grund oder ohne einen Grund nicht gefastet haben und gestorben sind, ohne diese nachgefastet zu haben, durch die *Fidya* beglichen werden, und sogar dass diese Personen in dieser Hinsicht ein Testament hinterlassen müssen.

Der Zustand eines Verstorbenen kann, bezüglich der Unfähigkeit zu fasten, mit einer Person verglichen werden, die aus einem triftigen Grund nicht mehr fasten kann. Wenn dann der Verstorbene diesbezüglich einen letzten Willen geäußert hat, wird dieser Vergleich noch verstärkt. Wenn er aber diesbezüglich keinen letzten Willen geäußert hat, sind die Erben nicht dazu verpflichtet (*Fidya* zu zahlen).

Wenn der Verstorbene kein Vermögen hinterlassen hat oder wenn das von ihm hinterlassene Vermögen nicht ausreicht, so können die Hinterbliebenen dieser *Fidya*-Zahlung auch aus ihrem eigenen Vermögen als Spende nachkommen. Diese Form des *Isqat*, für das versäumte Fasten, ist mit den Bestimmungen der Religion konform.

Was den *Isqat* für das versäumte rituelle Gebet (*Salah*) angeht, so gibt es weder im heiligen Koran noch in der *Sunnah* (Religionspraxis unseres Propheten (s.a.w.)) eine Grundlage oder Beweis dafür, dass eine Person ihre vernachlässigten rituellen Gebete durch eine *Fidya*-Zahlung beglichen kann. Demnach kann nicht behauptet werden, dass die Gebets-Schulden mit einer *Fidya*-Zahlung entfallen würden. Es darf jedoch gehofft werden, dass die Hilfsleistungen an die Bedürftigen im Namen des Verstorbenen wie eine Almosenspende des Toten persönlich gewertet werden, und dass diese dazu führen, dass ihm die Vergebung und Gnade Allahs zuteilwird. Denn im heiligen Koran wird verkündet: „**Seht, die guten Werke vertreiben die bösen [...]**“ (Hud, 11/114).

Das sogenannte „*Dawir*-“ (Abtretungs-) Verfahren, bei dem einem Bedürftigen ein bestimmter Betrag überreicht wird und dieser aus vermeintlichem Gefühl der tiefen Moral, das überreichte Geld dem Spender zurückschenkt; und dieses Verfahren so lange fortgeführt wird, bis der gesamte zu zahlende Betrag auf diese Spende und Zurückschenkungsweise letztendlich wieder beim Spender endet, hat weder eine vernünftige noch eine überlieferte/religiöse Grundlage.

Abschließend gilt: Je nach Möglichkeit ist das Spenden an Bedürftige, Wohltaten zu verrichten und die Hilfsorganisationen zu unterstützen,

die beste Verhaltensweise, die Hinterbliebene für ihre verstorbenen Angehörigen an den Tag legen können. Wenn jedoch unter den Hinterbliebenen des Verstorbenen Arme, Waise, bedürftige Ehepartner und Kinder sind, ist es niemals zulässig, das Vermögen aus dem Nachlass für *Isqat*, *Dewir* oder Spenden auszugeben und diese Hinterbliebenen zu übergehen, es sei denn, der Verstorbene hat diese Zahlung ausdrücklich als seinen letzten Willen geäußert (Ibn Nüceym, Al-bahr, IV, 117; Ibn Abidin, Reddü'I-Muhtar, II, 532-534).

Nach mehrheitlicher Ansicht der Schafi-Rechtsschule ist es weder zulässig, dass die Angehörigen des Verstorbenen seine versäumten rituellen Gebete oder den vom Verstorbenen beabsichtigten und nicht nachgekommenen *I'tikaf* (Daueraufenthalt in der Moschee, um die letzten zehn Tage des Ramadans in Andacht zu verbringen) im Namen des Verstorbenen zu verrichten, noch diese durch eine *Fidya*-Zahlung zu begleichen (Nevevi, el-Mecmu, VI, 372).

373. Ist es zulässig, bei einer Beerdigung zu applaudieren, Parolen zu rufen oder zu pfeifen?

Es ist *Sunnah* (Religionspraxis unseres Propheten (s.a.w.)), einem Trauerzug bis zum Grab zu folgen. Als unser Prophet (s.a.w.) die Rechte der Muslime über anderen Muslimen aufzählte, erwähnte er auch die Pflichten bezüglich der Beerdigung.

Eine Beerdigungszeremonie hat neben der letzten Verpflichtung gegenüber einem verstorbenen Muslim auch die Funktion, die Lebenden an den Tod zu erinnern und sie durch das Erinnern an das Jenseits, zur Einsicht zu bewegen. Demnach ist es nicht zulässig, bei einer Beerdigung laut zu weinen, zu schreien, zu applaudieren, Parolen zu rufen, zu pfeifen, „*Zilgit*“ (orientalischer Zungenlaut) von sich zu geben oder zu jubeln.

Islamische Gelehrte bewerten selbst das laute Ausrufen des *Takbir* bei einer Beerdigung als *makruh* (missbilligt), geschweige denn solche Verhaltensweisen zu billigen (el-Fetava'I-Hindiyye, I, 178). Daher sollten die Anwesenden bei einer Beerdigung, ihr in Stille und Würde folgen. Dies ist auch gemäß dem Respekt gegenüber dem Verstorbenen erforderlich.

374. Ist es religiös angemessen, Kränze oder Blumen zur Beerdigung zu schicken?

Kränze oder Blumen zu Beerdigungszeremonien zu schicken oder sie auf die Gräber zu legen, bringt dem Toten keinen Nutzen. Zudem gelten solche Ausgaben als unnötig und als Verschwendung, da sie keine angebrachten Ausgaben sind. Daher wäre es angebrachter, das Geld für einen Kranz an Hilfsorganisationen oder Bedürftige zu spenden, mit dem Vorhaben, die Belohnung (*Sawab*) der Spende, der Seele des Verstorbenen zu schenken.

375. Wie ist die religiöse Beurteilung über den Bau eines Grabes oder die Bebauung eines Grabmals?

Aus islamischer Sicht spricht nichts dagegen, ohne in Zurschaustellung und Verschwendung zu verfallen, ein Grab zu errichten und am Kopfende ein Namensschild aus schlichtem Stein oder Schilder aus anderen Materialien anzubringen, die Informationen über die Identität des Verstorbenen preisgeben, um das Verlorengehen des Grabes zu verhindern.

Als *Uthman b. Muadh*, einer der Gefährten des Gesandten (s.a.w.) verstarb, wurde sein Leichnam außerhalb der damaligen Grenzen der Stadt Medina begraben. Der Gesandte Allahs (s.a.w.) bat um einen Stein, der die Grabstelle des *Uthman* markieren sollte, brachte ihn am Kopfende des Grabes an und sagte: „**Hiermit markiere ich das Grab meines Bruders und ich werde die Sterbenden aus meiner Familie neben ihm begraben**“ (Ebu Davud, Cenaiz, 63).

Es wird jedoch als unangemessen gewertet, die Gräber höher als ein oder zwei Handbreiten zu errichten, ein Gebäude oder eine Kuppel darüber zu bauen, außer den Personalien des Verstorbenen, überzogene Aussagen und Lobeshymnen oder den Tod und das Schicksal verurteilende Zeilen auf die Grabsteine schreiben zu lassen.

376. Was sind die Benimmregeln (*Adab*) bezüglich des Grabbesuchs?

Friedhöfe aufzusuchen, bei dieser Gelegenheit der Verstorbenen zu gedenken und demütig vom Zustand der dort Liegenden eine Lehre zu ziehen, sind Dinge, die von unserer Religion empfohlen werden. Jemand, der die Gräber besucht, sollte sich an das Jenseits erinnern und

begreifen, dass das Leben auf dieser Welt vorübergehend ist, und dass auch er eines Tages sterben wird.

Unser Prophet (s.a.w.) kam nachts zum *Baqi*-Friedhof und betete für die Verstorbenen: „**Oh ihr Bewohner des Landes der Gläubigen! Gegrüßt seid ihr. So Allah will, werden auch wir uns euch anschließen. Ich bitte Allah für uns und für euch um Wohlergehen. Oh Allah, vergebe den im Baqi-Friedhof Liegenden**“ (Muslim, Cenaiz, 102.).

Es wäre angemessen, dass jemand, der einen Friedhof aufsucht, für die Toten betet, den heiligen Koran rezitiert und die Belohnung (*Sawab*) daraus den Seelen, der dort Liegenden spendet. Es ist jedoch zu beachten, dass bei einem Besuch eines Friedhofs oder eines Grabmals jede Art der Haltung und Verhaltensweisen vermieden werden müssen, die dem Wesen des Islams und dem Verständnis des *Tawhids* (absoluter Monotheismus) widersprechen und dem Glauben schaden könnten. An einem Grab laut zu weinen, Lärm zu verursachen, die Gitterstäbe eines Grabmals oder die Steinfassung zu küssen oder zu umarmen sind Handlungen, die nicht mit dem Islam vereinbar sind.

Die in den Grabmälern liegenden Verstorbenen als übermenschliche Wesen zu sehen, zu glauben, dass diese Personen Bittgebete erhören und diese erfüllen könnten, diese göttliche Kraft besäßen, ist Aberglaube; Handlungen und Verhalten wie, diesen Personen einige Wünsche und Bedürfnisse vorzutragen, ihre Unterstützung zu erhoffen und diese Art der Besuche als eine religiöse Aufgabe zu betrachten, Stoffketten anzubinden, Kerzen anzuzünden, Tiere zu opfern, Süßigkeiten oder andere Lebensmittel zu verteilen, um ihre Gunst zu erlangen sind mit den Grundsätzen des Islams, der eine Religion des *Tawhids* (absoluten Monotheismus) ist, nicht konform. Es ist aus Sicht des Glaubens gefährlich, Hilfe von Verstorbenen zu erhoffen und von ihnen etwas zu erwarten.

377. **Dürfen Frauen Gräber besuchen?**

Alle Muslime dürfen Gräber besuchen. Unser Prophet (s.a.w.) hatte in der Zeit, in der die Gewohnheiten der vorislamischen Unwissenheit (*Dschahiliyyah*) noch vorherrschten, die Grabbesuche verboten, später hat er sie aber wieder erlaubt und gesagt: „**Ich hatte euch die Grabbesuche verboten. Aber ihr könnt nun die Gräber besuchen. Denn dies wird euch an das Jenseits erinnern**“ (Muslim, Cenâiz, 106; Ebû Dâvûd, Cenâiz, 81).

Demnach können auch Frauen die Gräber besuchen. Denn unser Prophet (s.a.w.) riet einer Frau, Geduld zu zeigen, als er sah, wie sie am

Grab ihres Kindes weinte. Er verbot ihr nicht, das Grab zu besuchen (Buhârî, Cenâiz, 7, Ahkâm, 11; Müslim, Cenâiz, 15). *Ahadithe* (überlieferte Verkündungen) unseres Propheten (s.a.w.) (Tirmizî, Cenâiz, 62; İbn Mâce, Cenâiz, 49), wonach er die Frauen verflucht hätte, die öfters die Gräber besuchten, beziehen sich auf die Zeit, in der das Besuchen der Gräber verboten war.

Der große *Hadith*-Gelehrte *Tirmidhi* (r.a.) sagte, nachdem er diesen *Hadith* (Überlieferung) erwähnt hat: „*Die Meinung einiger Gelehrte ist folgendermaßen: Die Ahadithe (überlieferte Verkündungen) , in denen Frauen, die Gräber besuchten, verflucht wurden, gehören noch in die Zeit, bevor das Besuchen der Gräber erlaubt wurde. Als das Besuchen der Gräber erlaubt wurde, umfasste diese Erlaubnis generell alle Männer und Frauen*“ (Tirmizî, Cenâiz, 62).

378. **Dürfen Frauen während der Menstruation Gräber besuchen?**

Es gibt keinen Vers oder *Hadith* (Überlieferung), der den Frauen während der Menstruation das Besuchen der Gräber verbietet. Aus diesem Grund ist es Frauen erlaubt, in diesem Zustand Gräber zu besuchen und die Bittgebete, die sie auswendig können, aufzusagen.

379. **Ist es Sünde, sich auf ein Grab zu setzen?**

Der Mensch ist sowohl als ein Lebender als auch ein Verstorbener respektabel. Demnach sollte auch den Toten Respekt gezollt und alles vermieden werden, was eine Respektlosigkeit bedeuten könnte. In dieser Hinsicht ist es laut unserer Religion, dem Islam, unangemessen, über die Gräber zu steigen und auf ihnen zu sitzen, wenn es nicht zwingend notwendig ist. Unser Prophet (s.a.w.) sagte: „*Es ist besser für euch, auf dem Feuer zu sitzen, und dass das Feuer eure Kleidung in Brand setzt, als dass ihr auf einem Grab sitzt*“ (Müslim, Cenâiz, 96). Aber es spricht nichts dagegen, sich am Rand eines Grabes zu setzen.

380. **Kann über Gräber eine Straße gebaut werden?**

Ganz unabhängig davon wie alt ein Friedhof ist und ob der Bedarf danach besteht oder nicht, ein Friedhof muss als Grabstätte bewahrt werden, solange kein Notfall eintritt. Es ist nicht zulässig, einen solchen Friedhof zu verkaufen, darauf ein Gebäude oder dergleichen zu bauen und so die Knochen der Toten auf einen anderen Friedhof zu verlegen. Wenn es aber keine alternativen Lösungen gibt und der dringende Bedarf des öffentlichen Interesses den Bau einer Straße

zwingend notwendig macht, können die Gräber an einen anderen Ort verlegt werden, um diesen Bedarf zu decken. Denn ein Ort oder ein Eigentum der Öffentlichkeit, deren Nutzen wieder der Öffentlichkeit zurückgeführt werden soll, kann bei Bedarf verkauft oder verändert werden (Zeylai, Tebyin, III, 331). Eine Straße durch einen Friedhof zu führen, muss in diesem Rahmen bewertet werden.

381. Kann auf einer Fläche, die vorher ein Friedhof war, eine Moschee oder ein anderes Gebäude errichtet werden?

Friedhöfe sind grundsätzlich Stiftungen; das heißt, dass diese Orte der Öffentlichkeit für Bestattungen gewidmet sind. Es ist nicht zulässig, solch eine Stiftung außerhalb ihres Zwecks anderweitig zu verwenden und diese zu ändern, wenn keine Notwendigkeit besteht.

In dieser Hinsicht darf ein als Friedhof gestifteter Ort nicht für einen anderen Zweck verwendet werden, solange dieser weiterhin als Friedhof genutzt werden kann; und auch wenn keine Beerdigungen mehr darauf stattfinden, sollte dieser Ort als eine Beisetzungstätte geschützt werden.

Es ist nicht zulässig, einen solchen Friedhof zu verkaufen, die Knochen der Toten auf einen anderen Friedhof zu bringen und darauf ein Gebäude zu errichten oder ihn für ähnliche Zwecke zu verwenden (siehe Mergīnāni, el-Hidāye, IV, 448-450). Wenn es aber keine Alternative gibt und ein Bedarf der Öffentlichkeit besteht, kann ein Friedhof an einen anderen Ort verlegt werden und dieser Ort für den Bau einer Moschee oder für ähnliche Zwecke verwendet werden.

382. Gibt es Bestrafung (Qualen) im Grab?

Eine der Angelegenheit des Verborgenen (*Ghayb*), die weder durch die menschlichen Sinne noch durch den Verstand erfasst werden kann, die aber durch die Offenbarung belegt ist, ist die Bestrafung im Grab. Auf diese Tatsache deuten einige Verse im heiligen Koran (at-Tawba, 9/101; al-Mu´min, 40/46) und diverse *Ahadithe* (überlieferte Verkündungen) mit eindeutigen Aussagen (Buhari, Cenāiz, 86) hin.

In einem *Hadith* (Überlieferung) wird verkündet: „**Das Grab ist die erste Station des Jenseits. Wenn eine Person diese Station schadenfrei übersteht, dann werden auch die nächsten Stationen einfacher. Aber wenn sie das Grab nicht leicht übersteht, dann werden die nächsten Stationen auch schwieriger**“ (Tirmizī, Zūhd, 5), und betont, dass das Leben des Jenseits mit dem Tod beginnt.

Wenn ein Mensch nach seinem Tod ins Grab gelegt wird, kommen zwei Engel namens „*Munkar*“ und „*Nakir*“ zu ihm und stellen Fragen. Jene, die gläubig waren und gute Taten verrichteten, werden diese Fragen richtig beantworten können und ihnen werden die Tore des Paradieses geöffnet; ihnen wird das Paradies gezeigt. Die Ungläubigen und Heuchler werden diese Fragen nicht richtig beantworten können und ihnen werden die Tore der Hölle geöffnet; ihnen wird die Hölle gezeigt.

Während die Ungläubigen und die Heuchler im Grab mit Leid und Qualen bestraft werden, werden die Gläubigen ein glückliches und sorgenloses Dasein führen (Tirmizi, Cenaiz, 71).

Deshalb hat der Gesandte Allahs (s.a.w.) des Öfteren zu Allah gebetet, ihn vor dem Leiden im Grab zu bewahren (Buhārī, Ezan, 149; Müslim, Küstuf, 8, Cenâiz, 85; Ebû Dâvûd, Salât, 155).

ANDERE THEMEN BEZÜGLICH DES RITUELLEN GEBETS

383. Spricht etwas dagegen, zwischen der *Sunnah* und dem *Fardh* der rituellen Gebete, sich mit etwas anderem zu beschäftigen?

Nach der bevorzugten Meinung der Hanafi-Rechtsschule ist es *makruh* (missbilligt) zwischen der *Sunnah* (unverbindlicher Teil) und dem *Fardh* (Pflicht-Teil) der rituellen Tagesgebete, ohne Notwendigkeit zu sprechen, zu essen, zu trinken oder ähnliche Handlungen zu tätigen, die dem rituellen Gebet widersprechen, da diese Handlungen die Belohnung (*Sawab*) des rituellen Gebets schmälern (İbn Nüceym, el-Bahr, II, 53; İbn Âbidîn, Reddül-muhtar, II, 461; Tahtâvî, Hâşiye, s.313). Es ist aber zulässig, sich zwischen der *Sunnah* und dem *Fardh* des rituellen Gebets mit *Tasbihat* (Lobpreisung), *Dhikr* (Gedenken Allahs) und mit Koranrezitation zu beschäftigen oder im Falle, dass die *Sunnah* zu Hause verrichtet wurde, zum *Fardh*-Gebet in die Moschee zu gehen, da diese Handlungen nicht als „Pausieren“ gewertet werden.

384. Muss das vorherige rituelle Gebet wiederholt werden, wenn die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) zwischen dem *Fardh*- und dem *Sunnah*-Gebet ungültig wurde?

Das rituelle Gebet beginnt mit der *Takbirat ul-Ihram* (Eröffnungstakbir) und endet mit den Grußformeln. Zwischen diesen beiden

Gebetsbestandteilen dürfen keine der Gültigkeitsbedingungen des rituellen Gebets lückenhaft oder ungültig werden.

Zum Beispiel ist die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) eine der Bedingungen des rituellen Gebets und muss bis zum Ende des Gebets bewahrt werden. Wenn aber ein rituelles Gebet mit den Grußformeln beendet wurde, beeinflussen die danach auftretenden, dem rituellen Gebet negativen Umstände, nicht das zu Ende verrichtete rituelle Gebet.

385. Kann im Inneren der Kaaba rituelles Gebet verrichtet werden?

Unser Prophet (s.a.w.) hat das Innere der Kaaba betreten und darin rituelles Gebet verrichtet (Buhārī, Hac51, 52, Salât 30, 81, 96; Müslim, Hac, 388-394; Muwatta, Hac 193). Demnach ist das rituelle Gebet, das im Inneren der Kaaba verrichtet wurde, gültig. Denn mit der Kaaba ist nicht das Gebäude gemeint, sondern der Grund und der Bereich, auf dem die Kaaba steht (Ibn Âbidîn, Reddül-muhtâr, II, 114). Wer im Inneren der Kaaba rituelles Gebet verrichtet, kann sich in irgendeine Richtung wenden.

386. Was sind die Unterschiede zwischen dem rituellen Gebet der Männer und dem der Frauen, hinsichtlich dessen Verrichtung?

Es gibt einige Unterschiede zwischen den Männern und den Frauen in den Einzelheiten der Ausführung des rituellen Gebets. Diese Unterschiede basieren auf einige Überlieferungen und den Ausführungen des *Ashab* (Gefährten unseres Propheten (s.a.w.)).

Die Unterschiede in den Einzelheiten der Ausführungen des rituellen Gebets zwischen Frauen und Männern sind folgende:

- a. Männer, die alleine beten, rufen den *Adhan* (Gebetsruf) und *Iqanah* (Gebetsruf zum rituellen *Fardh*-Gebet) aus. Frauen dagegen rufen weder *Adhan* noch *Iqamah* aus.
- b. Es ist *Sunnah* (Religionspraxis unseres Propheten (s.a.w.)), die Hände für den *Takbirat ul-Ihram* (Eröffnungs-*Takbir*) hochzuheben. Männer heben ihre Hände soweit hoch, dass die Daumen die Ohr-läppchen berühren. Frauen heben ihre Hände nur soweit hoch, bis die Fingerspitzen auf der Höhe ihrer Schultern sind.
- c. Zum rituellen Gebet legen die Männer ihre Hände unter dem Bauchnabel so übereinander, dass die rechte Hand über der linken Hand aufliegt, wobei die rechte Hand das Handgelenk der linken Hand umgreift. Frauen hingegen binden ihre Hände über ihrer

Erwägung gezogen, und in den Büchern der islamischen Rechtswissenschaften (*Fiqh*) wird dieses Thema unter der Rubrik „die rituellen Gebete eines Erkrankten“ aufgeführt (Serahsî, el-Mebsût, I, 212).

Die rituellen Gebete nicht am Arbeitsplatz verrichten zu können, bedeutet nicht, dass einer Person die körperliche Fähigkeit zum Beten fehlt, sondern eher, dass sie keine Möglichkeit hat, das rituelle Gebet zu verrichten, obwohl sie körperlich dazu in der Lage wäre. Die Tatsache, dass die Möglichkeit das rituelle Gebet zu verrichten nicht gegeben ist, obwohl die Gesundheit nicht angeschlagen ist, wird nicht unter der Auflistung der Zustände, die das Verrichten des rituellen Gebets durch *Ima* rechtfertigen, aufgeführt.

Demnach kann jemand, der sich an einem Ort aufhält, an dem ihm nicht erlaubt wird, das rituelle Gebet zu verrichten, es nicht durch Andeutung (*Ima*) verrichten. Es wäre angemessen, dass jemand, der an so einem Arbeitsplatz arbeitet, sich einen anderen Arbeitsplatz sucht, wo er das rituelle Gebet in Ruhe verrichten kann. Wenn er nicht in der Lage ist, einen solchen Arbeitsplatz zu finden, und im Falle, dass er seine Arbeit verlieren würde, weswegen er für sich und für jene, für deren Unterhalt er verpflichtet ist, nicht sorgen könnte, sollte er nach Möglichkeit seine rituellen Gebete nach Vorschrift zusammenführend verrichten. Das heißt, das Mittagsgebet und Nachmittagsgebet zusammen; entweder das Mittagsgebet aufgeschoben in der Zeit des Nachmittagsgebets oder das Nachmittagsgebet vorgezogen in der Zeit des Mittagsgebets; oder das Abendgebet zusammen mit dem Nachtgebet; entweder das Abendgebet aufgeschoben in der Zeit des Nachtgebets oder das Nachtgebet vorgezogen in der Zeit des Abendgebets als *Dscham* (zusammenführend) verrichten. Es sollte allerdings nicht vergessen werden, dass dies eine Ausnahmeregelung ist. Wenn auch dies nicht möglich ist, so kann das rituelle Gebet mit dem Vorhaben dieses schnellstmöglich nachzubeten, aufgeschoben werden. Auch unser Prophet (s.a.w.) hatte sein rituelles Gebet, das er wegen einer Schlacht nicht verrichten konnte, später nachgebetet (Buhârî, Cihad, 98).

388. Wird das Recht eines anderen Menschen verletzt, wenn das rituelle Gebet während der Arbeitszeit verrichtet wird?

Eine der Dimensionen der Religions- und Gewissensfreiheit ist das Recht auf die Glaubensausübung/Glaubenspraxis. Als Folge der Glaubensfreiheit hat eine Person, die an eine Religion glaubt, auch das Recht,

lehren und sie darin zu bestärken, diese auszuleben. Denn Allah Ta'ala hat unserem Propheten Muhammed (s.a.w.) verkündet: „**Und mache deinen Angehörigen das Gebet zur Pflicht und zeige darin Ausdauer. Wir fordern nicht von dir, dass du (Uns) versorgst, sondern Wir versorgen dich. Und die Zukunft gehört den Gottesbewussten**“ (Ta-Ha, 20/132).

Daher sollte eine Person den/die Ehepartner/In, der/die rituellen Gebete nicht verrichtet, die Vorzüge des rituellen Gebets auf die schönste Weise erklären und die rechtzeitige Verrichtung dessen ans Herz legen, über die vergangene Nachlässigkeit zur Reuebekundung (*Tawba*) einladen und zum Verrichten der rituellen Gebete überreden. Die Verantwortung für das Nichtverrichten der rituellen Gebete, trotz der guten Empfehlungen, trägt der Ehemann/die Ehefrau vollkommen alleine.



ZAKAH
(Die Armensteuer) und
ZAKAT-UL-FITR
(Die Almosenabgabe)





ZAKAH (die Armensteuer) UND ZAKAT-UL-FITR (die Almosenabgabe)

DER UMFANG/INHALT DES ZAKAH, SEINE BEURTEILUNG UND DAS DEM ZAKAH UNTERLIEGENDE VERMÖGEN

390. Was ist „Zakah/türk. Zekat“ (die Armensteuer)?

„Zakah/türk. Zekat“ (die Armensteuer) schreibt eine vorgegebene Menge an Abgaben vor, die Menschen mit einem als „das Maß des Reichtums“ (*Nisab*) bestimmte Menge an Vermögen besitzen, an die dafür bestimmte Menschen abtreten müssen, nur um Allahs Wohlgefallen zu erreichen.

Damit *Zakah* zum *Fardh* (Pflicht) wird, sollten – neben der Bedingung, dass das Vermögen die *Nisab*-Höhe erreicht haben muss – auch die Bedingungen erfüllt sein, dass das Vermögen „*nami*“ (praktisch oder theoretisch/urteilsmäßig vermehrungsfähig) ist, das Vermögen seit seinem Erwerb (in *Nisab*-Höhe) ein Jahr lang Bestand hatte, und dass dieses Vermögen nach Abzug der Schulden und dem Grundbedarf übriggeblieben ist.

Nisab ist das erforderliche Bestimmungsmaß der Vermögensmenge, um festzustellen, ob die Verpflichtung *Zakah* zu entrichten vorliegt. Diese Bestimmungsmenge liegt für Gold bei 20 „*Miskal*“ (80,18 Gramm.), für Kamele bei 5, für Rinder bei 30, für Schafe und Ziegen bei 40 Stück.

Wem *Zakah* gegeben werden soll, wird im heiligen Koran ausführlich erklärt (at-Tawba, 9/60), die *Nisab*-Menge hingegen wird durch die *Ahadithe* (überlieferte Verkündungen) bestimmt (Buhari, Zekat, 32, 36, 38, 43). Demnach

muss jemand, der nach Deckung seiner Grundbedürfnisse, ein Vermögen in Höhe der *Nisab*-Menge besitzt, und wenn sein Reichtum auch die oben genannten anderen Bedingungen erfüllt, so muss er den *Zakah* aus seinem Reichtum abgeben/entrichten (Kāsānī, Bedāī, II, 4 vd.).

391. Wann wurde *Zakah* als *Fardh* (Pflicht) aufgetragen? Welche Gründe/Weisheiten sind hinter der *Fardh*-Bestimmung des *Zakah* verborgen?

Der *Zakah* (Armensteuer), der im zweiten Jahr der Auswanderung (*Hidschrah*) in Medina vorgeschrieben (zum *Fardh*) wurde, wird in vielen Versen des heiligen Korans im Zusammenhang mit dem rituellen Gebet erwähnt (al-Baqara, 2/43,110; al-Hadsch, 22/78; an-Nur, 24/56). Auch unser Prophet (s.a.w.) verkündete, dass *Zakah* einer der grundlegenden *Ibadah* (Glaubenspraxis) des Islams ist (Buhārī, Zekāt, 1).

Dass der *Zakah* und das rituelle Gebet im heiligen Koran und in den *Ahadithen* (überlieferte Verkündungen) gemeinsam erwähnt werden, hat den Hintergrund, dass diese beiden *Ibadah* beim geistig-spirituellen Heranreifen der Gesellschaften eine große Rolle spielen. Der heilige Koran betont, dass *Zakah* einer der wichtigsten Voraussetzungen dafür ist, um ein tugendhafter (*Muttaqi*) Muslim sein zu können (al-Baqara, 2/177).

Zakah ist zugleich eine Eigenschaft der Gläubigen, die die Erlösung erlangt haben (al-Mü'min, 23/1, 4). Zusätzlich zu alledem ist das Entrichten des *Zakah* eine Angelegenheit, die zur Barmherzigkeit Allahs führt (al-A'raf, 7/156). Kurz gesagt, *Zakah* ist eine *Ibadah*, die das Vermögen reinigt und zu spiritueller Reinheit führt (at-Tawba, 9/103).

Den *Zakah*, der in diversen Versen und *Ahadithen* befohlen wird, nicht zu entrichten, gilt als ein Merkmal der Polytheisten und wird im heiligen Koran geahndet (Fussilet, 41/6-7). Auch hat *Zakah* viele Vorteile für die Gesellschaft. Zum Beispiel hilft *Zakah* die Bedürfnisse, der finanziell Minderbegünstigten zu decken, reduziert den Unterschied zwischen den Reichen und den Armen, führt zur Zuneigung und Nähe zwischen ihnen. Mit diesen Eigenschaften erhöht *Zakah* den Zusammenhalt in der Gesellschaft. Außerdem reinigt er die Gesellschaft von Charakterschwächen wie Egoismus oder Feindschaft. Er ist auch eine Garantie für die Solidarität/soziale Eintracht, da die *Zakah*-Vergabe alle Menschen aus allen Schichten der Gesellschaft einschließt.

392. Für wen ist *Zakah Fardh* (Pflicht)? Was sind die Voraussetzungen für seine Gültigkeit?

Der *Zakah* wird als *Ibadah* (Gottesdienst/Glaubenspraxis) unter zwei Überschriften behandelt: Die Bedingungen, die *Zakah* für eine Person zum *Fardh* (Pflicht) machen und die Bedingungen für die Gültigkeit des entrichteten *Zakah*.

Damit *Zakah* für jemanden zum *Fardh* werden kann, muss dieser ein Muslim und geistig gesund sein, die Geschlechtsreife erlangt haben und ein freier Mensch sein (Kasani, *Bedai'*, II, 4-5), er muss nach Abzug seiner einjährigen Schulden und Grundbedürfnisse ein Vermögen in Höhe der *Nisab* (Reichtumsbestimmungsmenge) besitzen, das zudem praktisch oder theoretisch/urteilsmäßig vermehrungsfähig sein muss. Mit „vermehrungsfähig“ ist gemeint, dass das Einkommen seinem Besitzer Gewinn, Erlös und Nutzen einbringt oder die Eigenschaft besitzt, sich selbst zu vermehren.

Damit *Zakah* zum *Fardh* werden kann, muss das Vermögen die *Nisab*-Menge erreicht haben, zudem muss diese Vermögensmenge über einen Zeitraum von einem Jahr nach dem Mondkalender beständig sein und am Jahresende immer noch in der *Nisab*-Menge vorhanden sein (Kasani, *Bedai'*, II, 13 et al.; Ibn Kudame, *Al-Mughni*, IV, 73-74). Die Vermehrungen und Minderungen innerhalb eines Jahres werden nicht berücksichtigt. *Zakah* kann auch vor Ablauf dieser Zeit entrichtet werden (Kasani, *Bedai'*, II, 15).

Was die Bedingungen der Gültigkeit des entrichteten *Zakah* betrifft; hierbei ist vor allem die Absicht wichtig. Da *Zakah* eine *Ibadah*-Form ist, kann er nicht ohne eine Absichtsbekundung (*Niyyah*) erfüllt werden (Kasani, *Bedai'*, II, 40; Ibn Kudame, *el-Mugni*, IV, 88). Darüber hinaus ist „*Tamlik*“ – die Übergabepflicht: die Bedingung, *Zakah* einem Bedürftigen zukommen zu lassen und auszuhändigen – einer der Voraussetzungen (Kasani, *Bedai'*, II, 39). Mit sogenannten „*Ibaha*“- (lobenswerte) Taten, wie Essen für arme Menschen vorzubereiten und diese zu ernähren, kann *Zakah* nicht erfüllt werden.

393. Was sind „*Hawaidsh-al-Asliyyah*“ (die Grundbedürfnisse)?

Wie bei anderen physischen und finanziellen Verpflichtungen im Islam auch, wurde für *Zakah* die Lage des *Mukallafs* (mit religiösen Geboten verpflichtete Person) berücksichtigt und ihm eine für ihn tragbare Verpflichtung aufgetragen. Aus diesem Grund setzten islamische Gelehrte für die Verpflichtung zum *Zakah* und zum *Zakat-ul-Fitr*

(Almosenabgabe) voraus, dass jemand als Überschuss nach Abzug seines eigenen Grundbedarfs, und den der Personen, mit deren Versorgung er verpflichtet ist, in der Höhe des *Nisab* (Reichtumsbestimmungsmenge) an Vermögen besitzen muss.

Diese Grundbedürfnisse sind Dinge, auf die der Mensch angewiesen ist, um sein Leben und seine Freiheit beschützen zu können. Dazu zählen Unterkunft (Ausgaben für Nahrung, Kleidung und Gesundheit), Mobilität, Bildung, Haushaltswaren, Werkzeuge und Maschinen zur Ausübung eines Handwerks oder Berufs, Bücher, Werkzeuge für Sicherheitszwecke und Strom, Wasser, Kraftstoff, Gebühren und sonstige Ausgaben und Gelder, die beiseitegelegt werden, um diese Grundbedürfnisse zu decken (Mevsili, el-Ihtiyar, I, 332-333; İbn Abidin, Reddu'l-muhtar, III, 178).

394. Welche Schulden werden bei der Berechnung des *Zakah* abgezogen?

Jemand, der zum *Zakah* verpflichtet ist, wird von dem Vermögen, das zur *Zakah*-Masse gehört, den Anteil an seinen Schulden - anderer Leute Eigentum - abziehen. Nach der generellen Meinung der Hanafi-Rechtsschule werden hierbei alle Schulden gleich behandelt, unabhängig ihres Fälligkeitsdatums. Allerdings sind einige Hanafi-Gelehrte der Ansicht, dass nur die Schulden von der *Zakah*-Masse abgezogen werden sollten, deren Rückzahlung fällig geworden ist und die vom Gläubiger zurückverlangt werden; Schulden, deren Fälligkeitsdatum noch nicht fällig ist, werden nicht von der *Zakah*-Masse abgezogen. Denn diese Art der noch nicht fälligen Schulden, werden in der Regel nicht (akut) von Gläubigern zurückgefordert, sondern nur die Schulden, deren Zahlung fällig geworden ist (Kâsânî, Bedâ'î, II, 6).

Nach der berühmten Meinung der Schafi-Rechtsschule hingegen werden keinerlei Schulden von dem *Zakah* unterliegenden Vermögen abgezogen; demnach ist der Zustand der Verschuldung kein Hindernis, *Zakah* zu entrichten (Nevevî, el-Mecmû', V, 344).

Kreditschulden, die wie heute üblich, an langfristige Zahlungspläne gebunden sind, und die im Laufe der kommenden Jahre regelmäßig abzuzahlen sind, wie für öffentliche Bau-Gesellschaften, Kooperative und andere Kredit-ähnliche Schulden, sollten nicht vollständig von der *Zakah*-Masse abgezogen werden. Denn diese Zahlungen werden in einer sehr langen Laufzeit von 10-20 Jahren abgedeckt und die Menschen müssen diese Schulden nicht in einem *Zakah*-Jahr zurückzahlen.

Demnach werden nur die Schulden von der *Zakah*-Masse heruntergerechnet, die nur in dem *Zakah*-Jahr oder innerhalb desselben *Zakah*-Jahres zur Zahlung fällig werden; das heißt, nur die Schulden werden vom *Zakah*-Vermögen abgezogen, deren Fälligkeitsdatum in demselben Jahr liegt, wie der *Zakah* auch. Denn der *Zakah* ist eine nur einmaljährlich zu verrichtende *Ibadah* (Glaubenspraxis/Gottesdienst).

395. Gehören Utensilien, Werkzeuge und Materialien, die gebraucht werden, zur *Zakah*-Masse?

Utensilien, Werkzeuge, Maschinen und Materialien, die für die Ausübung eines Handwerks und Berufs benötigt werden, gehören in den Rahmen der Grundbedürfnisse. Daher muss für diese kein *Zakah* entrichtet werden. Sollten aber diese Gegenstände nicht für die Ausübung des Berufs, sondern für den Handel hergestellt werden, oder Waren sind, die ein- und verkauft werden, so muss für diese Utensilien, Werkzeuge, Materialien und Maschinen *Zakah* entrichtet werden (Zeylaî, Tebyîn, I, 253; el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 190).

396. Ist jemand, der bei seinem Vater wohnt, zum *Zakah* verpflichtet?

Im Islam ist das personifizierte Vermögen (Gütertrennung) grundlegend. Demnach ist jemand, der mit seinem Vater lebt, zum *Zakah* verpflichtet (*Mukallaf*), wenn er *Zakah*-fähiges Vermögen in *Nisab*-Höhe (Reichtumsbestimmungsmenge) besitzt. Wenn er aber mit seinem Vater keine Gütertrennung vereinbart hat, sie gemeinsam erwirtschaften und gemeinsam ausgeben, dann ist derjenige, der über das angehäuften Vermögen verfügt, mit *Zakah* verpflichtet.

397. Muss vom Vermögen reicher Kinder, die noch nicht geschlechtsreif sind, *Zakah* entrichtet werden?

Damit eine Person als *Zakah*-pflichtig gelten kann (*Mukallaf*), muss sie geistig gesund sein und die Pubertät erreicht haben (Kâsânî, Bedâi', II, 9 vd.). Demnach ist nach der Hanafi-Rechtsschule nicht notwendig, *Zakah* vom Eigentum reicher und noch nicht pubertärer Kinder zu entrichten. Wenn aber vom landwirtschaftlich genutzten Landeigentum eines Kindes Erträge geerntet werden, so muss für diese landwirtschaftlichen Erträge „*Üschr/türk. Öşür*“ (*Zakah* für landwirtschaftliche Erträge) entrichtet werden (Serahsî, el-Mebsût, III, 50; İbn Nüceym, el-Bahr, II, 255).

Nach der Schafi-Rechtsschule ist für die *Zakah*-Verpflichtung nicht notwendig, geistig gesund zu sein oder die Pubertät erreicht zu haben. Auch reiche Kinder und Erwachsene, die nicht geistig gesund sind, müssen von ihrem Eigentum *Zakah* entrichten (Şirbînî, Muğni'l-muhtâc, I, 602).

398. Ist ein Student verpflichtet, *Zakah* zu entrichten, wenn sein Stipendium die *Nisab*-Höhe (Reichtumsbestimmungsmenge) erreicht?

Wenn jemand nach Abzug seiner einjährigen Schulden und seinen Grundbedürfnissen über ein Vermögen von 80,18 Gramm Gold oder noch mehr, oder über Geld oder Handelswaren in diesem Wert verfügt; und wenn, nach dem Besitz dieses Vermögens, dieses ein Jahr lang in seinem Besitz erhalten bleibt, so ist er verpflichtet (*Mukalaf*) *Zakah* zu entrichten (Mevsilî, el-Ihtiyâr, I, 330). Es ändert nichts an dieser Tatsache, dass dieses Geld, das der *Zakah*-Masse unterliegt, aus Unterstützungen oder aus einem Stipendium stammt.

399. Muss für Mieteinnahmen *Zakah* entrichtet werden?

Menschen, die nach Abzug ihrer einjährigen Schulden und den Grundbedürfnissen über ein Vermögen von 80,18 Gramm Gold oder über Geld oder Waren in diesem Wert verfügen, gelten als reich.

Wenn Mieteinnahmen zusammen mit den anderen Waren und Einnahmen, die dem *Zakah* unterliegen, nach Abzug der Schulden und den Grundbedürfnissen, die *Nisab*-Höhe (Gold in 80,18 Gramm oder Geld oder Waren in diesem Wert) erreichen, und auch nach einem Jahr über dessen Erwerb diese *Nisab*-Menge vorhanden ist, so muss davon ein Anteil von ein Vierzigstel (2,5 %) als *Zakah* entrichtet werden (Merğînânî, el-Hidâye, II, 165, 190-191).

400. Muss für Immobilien und Grundstücke, die zu Handels- oder Investitionszwecken gekauft wurden, *Zakah* entrichtet werden?

Die zu Handels- oder Investitionszwecken gekauften und behaltenen Immobilien und Grundstücke, unterliegen dem *Zakah*-Gebot. Auch Immobilien und Grundstücke, die die Menschen für gewerbliche Zwecke kaufen und verkaufen, werden in diesem Rahmen bewertet. Demnach muss für Immobilien, die nicht als Büro oder Aufenthaltsort genutzt werden, sondern in Besitz genommen werden, um sie nach dem Kauf weiter verkaufen zu können, ein *Zakah* von einem Vierzigstel (2,5 %) entrichtet werden, wenn – nachdem die Schulden für das *Zakah*-Jahr

und die Grundbedürfnisse abgezogen wurden – ein Vermögen in Höhe des *Nisab* (Reichtumsbestimmungsmenge) übrigbleibt und dieses Vermögen ein Jahr lang Bestand hatte (Kâsâni, Bedâi', II, 20). *Zakah* für Immobilien und Grundstücke, die zu Handels- oder Investitionszwecken gekauft wurden, das heißt, wenn diese gekauft wurden, um sie nach einer Wertsteigerung weiterzuverkaufen, werden jährlich über ihrem Marktwert berechnet und entrichtet. Für erworbene Grundstücke, mit der Absicht darauf ein Haus, Geschäftsstelle, Feld oder Garten zu errichten, wird kein *Zakah* entrichtet.

401. Wie wird die *Zakah*-Menge von Handelsgütern berechnet?

Waren, die gekauft und verkauft werden, um damit Gewinn zu erzielen, werden „Handelswaren“ genannt. Wenn jemand Handelswaren im Wert von 80,18 Gramm Gold besitzt, so muss er für diese Waren *Zakah* in Höhe von einem Vierzigstel (2,5 %) entrichten, wenn nach dem Besitz dieser Waren in der Höhe des *Nisab* (Reichtumsbestimmungsmenge) ein Jahr vergangen ist. Neben den anderen Bedingungen wird *Zakah* von praktisch oder theoretisch vorhandenem Eigentum entrichtet, das seit einem Jahr im Besitz ist. Eventuelle Wertsteigerungen in der Zukunft werden bei der Berechnung des *Zakah* nicht berücksichtigt. Das gleiche Prinzip gilt auch für die Handelswaren. So wird bei der Berechnung des *Zakah* für Handelswaren nicht die eventuelle Gewinnspanne beim Verkauf dieser Waren berücksichtigt, sondern so berechnet, als würde der *Zakah* aus der gleichen Art dieser Handelsgüter entrichtet und der Wert dieser über den Anschaffungswert zur Zeit des *Zakah*-Datums berechnet.

402. Kann *Zakah* für Handelsgüter mit gleichen Gütern entrichtet werden?

Zakah für Handelswaren wird entsprechend über den Wert der Waren berechnet und kann sowohl als Bargeld als auch mit Waren der gleichen Art entrichtet werden.

403. Wird für Geldscheine/Banknoten *Zakah* entrichtet?

Heute werden als Tauschmittel Geldscheine verwendet. Der Warenwert wird in Geldbeträgen angegeben, der Handel – Kauf und Ankauf – erfolgt mit Geld, die Löhne und Gehälter der Arbeiter, die Vergütung der Beamten werden damit ausgezahlt und das Geld wird als Maß des

Reichtums angesehen. Daher haben Geldscheine als Tauschmittel das Gold und das Silber abgelöst. Demnach muss *Zakah* so wie für Gold und Silber, als auch für Geldscheine entrichtet werden (Cezîrî, el-Mezâhibü'l-erbe'a, I, 546; Zühaylî, el-Fikhu'l-Islamî, II, 772).

404. **Wie entrichtet ein Goldhändler seinen *Zakah*?**

Ein Goldhändler entrichtet seinen *Zakah* nach Feststellung der Summe seines Goldes, das er besitzt, und über die Feststellung seines Gesamtgewinns. Wenn er Gold in unterschiedlichem Karat besitzt, so wird er den *Zakah* für diese entweder aus demselben Karat Gold oder nach dessen Wert entrichten. Bei der Ermittlung des *Nisab*-Werts (Reichtumsbestimmungsmenge) (als Gewicht) hingegen wird nicht jedes Karat Gold separat, sondern das gesamte Gold zusammen ausgewogen (Kâsânî, Bedâ'î, II, 20). Bei der Entrichtung des *Zakah* wird das zuletzt entrichtete *Zakah*-Datum berücksichtigt. Wenn zum Beispiel, im letzten Jahr der *Zakah* am 1. Ramadan entrichtet wurde, dann wird der Gesamtgoldwert am 1. Ramadan dieses Jahres als Grundlage für die *Zakah*-Berechnung genommen. Die Wertsteigerungen und Wertverluste innerhalb des Jahres werden nicht berücksichtigt.

Bei der Berechnung des *Zakah* der Schmuckwaren im gewerblichen Besitz, wird nicht nur ihr Metallwert berücksichtigt, sondern auch der Wert der zusätzlichen Materialien und hinzukommende Wertsteigerungen wie durch Material-Bearbeitung und die verwendeten wertvollen Edelsteine usw.; der *Zakah* wird aus dem gesamten finanziellen Wert ermittelt.

405. **Wie berechnet jemand den *Zakah*, wenn er Gold in unterschiedlichem Karat besitzt?**

Bei der Ermittlung des *Nisab* (Reichtumsbestimmungsmenge) des Goldes spielen die Karat-Unterschiede keine Rolle. Denn es ist egal, welches Karat das Gold hat, letztendlich ist alles Gold. Demnach wird das Gold, ungeachtet dessen Karat, insgesamt ausgewogen und wenn das Gesamtgewicht aller Goldsorten 80,18 Gramm erreicht hat, und auch die sonstigen Bedingungen erfüllt wurden, *Zakah* dafür entrichtet. Allerdings wird in diesem Falle, der *Zakah* für die unterschiedlichen Karat-Mengen separat berechnet und jeweils ein Vierzigstel (2,5 %) davon entrichtet (Kâsânî, Bedâ'î, II, 20).

406. Müssen Frauen *Zakah* für ihren Goldschmuck entrichten?

Schmuckgegenstände, die aus Gold und Silber hergestellt sind, unterliegen nach der Hanafi-Rechtsschule dem *Zakah*-Gebot, wenn diese die dafür erforderlichen Bedingungen erfüllen.

Demnach wird für Schmuckwaren aus Gold *Zakah* in Höhe von einem Vierzigstel (2,5 %) entrichtet, wenn diese das Gewicht von 80,18 Gramm erreicht haben und ein Jahr nach ihrer Anschaffung vergangen ist. Für alle anderen Schmuckwaren aus sonstigen Metallen und Edelsteinen, die nicht aus Gold oder Silber sind, wird kein *Zakah* entrichtet (Ibn Nüceym, el-Bahr, II, 243). Nach den Rechtsschulen der Schafi, Maliki und Hanbali gilt der Schmuck, den Frauen normalerweise tragen und verwenden, als Grundbedürfnis, weswegen dafür kein *Zakah* entrichtet wird (Nevevi, el-Mecmû', VI, 46; Ibn Kudâme, el-Muğni, IV, 220).

407. Kann *Zakah* für Nutzvieh auch als Geld entrichtet werden?

Zakah für Nutzvieh kann sowohl in derselben Art als Tier, als auch in Geld des entsprechenden Wertes entrichtet werden (siehe. Käsâni, Bedâi', II, 41). Hierbei sollte jedoch der Vorteil des Bedürftigen (*Zakah*-Empfängers) berücksichtigt werden.

408. Ist der Immobilienmakler verpflichtet, *Zakah* für Immobilien zu entrichten, die in seinem Besitz sind?

Immobilien, die von Immobilienmaklern für gewerbliche Zwecke gekauft und verkauft werden, unterliegen dem *Zakah*-Gebot. Demnach unterliegen Immobilien, die sich die Immobilienmakler aneignen, um diese weiterzuverkaufen, mit einem Vierzigstel (2,5 %) dem *Zakah*-Gebot, nach Abzug der Schulden, die durch diese entstanden sind, und nach einem Jahr der Besitznahme, wenn deren Wert die Höhe des *Nisab* (Reichtumsbestimmungsmenge) erreicht hat (Kasani, Bedai', II, 20).

Es ist nicht erforderlich, dass für jede einzelne Immobilie der Eigentumszeitraum von einem Jahr erfüllt sein muss. Aus dieser Sicht werden, wenn die Zeit des *Zakah* gekommen ist, alle Immobilien und Grundstücke, die in Besitz genommen wurden, zusammen mit dem anderen Eigentum berechnet und deren *Zakah* entrichtet. Immobilien, die diesem Verfahren unterliegen, werden bei der Ermittlung ihres *Zakah*-Betrags über ihren momentanen Marktwert berechnet.

409. Ist es notwendig, *Zakah* für Produktionsanlagen zu entrichten?

Produktionsanlagen unterliegen nicht dem *Zakah*-Gebot. Allerdings unterliegen die durch diese Anlagen erworbenen Produkte oder Einkommen, wenn diese alleine oder mit dem anderen angesammelten Vermögen zusammen die Höhe des *Nisab* (Reichtumsbestimmungsmenge) erreicht haben, und ein Jahr nach ihrem Erwerb vergangen ist, mit einem Vierzigstel (2,5 %) dem *Zakah*-Gebot.

410. Muss für Aktien *Zakah* entrichtet werden?

Eine Person, die die Aktien einer Firma kauft, wird Anteilseigner an den Gebäuden, Maschinen und Anlagen dieser Firma. In diesem Fall beteiligt sich der Aktienbesitzer auch an dem Gewinn oder Verlust des Unternehmens.

Wenn das Unternehmen Gewinn erzielen sollte und wenn der Anteil des Aktieninhabers separat oder zusammen mit seinen anderen Ersparnissen die Höhe des *Nisab* (Reichtumsbestimmungsmenge) erreichen und nach deren Erwerb ein Jahr vergangen ist, so unterliegen diese mit 2,5 % dem *Zakah*-Gebot. Wenn die erwähnten Aktien nicht zum Zwecke der Dividende, sondern zum Weiterverkauf erworben wurden, so werden diese Aktien als Handelsware gewertet. Wenn diese mit den anderen dem *Zakah* unterliegenden Waren die *Nisab*-Menge erreicht haben, werden für sie über ihren Marktwert 2,5 % *Zakah* entrichtet (Zühaylî, el-Fikhu'l-Islamî, II, 774, 799).

411. Wie entrichten Gesellschafter ihren *Zakah*?

Da ein Unternehmen wie eine „juristische Person“ (Personenvereinigung oder Zweckvermögen mit vom Gesetz anerkannter rechtlicher Selbstständigkeit) gewertet wird, wird nicht das Unternehmen selbst, sondern die Gesellschafter einzeln mit ihren jeweiligen Anteilen, und wenn vorhanden mit ihren sonstigen Vermögen, die insgesamt die Höhe des *Nisab* (Reichtumsbestimmungsmenge) erreicht haben, mit *Zakah* verpflichtet. Demnach muss jemand, der nach Abzug seiner Grundbedürfnisse über einem Vermögen verfügt, das die *Nisab*-Menge (80,18 Gramm Gold oder anderweitiges Vermögen in dieser Höhe) erreicht hat und nach dessen Erwerb ein Jahr vergangen ist, dafür *Zakah* entrichten.

Das im industriellen Sektor genutzte, feste Inventar der Unternehmen (wie Produktionsanlagen, Maschinen usw.) ist vom *Zakah* ausgenommen. Nach Berechnung und Abzug der einjährigen Schulden

und Ausgaben, wie für die erforderlichen Materialien, Arbeitskosten, Produktion, Vermarktung, Verwaltung, Finanzierung usw., unterliegen Umlaufvermögen (halbfertige Produkte, Fertigwaren, Rohstoffe, Bargeld, Schecks usw.) mit dem Nettogewinn zusammen dem *Zakah*-Gebot zu einem Vierzigstel (2,5 %) (Zuhayli, el-Fikhu'l-Islami, II, 864-865).

Deshalb muss jemand, der an einem solchen Unternehmen beteiligt ist, von seinem Anteil des Umlaufvermögens - ausgenommen des festen Inventars wie Büro und Anlagen des Unternehmens -, wenn diese die *Nisab*-Menge erreicht haben und nach deren Besitz ein Jahr vergangen ist, *Zakah* entrichten. Das Gleiche gilt für Unternehmen, die im Handel/Vertrieb tätig sind.

Wenn die Teilhaber das Entrichten ihres *Zakah* der Geschäftsführung des Unternehmens überlassen haben, kann die Geschäftsführung den *Zakah* stellvertretend für die Teilhaber entsprechend ihren Anteilen entrichten. In diesem Fall führt die Geschäftsführung die Berechnung und das Entrichten des *Zakah* für die Teilhaber in der gleichen Weise durch, wie eine private Person ihren *Zakah* berechnet und entrichtet. Wenn das Unternehmen den *Zakah* der Teilhaber nicht entrichtet, so müssen die Teilhaber den *Zakah* ihrer Unternehmensanteile selbst entrichten (Mecma'u'l-Fikh, Karârât ve Tevsiyât, 6-11 Şubat 1988 tarihli karar, s. 143-145).

Einem Kalenderjahr zugrunde legend, wird jährlich eine Inventur durchgeführt/Bilanz erstellt. Umlaufvermögen, Bargeld, Schecks und Forderungen werden als Wert zusammengerechnet. Wenn vorhanden, werden Schulden abgezogen und anschließend vom gesamten Restbetrag 2,5 % als *Zakah* entrichtet.

412. **Was bedeutet „`Uschr“? Was ist die religiöse Grundlage dafür?**
 „`Uschr/türk: Öşür“ bedeutet lexikalisch „ein Zehntel“. Als religiöser Begriff bedeutet er „*Zakah* der landwirtschaftlichen Produkte“. Dass landwirtschaftliche Produkte dem *Zakah*-Gebot unterliegen, ist im heiligen Koran festgelegt.

Allah, Der Allmächtige, befiehlt: **„Oh ihr, die ihr glaubt! Spendet von dem Guten, das ihr erwarbt, und von dem, was Wir für euch aus der Erde hervorkommen lassen [...]“** (al-Baqara, 2/267). **„Und Er ist es, welcher Gärten mit Rebspalieren und ohne Rebspalieren wachsen lässt und die Palmen und das Korn, dessen Arten verschieden sind, und die Oliven und die Granatäpfel, einander gleich und ungleich. Esst von ihrer Frucht, wenn sie Frucht tragen, und gebt davon nach Gebühr (Sadaqa**

und Zakah) am Tag der Ernte. Und seid nicht verschwenderisch; siehe, Er liebt die Verschwender nicht“ (al-An´am, 6/141).

Die Höhe des *Zakah* dieser Produkte wurde von unserem Propheten (s.a.w.) höchstpersönlich festgelegt. In einem *Hadith* (Überlieferung) verkündet er: „Für Bodenerzeugnisse, die mit dem Regen und/oder Flusswasser getränkt wurden, ist ein Zehntel, für die mit dem Eimer (Kosten verursachend) getränkt wurden, ein Zwanzigstel `Uschr nötig“ (Buhârî, Zekât, 55).

413. Wie wird *Zakah* für Bodenerzeugnisse entrichtet?

Nach Imam Abu Hanifa (r.a.) müssen für alle Bodenerzeugnisse, egal ob sie wenig oder viel sind, *Zakah* entrichtet werden (Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 372).

Nach Imam Malik (r.a.) und Imam Schafi (r.a.) muss für Bodenerzeugnisse, die ein Jahr lang aufbewahrt werden können und zu Verzehr-Zwecken konsumiert werden, *Zakah* entrichtet werden (İbn Cüzey, el-Kavânin, 208; Şîrâzî, el-Mühezzeb, I, 288).

Nach Ahmed b. Hanbel (r.a.) muss für Bodenerzeugnisse, die als haltbare Lebensmittel abgemessen, ausgewogen und getrocknet werden können, sowie für Baumwolle und Leinen *Zakah* entrichtet werden (İbn Kudâme, el-Muğni, IV, 155-160).

Nach Mehrheit der heutigen Gelehrten werden von lagerfähigen Bodenerzeugnissen wie Weizen, Gerste, Mais, Reis alle entstandenen zuzählenden Kosten für die Erwirtschaftung wie Dünger, Pestizide usw. abgezogen und wenn der Rest dieser Erzeugnisse, die dafür bestimmte *Nisab*-Menge (fünf „*Wasq*“ (1 *Wasq* = eine (Tier-)Ladung = etwa 200 kg)/je nach Erzeugnis zwischen 653 kg - 1000 kg, z. B.: 653 kg bei Weizen) erreicht, unterliegen diese dem *Zakah*-Gebot. Für alle anderen (als die oben erwähnten) Erzeugnisse wird *Uschr* entrichtet, wenn diese als Wert den Wertstand eines der oben erwähnten Erzeugnisse, das als fünf *Wasq* den niedrigsten Wert besitzt, erreicht haben (Seybani, el-Cami`u's-sağîr, S. 130-131). Diese Meinung wird aufgrund seiner Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Quellen und zugunsten der Bedürftigen, als angemessener erachtet.

414. Ist für Erzeugnisse wie Tee oder Rüben *Zakah* notwendig?

Nach bevorzugter Meinung sollte für alle Arten von Bodenerzeugnissen und Früchten *Uschr* (*Zakah* für Bodenerzeugnisse) entrichtet

werden (Kasani, Bedai', II, 53). Demnach muss auch für Tee und Rüben *Zakah* entrichtet werden.

415. Wird für die Ernte erneut *Zakah* und *`Uschr* fällig, wenn die Ernte nicht veräußert, sondern eingelagert wurde und ein weiteres Jahr vergangen ist?

Bodenerzeugnisse, für die *`Uschr* (*Zakah* für Bodenerzeugnisse) entrichtet wurde, unterliegen nicht erneut dem *`Uschr*, wenn diese vom Erzeuger nicht verkauft (in Geld umgewandelt) wurden, egal wie lange diese eingelagert werden (Ibn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, III, 186-187, 228). Aber wenn ein Produkt, für das *`Uschr* entrichtet wurde, verkauft (in Geld umgewandelt) wird, so wird dieser Erlös als (Bar-)Geld zu der eventuell vorhandenen, sonstigen *Zakah*-Masse dazugerechnet.

416. Sind für selbst aussäende Erzeugnisse wie Schilf und Gras *`Uschr* erforderlich?

Als allgemeines Prinzip muss für Bodenerzeugnisse, die durch die Anstrengung des Menschen und zur Gewinnerwirtschaftung aufgezogen wurden, *`Uschr* (*Zakah* für Bodenerzeugnisse) entrichtet werden. Für Naturerzeugnisse, die nicht in diese Kategorie fallen und die von sich aus wachsen wie Bäume, Schilf, Gras und dergleichen ist kein *`Uschr* erforderlich (Serahsî, el-Mebsût, III, 2; İbnü'l-Hümâm, Feth, II, 249). Hingegen unterliegen Gewächse wie der Pappel-Baum und/oder Schilf-Pflanzen, die vom Menschen aufgezogen werden, um damit Gewinn zu erzielen, dem *Zakah*-Gebot.

417. Muss für Erzeugnisse, die verdorben sind, *`Uschr* entrichtet werden?

`Uschr (*Zakah* für Bodenerzeugnisse) muss nach der Ernte entrichtet werden. Für die Erzeugnisse, die noch auf dem Feld verderben, bevor sie geerntet wurden, muss der Bauer kein *Zakah/`Uschr* entrichten. Wenn aber seine Erzeugnisse nach der Ernte verderben sollten, so muss er auch für diese *`Uschr* entrichten (Ibn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, III, 273). Denn Allah, Der Erhabene befiehlt: „[...] **und gebt davon nach Gebühr (*Zakah/`Uschr*) am Tag der Ernte [...]**“ (An'âm,6/141).

418. Werden bei der Berechnung des *`Uschr* die Kosten für den Anbau und die Aufzucht des Erzeugnisses berücksichtigt?

In der Regel unterliegen erwirtschaftete Bodenerzeugnisse, die kostenfrei bewässert wurden, mit einem Zehntel; Bodenerzeugnisse, die Kosten verursachend bewässert und aufgezogen wurden, mit einem Zwanzigstel dem *`Uschr* (Zakah für Bodenerzeugnisse).

Es ist weiterhin Gegenstand der Diskussion, ob zusammen mit der Bewässerung, die Kosten für Dünger, Pestizide und Treibstoff usw., die in der heutigen Landwirtschaft erforderlich sind, auch bei der Berechnung des *`Uschr* berücksichtigt werden sollen oder nicht.

Da diese zusätzlichen Ausgaben eine wichtige Kostensumme bei der Produktion darstellen, ist die Meinung angemessener, diese bei der Berechnung des *`Uschr* zu berücksichtigen.

Aus diesem Standpunkt werden für landwirtschaftliche Erzeugnisse, wenn nach Abzug der Bewässerungskosten und der oben genannten Ausgaben, der Restbetrag die bestimmte *Nisab*-Menge erreicht hat, ein Anteil von 1/10 *`Uschr* entrichtet. Wenn aber *`Uschr* ohne den Abzug der genannten Kosten berechnet werden sollte, dann wird ein Anteil von 1/20 berücksichtigt.

Die *Nisab*-Menge für landwirtschaftliche und haltbare Produkte wie Weizen, Gerste, Mais und Reis beträgt fünf *Wasq*. Das entspricht mit der heutigen Gewichtseinheit 653 kg - 1000 kg, die je nach Produkt variieren. Zum Beispiel beträgt diese Einheit für Weizen 653 kg. Die *Nisab*-Menge für alle anderen Erzeugnisse (außer den erwähnten) entspricht dem Wert eines der oben erwähnten Erzeugnisse, das als fünf *Wasq* den niedrigsten Wert besitzt. Die gleichen Bestimmungen gelten für die in den Gewächshäusern angebauten Produkte.

419. Wer muss *`Uschr* für Erzeugnisse von gepachteten landwirtschaftlichen Flächen entrichten?

Es gibt zwei unterschiedliche Pachtverfahren (die hauptsächlich angewandt werden). Eins davon ist, dass das Land für einen bestimmten Preis verpachtet/vermietet wird. Bei dieser Anwendung erhält der Landbesitzer lediglich nur eine bestimmte Gebühr, aber kein Anteil vom geernteten Erzeugnis. Die andere Anwendung ist, dass das Land in Partnerschaft/Teilhabe angebaut wird. Bei dieser Anwendung erhält der Landbesitzer keine Gebühr, aber dafür teilen sich er und der Teilhaber

des Grundstücks untereinander das geerntete Erzeugnis nach Vereinbarung.

Nach mehrheitlicher Meinung der Hanafi-Gelehrten, unter denen sich auch Imam Abu Yusuf (*r.a.*) und Imam Muhammed (*r.a.*) befinden, liegt die *`Uschr*-Pflicht bei einem Pachtverhältnis beim Pächter/Mieter. Denn *`Uschr* (*Zakah* für Bodenerzeugnisse) ist nicht die Gebühr des Grundstücks, sondern des Landerzeugnisses. Da der Pächter das gesamte Erzeugnis für sich selbst beansprucht, ist es seine Pflicht, *`Uschr* zu entrichten. Der Pächter entrichtet, nach dem er die Kosten für Dünger, Pestizide, Pachtgebühren oder ähnliche Zusatzkosten abgezogen hat, von der verbleibenden Resternte *`Uschr*, wenn diese die *Nisab*-Menge (fünf *Wasq*/ je nach Erzeugnis zwischen 653 - 1000 kg, z. B. für Weizen 653 kg) erreicht (Ibn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, III, 276-277; Karadâvî, *Fikhu'z-zekât*, I, 400, 402).

Im Teilhabe-Verhältnis werden der Landbesitzer und der Teilhaber je nach ihren Anteilen *`Uschr* entrichten. Jeder von ihnen wird vom Landerzeugnis *`Uschr* entrichten, wenn ihre Anteile die *Nisab*-Menge erreichen (Ibn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, III, 278; Karadâvî, *Fikhu'z-zekât*, I, 398-399).

Solche Ländereien den Verwandten oder den Bedürftigen kostenfrei mit der Absicht eine Wohltat zu verrichten oder um die Verwandtschaftsbeziehungen zu pflegen und dergleichen kostenfrei zur Verfügung zu stellen, ist ein Verhalten, das unsere Religion fördert. In so einem Fall würde die Pflicht *`Uschr* zu entrichten, für die Erträge vom kostenfrei zur Nutzung überlassenen Grundstücks, dem Nutzer angelastet. Der Landbesitzer hätte keine Verpflichtung (Karadâvî, *Fikhu'z-zekât*, I, 398).

420. Können Steuern als *Zakah* geltend gemacht werden?

Steuern zu zahlen ist eine Bürgerpflicht, *Zakah* hingegen ist eine religiöse Pflicht. Außerdem unterscheiden sich *Zakah* und Steuer hinsichtlich der Verpflichtung, des Grundzwecks, des Anteils, der Menge und Ausgaben (at-Tawba, 9/60) voneinander. Daher können Steuern, die an den Staat entrichtet werden, nicht anstelle des *Zakah* gelten. *Zakah* sollte separat entrichtet werden (Karadâvî, *Fikhu'z-zekât*, II, 1118; *İslam Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri*, (Sonuç Bildirileri) s.996).

421. Muss für illegale Gewinne *Zakah* entrichtet werden?

Wenn der Besitzer des illegalen Gewinns bekannt ist, so sollte dieser dem Besitzer zurückerstattet werden. Wenn der Besitzer nicht bekannt

sein sollte, so sollte man sich dessen entledigen, indem dieser den Bedürftigen oder den Hilfsorganisationen übergeben wird, ohne dafür eine Belohnung (*Sawab*) zu erwarten (Serahsi, el-Mebsüt, XII, 172). Da man sich einem illegalen Gewinn vollständig entledigen sollte, indem dieser entweder an den Besitzer zurückgegeben oder an Hilfsorganisationen übergeben wird, kann von *Zakah*-Entrichten nicht die Rede sein.

422. Ist es notwendig, *Zakah* für eine Forderung zu entrichten?

Ob Forderungen, dem *Zakah*-Gebot unterliegen oder nicht, wird in drei Kategorien behandelt:

- a. Starke Forderungen: Diese sind Gelder, die als Darlehen/Schulden geliehen wurden oder Forderungen aus Erlösen für Handelswaren, die als Forderungen ausstehen. Wenn diese Forderungen von den Schuldnern bestätigt oder eingestanden werden, oder es schlüssige Beweise gibt, die diese Forderungen nachweisen, muss vom Gläubiger jedes Jahr *Zakah* dafür entrichtet werden. Wenn in den Vorjahren kein *Zakah* entrichtet wurde, so muss nach Erhalt der Forderung der *Zakah* der Vorjahre nachträglich entrichtet werden.
- b. Mittelstarke Forderungen: Das sind Forderung aus Einkommen des Besitzes, das nicht zum Verkauf steht, wie beispielsweise die Miete eines Mietshauses. Auch bei diesen Forderungen entstehen *Zakah*-Schulden für die Vorjahre. Aber um mit der Zahlung der *Zakah*-Schulden verpflichtet zu sein, muss der Gläubiger mindesten eine Forderung in Höhe des *Nisab* (Reichtumsbestimmungs Menge) einziehen können.
- c. Schwache Forderungen: Das sind Forderungen, die nicht aus dem Wert/Preis einer Ware stammen, wie z.B. aus einem Testament, der Brautgabe (*Mahr*) oder der Blutschuld (*Diyyah*). Denn derartige Forderungen sind keine Schulden, die aus dem Tausch einer Ware gegen Geld stammen. Für solche Forderungen werden für vergangene Jahre keine *Zakah*-Zahlungen fällig. Nur wenn diese Forderungen eingeholt werden und ein Jahr darüber vergangen ist, wird *Zakah* dafür entrichtet (İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, III, 238, 239; Mehmed Zihni, Ni'met-i İslam, s.739, 740).

Für Forderungen, die geleugnet werden oder es unmöglich ist, diese zurückzufordern, braucht der Gläubiger nicht jedes Jahr *Zakah* zu entrichten. Wenn eine solche, schon aufgebene, Forderung später doch eingeholt wird, und ein Jahr darüber vergangen ist, wird nur *Zakah*

für das aktuelle Jahr entrichtet; für vergangene Jahre wird keine *Zakah* entrichtet (Merġinānī, el-Hidāye, II,166-167).

423. Kann ein Scheck oder ein Schuldschein über befristete Forderungen als *Zakah* überreicht werden?

Zakah für einige Waren wie Lebensmittel oder Kleidung kann in derselben Art entrichtet, aber auch als Geld, Devisen oder Gold überreicht werden. Schecks, Schuldscheine oder Wertpapiere sind Dokumente, die zwischen zwei oder mehreren Personen ausgestellt werden, die angeben, wem ein Besitz oder Geld gehört. Somit steht es stellvertretend für einen Betrag oder einen Wertgegenstand, der darauf geschrieben wurde. Aus diesem Grund kann eine reiche Person, die verpflichtet ist, *Zakah* zu entrichten, wenn sie sich sicher ist, dass es beglichen wird, dieses Wertpapier als Ersatz für ihren *Zakah*, auf den Namen eines Bedürftigen überschreiben. Allerdings entfällt von ihr die Verantwortung erst, wenn das Geld tatsächlich übergeben wurde. Wenn dieses Wertpapier nicht ausbezahlt wird, muss sie erneut *Zakah* entrichten (Ibn Ābidīn, Reddū'l-muhtār, III, 227-233).

424. Gibt es eine bestimmte Zeit, um *Zakah* zu entrichten?

Es gibt keine bestimmte Zeit, um *Zakah* zu entrichten. Für das Vergehen eines Jahres über den Besitz in *Nisab*-Höhe (Reichtumsbestimmungsmenge), wird bei *Zakah* – wie beim Fasten und *Hadsch* auch – der Mondkalender als Grundlage genommen. *Zakah* muss entrichtet werden, sobald er für eine Person zum *Fardh* (Pflicht) geworden ist. Dafür muss nicht der Ramadan-Monat oder ein bestimmter Monat des Mondkalenders abgewartet werden. Diejenigen, die mit *Zakah* verpflichtet sind, müssen ihren *Zakah* so schnell wie möglich entrichten, sobald er fällig geworden ist. Denn *Zakah* ist die Schuld eines Menschen/Dieners seinem Schöpfer gegenüber und Schulden müssen sofort beglichen werden (Ibn Ābidīn, Reddū'l-muhtār, III, 175, 191-192, 223).

425. Kann *Zakah* per Vollmacht, Anweisung, elektronische Überweisung usw. entrichtet werden?

Eine Person kann ihren *Zakah* entweder eigenhändig übergeben oder aber auch durch eine Vollmacht oder eine Überweisung zukommen lassen. Das Wichtigste ist, dass der *Zakah* den Adressaten tatsächlich erreicht (Ibn Ābidīn, Reddū'l-muhtār, III, 187, 189).

426. Kann *Zakah* in Raten entrichtet werden?

Das Wesentliche bei *Zakah* ist, dass er unverzüglich entrichtet wird, sobald er zur Pflicht geworden ist. Wem aber die *Zakah*-Zahlung nicht auf einem Male möglich ist, der kann ihn auch innerhalb eines Jahres in Raten entrichten (Siehe. İbn Âbidîn, Reddül-muhtâr, III, 191-192).

427. Kann *Zakah* vorzeitig entrichtet werden?

Wie beim Fasten und *Hadsch* auch wird in Bezug auf *Zakah* auch der Mondkalender berücksichtigt. Damit *Zakah* zur Pflicht werden kann, muss nach Besitz des Vermögens, das die Höhe des *Nisab* (Reichtumsbestimmungsgröße) erreicht hat, ein Jahr des Mondkalenders vergangen sein. Dennoch kann der Vermögensbesitzer, wenn er will, sein *Zakah*, der die *Nisab*-Bedingung erfüllt, auch vor Ablauf des Jahres entrichten (Kâsânî, Bedâi', II, 15; İbnü'l-Hümâm, Feth, I, 179).

428. Wie begleicht jemand seine *Zakah*-Schulden, wenn er in den vergangenen Jahren kein *Zakah* entrichtet hat?

Jemand, der in den vergangenen Jahren sein *Zakah* nicht entrichtet hat, obwohl er mit *Zakah* verpflichtet war, begleicht auch seine ausstehenden *Zakah*-Schulden der vergangenen Jahre, wenn er ausreichend vermögend ist. Wenn zum Beispiel jemand in den vergangenen zwei Jahren sein *Zakah* nicht entrichtet hat, der wird für das vergangene erste Jahr sein *Zakah* entrichten und für das zweite Jahr von verbleibendem Restbetrag (oder Vermögen) 2,5 % *Zakah* entrichten (Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 329-333, 391).

429. Wenn jemand, der mit *Zakah* verpflichtet ist, verarmt und verstirbt, bevor er sein *Zakah* entrichten konnte, entfällt von ihm die *Zakah*-Pflicht?

Wenn jemand, sein *Zakah* nicht rechtzeitig entrichtet, dann später verarmt und stirbt, ohne die *Zakah*-Schulden beglichen zu haben, wird er von seiner *Zakah*-Pflicht nicht entbunden.

In so einem Fall sollte derjenige seinen Erben als letzten Willen auftragen, die Begleichung seiner *Zakah*-Schulden zu übernehmen. Sollte er sterben, ohne diesen letzten Willen aufzutragen, wird er zum Sünder. Es wird gehofft, dass wenn die Erben seine ausstehenden *Zakah*-Schulden in seinem Namen begleichen, er von dieser Schuld befreit wird.

Wenn das Vermögen, nach dem es dem *Zakah*-Gebot unterlag, durch unerwartete Weise wie Raub, Verschwinden oder Gewalt zerstört wird, entfällt nach Meinung der Hanafi-Gelehrten, die Verpflichtung *Zakah* dafür zu entrichten, egal ob der Verpflichtete (*Mukallaf*) in der Lage wäre zu zahlen oder nicht. Solange das besagte Vermögen nicht vorliegt, muss dafür kein *Zakah* entrichtet werden. Nach Meinung der anderen Gelehrten hingegen besteht weiterhin die Pflicht, *Zakah* zu entrichten; der *Mukallaf* müsste *Zakah* entrichten.

Die Gelehrten sind sich allerdings einig darüber, dass für ein Vermögen, das (dem *Zakah*-Gebot unterlag) durch Spenden oder Handel aufgebraucht wurde, dennoch der *Zakah* entrichtet werden muss (Ibn ʿAbidin, *Reddū'l-muhtār*, III, 176, 183; Bilmen, *İlmihal*, s.321-322).

DIE ZUM ZAKAH-EMPFANG BERECHTIGTEN

430. An wen kann *Zakah* entrichtet werden?

An wen *Zakah* entrichtet werden darf, wird im heiligen Koran verkündet. Diese sind die Armen, die Bedürftigen, *Zakah*-Beamten, die beauftragt sind *Zakah* zu sammeln, Personen, die als „*Muallafa ul-Qulub*“ bekannt sind (deren Herzen mit dem Islam versöhnt werden sollen), jene, die aus der Gefangenschaft/Sklaverei befreit werden wollen, Verschuldete, jene, die auf dem Pfad Allahs kämpfen und jene, die unterwegs mittellos geblieben sind (at-Tawba, 9/60).

Arme und bedürftige Menschen sind jene, die kein Vermögen in Höhe des *Nisab* (Reichtumsbestimmungsgröße) haben, außer ihrem Besitz, um ihre Grundbedürfnisse zu decken. Wenn aber diese, außer um ihre Grundbedürfnisse zu decken, über irgendein Vermögen – egal ob vermehrungsfähig oder nicht – in Höhe der *Nisab*-Menge verfügen, so gelten sie nicht als arm oder bedürftig und dürfen demnach auch kein *Zakah* empfangen (Ibnū'l-Hümâm, *Feth*, II, 266).

Ein Verschuldeter/Schuldner ist jemand, der bei jemandem Schulden hat und kein anderes Vermögen in *Nisab*-Höhe besitzt als den Betrag, den er zur Begleichung seiner Schulden benötigt (Ibnū'l-Hümâm, *Feth*, II, 268).

Jemand, der unterwegs mittellos geworden ist, ist ein Reisender, der auf seiner (Durch-)Reise mittellos geworden ist – und auch wenn er in seinem Heimatort vermögend sein sollte - keinen Zugang zu seinem Vermögen hat. Mit anderen Worten: Es ist jemand, der wegen Geldmangels auf seiner Reise festsitzt und nicht in seine Heimat zurückkehren kann.

So einer Person kann *Zakah* entrichtet werden, damit er in seine Heimat zurückkehren kann, und auch soviel *Zakah*-Geld gegeben werden, dass er seine Bedürfnisse für die Rückreise in seine Heimat decken kann (Kâsânî, *Bedâi'*, II, 43-46). Wenn es einer Person aber möglich ist, wie es heute üblich wäre, auf der Reise jederzeit mit der Bankkarte oder mit einer anderen Methode Geld aus der Heimat zu erhalten, dann wird so einer Person kein *Zakah* entrichtet.

Der Ausdruck „*fi sabilillah*“, der so viel bedeutet wie „auf dem Wege Allahs“, beschreibt Personen, die sich dem Pfade Allahs und dem Islam gewidmet haben, wie Pilger-Reisende, Soldaten und Personen, die sich tatsächlich auf den Weg gemacht haben, um Wissen zu erlangen.

431. An wen kann kein *Zakah* entrichtet werden?

Nach der Hanafi-Rechtsschule werden an die unten genannten Personen keine *Zakah* und kein *Sadaqa-i-Fitr* (Almosenabgabe) entrichtet:

- a. Mutter, Vater, Großmutter und Großvater,
- b. Sohn und die Kinder des Sohnes; Tochter und die Kinder der Tochter und die Urenkelkinder aus diesen,
- c. Ehepartner untereinander,
- d. Nichtmuslime,
- e. Reiche; d. h. Personen, die außer ihren Grundbedürfnissen über Vermögen in Höhe des *Nisab* (Reichtumsbestimmungsmenge) verfügen,
- f. minderjähriges Kind, dessen Vater reich ist (Merġinânî, *el-Hidâye*, II, 223-228).

432. Kann *Zakah* an die Amme und/oder ihrem Mann entrichtet werden?

An „*Usul*“ (Vorfahren) und „*Furu*“ (Nachfahren) ersten Grades, das heißt, an Mutter, Vater, Großeltern, Kinder und Enkel wird kein *Zakah* entrichtet (Mevsili, *el-ihitiyar*, I, 381). Denn, wenn jemand sein *Zakah* an diejenigen geben würde, mit deren Versorgung er verpflichtet ist, würde das bedeuten, dass sein *Zakah* auf Umwegen zu ihm zurückkehren würde; obwohl doch der *Zakah*-Geber weder von seinem *Zakah* profitieren noch einen Vorteil daraus erzielen darf. Außerdem würde in diesem Fall auch der Grundsatz verletzt, dass der entrichtete *Zakah* als Eigentum in den Besitz des Bedürftigen übergehen muss. Da aber eine Amme und ihr

Mann nicht zu den Personen gehören, mit deren Versorgung eine Person verpflichtet ist, kann ihnen *Zakah* entrichtet werden.

433. Kann dem bedürftigen Bruder/der bedürftigen Schwester *Zakah* entrichtet werden?

Einem bedürftigen Geschwisterteil kann *Zakah* entrichtet werden; ebenso an die Kinder der Geschwister, dem Onkel oder der Tante und/oder an deren Kinder (Merġinâni, el-Hidâye, II, 224; İbnü'l-Hümâm, Feth, II, 275; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, III, 172, 293). Es gibt sogar mehr Belohnung (*Sawab*) dafür, bei der *Zakah*-Vergabe dem bedürftigen Verwandten Vorrang zu gewähren. Denn hierbei wird sowohl die Pflicht erfüllt, *Zakah* zu entrichten, als auch dem Gebot des „*Sila-i Rahym*“ (die Verwandtschaftsbeziehungen zu pflegen) nachgekommen.

Unser Prophet (s.a.w.) ermutigte die Muslime dazu, indem er verkündete: „**Für denjenigen, der seine Almosen (*Sadaqa*) seinem Verwandten gibt, für den gibt es zwei Belohnungen. Eine für die Almosen und eine für die (Pflege der) Verwandtschaftsbeziehungen**“ (Buhârî, Zekât, 44; İbn Mâce, Zekât, 24).

434. Kann *Zakah* an die Stiefmutter, den Stiefvater und die Stiefkinder entrichtet werden?

Wenn die Stiefmutter, der Stiefvater oder die Stiefkinder bedürftig sein sollten, kann *Zakah* an diese entrichtet werden. Denn es besteht keine „*Usul*-“ (Vorfahre) oder „*Furu*-“ (Nachfahre) Beziehung zwischen ihnen und der Person, die *Zakah* entrichten möchte; zudem ist sie nicht mit deren Versorgung verpflichtet (İbnü'l-Hümâm, Feth, II, 275; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, III, 172, 293).

435. Kann *Zakah* an den Schwiegersohn und an die Schwiegertochter entrichtet werden?

An den verarmten Schwiegersohn oder die verarmte Schwiegertochter kann *Zakah* entrichtet werden. Denn es besteht keine „*Usul*“ (Vorfahre) oder „*Furu*“ (Nachfahre) Beziehung zwischen ihnen und der Person, die *Zakah* entrichten möchte; zudem ist sie nicht mit deren Versorgung verpflichtet (İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, III, 172, 293).

436. Kann *Zakah* an die Schwiegermutter und/oder den Schwiegervater entrichtet werden?

An die verarmte Schwiegermutter und/oder den verarmten Schwiegervater kann *Zakah* entrichtet werden. Denn es besteht keine „*Usul*-“ (Vorfahre) oder „*Furu*-“ (Nachfahre) Beziehung zwischen ihnen und der Person, die *Zakah* entrichten möchte; zudem ist sie nicht mit deren Versorgung verpflichtet (İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, III, 172, 293).

437. Kann *Zakah* an das Adoptivkind oder Pflegekind entrichtet werden?

Obwohl unsere Religion die Pflege und Betreuung verwaister Kinder empfiehlt, akzeptiert sie zwischen dem Adoptiv- oder Pflegekind und den Ersatzeltern keine Eltern-Kind-Beziehung, die im juristischen Sinne einige Konsequenzen mit sich bringt (al-Ahzab, 33/4-5).

Demnach stellt eine Adoption kein „*Usul*-“ (Vorfahre) oder „*Furu*-“ (Nachfahre) Beziehung zwischen dem Adoptivkind und seinen Ersatzeltern dar. Deshalb kann jemand einem Kind, dessen Erziehung und Pflege er freiwillig übernommen hat und zwischen ihnen keine Verwandtschaftsbeziehung besteht, *Zakah* entrichten, sofern es bedürftig sein sollte.

438. Kann *Zakah* an diejenigen entrichtet werden, die ihren Lebensunterhalt mit Beamtenvergütung oder Dienstlohn bestreiten?

An wen *Zakah* und *Sadaqa-i Fitr* (Almosenabgabe) entrichtet werden soll, wird im Islam ohne Unterscheidung der Berufsgruppen bestimmt. Demnach kann *Zakah* an Personen entrichtet werden, die ein bestimmtes Einkommen haben, aber mit diesem Einkommen ihre Grundbedürfnisse nicht decken können oder nach Deckung ihrer Grundbedürfnisse kein Vermögen über 80,18 Gramm Gold oder Waren in diesem Wert besitzen. Dass, diese Personen Tagelöhner, Beamte, Händler, Handwerker oder Arbeitslose sind, spielt keine Rolle.

Da es Gelehrte gibt, die der Meinung sind, dass auch an Personen, die nicht so vermögend sind, aber dennoch den Unterhalt der Personen, denen gegenüber sie verpflichtet sind, ohne Weiteres bestreiten können, keine *Zakah* entrichtet werden darf (Rafii, el-Aziz, VII, 377), wäre es besser, bei der *Zakah*-Vergabe noch bedürftigere Personen vorzuziehen.

439. Fallen Schulen, Korankurse, Moscheen und ähnliche Wohltätigkeitsorganisationen in den Geltungsbereich des Begriffs „fi sebilillah“ aus dem heiligen Koran?

Die Geltungsbereiche des *Zakah* werden im heiligen Koran verkündet (at-Tawba, 9/60). Als eine Person verlangte, dass auch ihr ein Anteil von der gesammelten *Zakah*-Masse zugeteilt wird, sagte unser Prophet (s.a.w.): „**Was die Verteilung des *Zakah* angeht, war Allah, Der Allmächtige, weder mit der Bestimmung eines Propheten noch mit der eines anderen zufrieden; Er selbst hat es bestimmt und diese (Berechtigten) in acht Gruppen unterteilt. Wenn du zu einer dieser Gruppen gehörst, dann gebe ich dir deinen Anteil**“ (Ebu Davud, Zekat, 24).

Demnach ist es nach Mehrheit der Gelehrten „nicht zulässig“, dass Personen, die die Bedingungen zur *Zakah*-Pflicht erfüllen, ihren *Zakah* und *Sadaqa-i-Fitr* (Almosenabgabe) außer den berechtigten Personen, die Allah Ta’ala im heiligen Koran verkündet hat, entrichten oder ihren *Zakah* für die Bebauung einer Moschee, Brücke, Straße, Schule oder für Wasserwege oder ähnliche Wohltaten entrichten. Denn eine der Bedingungen des *Zakah* und *Sadaqa-i-Fitr* ist „*Tamlik*“. *Tamlik* ist das Übertragen der Eigentumsrechte eines Besitzes oder eines finanziellen Rechts auf eine andere Person. Aus diesem Grund wird es nicht als zulässig betrachtet, dass *Zakah* und *Sadaqa-i-Fitr* – die insbesondere das Recht der muslimischen Armen und Bedürftigen sind, und die nur durch die Bedingung des *Tamlik* aus dem Besitz des *Zakah*-Verpflichteten entfallen –, einer juristischen Person oder einer Wohltätigkeitsorganisation entrichtet werden (el-Fatava, I-Hindiyye, I, 207).

Mit dem Ausdruck „*fi sebilillah*“ in dem besagten Vers, mit der Bedeutung „auf dem Pfade Allahs“, wird auf Personen gedeutet, die sich dem Wege Allahs und des Islams verschrieben haben, wie Pilger-Reisende, Soldaten und natürliche Personen, die sich auf den Weg machten, um Wissen zu erlangen.

440. Kann *Zakah* an zivile Bürgervereinigungen entrichtet werden?

An wen *Zakah* entrichtet werden darf, wird im Vers 60 der *Sura at-Tawba* verkündet.

Demnach ist *Zakah* prinzipiell das Recht der armen und bedürftigen Einzelpersonen. Aus diesem Grund wird es von den Hanafi-Gelehrten als „nicht zulässig“ angesehen, dass Personen, die die Bedingungen erfüllen und mit *Zakah* verpflichtet sind, ihren *Zakah* und *Sadaqa-i-Fitr*

(Almosenabgabe) außer den berechtigten Personen, die im heiligen Koran verkündet sind, entrichten oder ihren *Zakah* für die Bebauung einer Moschee, Brücke, Straße, Schule oder für Wasserwege oder ähnliche Wohltaten entrichten.

Zahlungen, mit der Absicht *Zakah* zu entrichten, ohne Berücksichtigung dieser Bedingung, werden nicht als *Zakah* anerkannt. *Zakah* kann sowohl direkt an eine berechtigte Person als auch indirekt über einen Vermittler übergeben werden. Es gibt keinen Unterschied zwischen einem Vermittler als Einzelperson und einem Vermittler als eine Institution. Wenn die Hilfsorganisationen oder Zivilvereinigungen die gesammelten *Zakah* an die im heiligen Koran bestimmten berechtigten Personen/an Arme und Bedürftige übergeben, dann kann *Zakah* auch an diese Einrichtungen, die die Vermittlerrolle übernehmen, anvertraut werden.

Zakah kann aber nicht an Organisationen anvertraut werden, die die *Zakah*-Gelder nicht an die rechtmäßigen Personen übergeben, sondern stattdessen diese Gelder für allgemeine Dienstleistungen wie Bau- oder Aufklärungsarbeiten oder Büroeinrichtung verwenden.

Dass diese Einrichtungen, die der Öffentlichkeit dienen, unterstützt werden, damit sie weiterhin existieren können, ist sehr wichtig. Allerdings sollte diese Unterstützung durch anderweitige freiwillige Spenden außer dem *Zakah* geschehen. Nebenbei sollten öffentliche und individuelle Überprüfungen nicht vernachlässigt werden.

441. **Kann *Zakah* an Organisationen, Stiftungen oder Verbände entrichtet werden, die die Kosten für ärztliche Behandlungen der armen und bedürftigen Menschen übernehmen?**

Eine der Bedingungen des *Zakah* und der *Sadaqa-i-Fitr* (Almosenabgabe) ist „*Tamlik*“. *Tamlik* ist das Übertragen der Eigentumsrechte eines Besitzes oder eines finanziellen Rechts auf eine andere Person. Aus diesem Grund kann *Zakah* und *Sadaqa-i-Fitr* an Organisationen entrichtet werden, die diese in einem Fonds sammeln, um sie über *Tamlik* den Bedürftigen zukommen zu lassen (indem der Vorstand oder die Verwaltung dieser Organisationen durch Vollmacht zum Vermittler ernannt werden, damit diese den *Zakah* an die Bedürftigen übergeben) und die in jeder Hinsicht von vertrauenswürdigen Personen geleitet und verwaltet werden (Kasani, *Bedai'*, II, 4). Diese besagten Stiftungen und Verbände können für die Behandlung der zum *Zakah*-Bezug berechtigten

Personen – sofern diese Stiftungen die Vollmacht dieser bedürftigen Personen eingeholt haben –, *Zakah* in ihrem Namen annehmen und diesen *Zakah* für die Deckung ihrer medizinischen Bedürfnisse verwenden.

Um *Zakah* für Kinder, die die Pubertät noch nicht erreicht haben, zu verwenden, muss von deren Eltern die Vollmacht eingeholt werden. Zweifellos müssen die bevollmächtigten Personen in jeder Hinsicht absolut vertrauenswürdig sein, die eingesammelten *Zakah*-Gelder dürfen nicht für anderweitige Zwecke verwendet werden und die Kontrollen und Überprüfungen diesbezüglich nicht vernachlässigt werden.

Für Personen, die von den genannten Stiftungen und Verbänden behandelt werden, aber nicht bedürftig sind, darf von *Zakah*, *Sadaqa-i-Fitr* und *Fidya* keine Ausgaben verwendet werden.

442. Kann an jemanden, der Sünden begeht wie Alkoholkonsum oder Glücksspiel, *Zakah* oder *Zakat-ul-Fitr* entrichtet werden?

Zakah wird laut dem Vers 60 der *Sura at-Tawba* an acht Menschengruppen, allen voran an Bedürftige entrichtet. Demnach wird zwar geraten, während der Erfüllung der *Zakah*-Vergabe Bedürftige, die eine gewisse religiöse Sensibilität aufweisen zu bevorzugen, dennoch kann mit der Voraussetzung, dass er ein Muslim ist, auch jemandem *Zakah* entrichtet werden, der einige *Haram* (Verbote) begeht. Wenn es notwendig ist, den *Zakah* - aus Rücksicht gegenüber seiner bedürftigen Familie - einem armen Menschen zu entrichten, der *Haram* begeht, und der vermutlich das *Zakah*-Geld für besagte *Haram* ausgeben würde, wäre es besser, den *Zakah* nicht als Bargeld, sondern in Form von Lebensmitteln oder Kleidung zu übergeben.

443. Kann *Zakah* an Nichtmuslime entrichtet werden?

Die Mehrheit der islamischen Gelehrten, einschließlich der Imame der vier Rechtsschulen, sind sich einig, dass *Zakah* nicht an Nichtmuslime entrichtet werden darf. Denn in der Regel ist *Zakah* das Recht der bedürftigen Muslime (Kâsânî, *Bedâi'*, II, 49; Nevevî, *el-Mecmû'*, VI, 197; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, I, 207; İbn Nüceym, *el-Bahr*, II, 261).

Dennoch wird im heiligen Koran unter den *Zakah*-Berechtigten auch die Gruppe der „*Muallafa-i Qulub*“ erwähnt. Das sind Menschen, deren Herzen mit dem Islam versöhnt werden sollen (*at-Tawba*, 9/60). Auch unser Prophet (s.a.w.) hatte sowohl vom *Zakah* als auch vom

Staatseinkommen denjenigen einen Anteil zugeteilt, deren Herzen er mit dem Islam versöhnen wollte (Buhārī, Farzu'l-humus, 19; Tirmizī, Zekât, 30).

Nach dem Ableben des Gesandten Allahs (s.a.w.) verlangten einige Personen, bezugnehmend auf diese Anwendung des Propheten (s.a.w.), vom damaligen Staatsoberhaupt *Abu Bakr* (r.a.) einen Anteil aus den *Zakah*-Einnahmen des Staates. *Umar* (r.a.) hingegen, der Einblick in dieser Angelegenheit besaß, rezitierte den Vers: „[...] **Die Wahrheit ist von eurem Herrn. Wer nun will, der glaube, und wer will, der glaube nicht [...]**“ (al-Kahf, 18/29), und deutete darauf hin, dass die Gruppe der „*Muallafa-i Qulub*“ nicht mehr bestehe und lehnte ihre Anträge ab (Siehe: Kâsânî, Bedâi', II, 45; Zeylaî, Nasbu'r-râye, II, 394-395; Aliyyü'l-kârî, Fethubâbi'l-'inâye, I, 530).

Aufgrund dieser Entscheidung *Umars* (r.a.), und da während der gesamten Zeit des „*Hulafa-i Raschidin*“ (Zeit der gerechten Kalifen) an *Muallafa-i Qulub* kein Anteil gegeben wurde (İbn Ebî Şeybe, el-Musannef, IV, 361), entschieden die meisten Gelehrten, dass der Anteil des *Muallafa-i Qulub* aus dem Vers 60 der *Sura at-Tawba* entfällt.

Die Tatsache, dass *Umar* (r.a.) die Forderung der sogenannten *Muallafa-i Qulub* ablehnte, ruhte nicht daher, dass der entsprechende Vers unwirksam geworden wäre, sondern daher, dass jene, die diese Forderung stellten, nicht zu der Gruppe der *Muallafa-i Qulub* zählten.

Deshalb kann es von Interesse sein, Nichtmuslimen, deren Herzen gewonnen werden sollen, die mit dem Islam versöhnt werden sollen, jene, vor deren Schäden die Muslime bewahrt werden sollen oder jene, die Muslimen nützlich sein können, einen *Zakah*-Anteil für *Muallafa-i Qulub* zu entrichten.

Gelehrte, die der Meinung sind, dass *Zakah* an Personen dieser Gruppe entrichtet werden kann, betonen, dass eine solche Anwendung im Ermessen der staatlichen Behörden liegt; und gesetzt den Fall, dass diese es befürworten, dem *Muallafa-i Qulub* *Zakah* entrichtet werden kann, und dass diese Anwendung von Zeit zu Zeit notwendig werden kann (Karadâvî, Fikhu'z-zekât, II, 607-608).

444. Kann das Geld, das für die Beschneidung oder die Heirat eines Bedürftigen ausgegeben wird, als *Zakah* gewertet werden?

Einer der Gruppen, die *Zakah*-Berechtigt sind, sind die Bedürftigen (at-Tawba, 9/60). Eine Person kann ihren *Zakah* sowohl in derselben Art des Eigentums, als auch als Bargeld aus dem Verkauf der Waren entrichten. Wenn sie die Bedingungen erfüllt, kann einer heiratswilligen Person,

der *Zakah* als Gegenstände /Haushaltswaren entrichtet werden, die sie benötigt. Auch können die Kosten für die Beschneidung der Kinder, deren Eltern verarmt sind, mit der Absicht *Zakah* zu entrichten, beglichen werden. Aber es wäre besser, *Zakah* den Bedürftigen auszuhändigen, um ihnen die Gelegenheit zu geben, ihren Bedarf selbst zu decken.

445. Können die Iftar-Mahlzeiten einer Stadt, der Gemeinden, Verbände oder Stiftungen im Monat Ramadan oder die Essensausgaben in den Armenküchen als *Zakah* und *Sadaqa-i-Fitr* (Almosenabgabe) gelten?

Iftar-Mahlzeiten (Essensausgaben zum Fastenbrechen), die von Gemeinden, Verbänden oder Stiftungen vorbereitet und angeboten werden, gelten nicht als *Zakah*. Denn bei diesen Essensausgaben wird die Gültigkeitsbedingung des *Zakah* „*Tamlik*“ (Übergabe des Eigentumsrechts) nicht erfüllt, zudem befinden sich unter den Gästen viele Menschen, die keine *Zakah*-Berechtigung haben. Wenn aber diese vorbereiteten Mahlzeiten mit der Absicht *Zakah* zu entrichten, gezielt den Bedürftigen ausgegeben werden, wird dies als *Zakah* gewertet.

446. Kann der Verzicht auf die Miete von einem bedürftigen Mieter, als *Zakah* gewertet werden?

Damit *Zakah* gültig werden kann, muss das Geld oder das Eigentum, das dem Bedürftigen zugewiesen wird, die Bedingung des „*Tamlik*“ erfüllen, das heißt, das Eigentumsrecht muss dem Bedürftigen übertragen werden. Dies kann nur durch die tatsächliche Übergabe des *Zakah* an den Bedürftigen erfüllt werden (Ibn Abidin, *Reddü'l-muhtar*, III, 171). Wenn z.B. eine Mahlzeit vorbereitet und erklärt wird, dass die Armen von diesem Essen speisen können, wird über dieses Essen die *Tamlik*-Bedingung nicht erfüllt. Wenn aber dasselbe Essen vorbereitet und mit der Absicht *Zakah* zu entrichten, einem Bedürftigen übergeben wird, würde die *Tamlik*-Bedingung erfüllt und der *Zakah* gültig.

Wenn jemandem Geld geliehen wird, ohne dabei die Absicht zum *Zakah* gehabt zu haben, dann aber später entschieden wird, dies als *Zakah* abzutreten, wird hierbei die *Tamlik*-Bedingung nicht erfüllt, da dieses Geld nicht mehr vorhanden ist. Demnach wird das verliehene Geld (ein Darlehen), nicht zum *Zakah*, wenn später mit der Absicht zum *Zakah* darauf verzichtet wird. Die Gelehrten aller vier Rechtsschulen sind dieser Ansicht.

Einige Gelehrte, die der Bedeutung des *Tamlik* eine weite Auslegung beimessen, sagten, dass der Verzicht auf ein Darlehen, das sich bereits im Besitz des Bedürftigen befindet, auch als *Tamlik* gewertet wird und dies (als *Zakah*) zulässig ist (Karadawi, *Fikhu'z-zekat*, II, 848-850; Zuhayli, *el-Fikhu'l-Islami*, II, 895 vd.). Auch diese Ansicht kann als Anwendung in Anspruch genommen werden.

447. Können Gesundheitsgeräte, die für Krankenhäuser eingekauft werden, als *Zakah* gelten?

Die zum *Zakah*-Berechtigten werden im heiligen Koran genau benannt. Diese sind die Armen, die Bedürftigen, jene, die aus der Sklaverei oder Gefangenschaft befreit werden sollen, die Verschuldeten, diejenigen, die auf dem Pfade Allahs kämpfen (*fi sebilillah*), diejenigen, die auf der (Durch-)Reise mittellos festsitzen, Beamte, die berechtigt sind, *Zakah* einzusammeln, und die *Muallafa-i Qulub* (jene, deren Herzen mit dem Islam versöhnt werden sollen) (at-Tawba, 9/60). In diesem Vers sind keine Einrichtungen erwähnt, sondern nur Personen. Demnach sollte *Zakah* einer Einzelperson direkt übergeben werden oder ihrem Vormund. Nach diesem Prinzip wird an keine Einrichtung *Zakah* entrichtet, egal unter welchem Namen sie geführt wird. Die meisten Gelehrten sind dieser Meinung (Kāsānī, *Bedāi'*, II, 43-46; İbnü'l-Hümâm, *Feth*, II, 272; İbn Kudâme, *el-Muğnī*, IV, 125). Aber solche Einrichtungen, die der Öffentlichkeit dienen, können durch freiwillige Spenden unterstützt werden.

448. Ersetzt das Geld für eine Baumpflanz-Kampagne den *Zakah*?

Spenden für eine Baumpflanz-Kampagne können nicht als *Zakah* und/oder als *Sadaqa-i-Fitr* (Almosenabgabe) gelten. Im heiligen Koran werden die *Zakah*-Berechtigten aufgezählt. Dies sind die Armen, die Bedürftigen, jene, die aus der Sklaverei oder Gefangenschaft befreit werden sollen, die Verschuldeten, diejenigen, die auf dem Pfade Allahs kämpfen (*fi sebilillah*), diejenigen, die auf der (Durch-)Reise mittellos festsitzen, Beamte, die berechtigt sind, *Zakah* einzusammeln, und die *Muallafa-i Qulub* (jene, deren Herzen mit dem Islam versöhnt werden sollen) (at-Tawba, 9/60). Außer an diese aufgezählten Berechtigten darf keinem *Zakah* und/oder *Sadaqa-i-Fitr* entrichtet werden.

Es sollte uns aber bewusst sein, dass der heilige Koran unsere Aufmerksamkeit auf das Pflanzen von Bäumen und den Schutz der Grünflächen lenkt, die ein sehr wichtiger Teil des Ökosystems sind (al-Baqara, 2/266;

Abasa, 80/25-32). Unser Prophet (s.a.w.) hat die Muslime zum Baumpflanzen ermutigt und gesagt: „**Wenn ein Muslim einen Baum pflanzt, wird die Frucht, die davon gegessen wird, unbedingt in seinem Namen als Almosen gewertet**“ (Buhari, Muzaraa, 1; Muslim, Mūsakat, 7). Dieses Verhalten unseres Propheten (s.a.w.) sollte ein Beispiel für jeden Muslim sein.

449. Kann ein Unternehmen die Fördergelder, die es an seine Mitarbeiter verteilt, als Zakah werten?

Die Unterstützungen und Spenden durch ein Unternehmen, müssen folgende Bedingungen erfüllen, damit sie als *Zakah* gelten können:

- a. Diese müssen mit der Absicht des *Zakah* abgegeben werden,
- b. Die Personen, die *Zakah* erhalten sollen, müssen die Bedingungen für die *Zakah*-Berechtigung erfüllen,
- c. Im Fall, dass das Unternehmen eine Gesellschaft ist, muss jeder einzelne Gesellschafter der Verwaltung/dem Vorstand seine Vollmacht für *Zakah* übergeben,
- d. Die zu gewährenden Auszahlungen dürfen nicht gemäß dem Vertragsabkommen zugrundeliegenden betrieblichen Zuwendungen, wie Forderungen oder Prämien, sein.

450. Was ist zu tun, wenn sich herausstellt, dass die Person, an die Zakah entrichtet wurde, reich ist?

Der *Zakah*-Pflichtige sollte nachforschen, wem er *Zakah* entrichtet. Wenn jemand nach einer Nachforschung sein *Zakah* an eine Person entrichtet, von deren *Zakah*-Eignung er überzeugt ist, es sich später aber herausstellt, dass sie nicht für *Zakah* geeignet war, ist sein *Zakah* dennoch gültig. Wenn er ohne Nachforschung sein *Zakah* an eine Person entrichtet, deren Eignung zum *Zakah* sich erst später herausstellt, dann wird sein *Zakah* auch gültig. Aber sollte sich herausstellen, dass diese Person nicht zum *Zakah* berechtigt war, dann wird sein *Zakah* ungültig und er muss ihn erneut entrichten (Ibn ʿAbidīn, Reddū'l-muhtār, III, 302, 303).

ZAKAT-UL-FITR/ SADAQA-I FITR (FITRA)

451. Was ist eine „Sadaqa-i-Fitr“ (Fitra oder auch Zakat-ul-Fitr) und wann wird sie entrichtet?

„*Zakat-ul-Fitr*“ auch „*Sadaqa-i-Fitr*“ (Almosenabgabe), der im Volksmund auch als „*Fitra*“ bekannt ist, ist eine Spende (*Sadaqa*), die ein

- religiös betrachtet - reicher Muslim als *Wadschib* (Verbindlichkeit) an bestimmte Personen entrichten muss, zum Dank dafür, als ein Mensch erschaffen worden zu sein, und nach dem Fasten im Monat Ramadan dafür, das Fest erreicht zu haben (Nevevî, el-Mecmû', VI, 103-105). Dass *Fitra wadschib* (obligatorisch) ist, ist mit der *Sunnah* (Religionspraxis) unseres Propheten (s.a.w.) belegt. (Buhârî, Zekât, 70-78; Müslim, Zekât, 12-16; Ebû Dâvûd, Zekât, 18; İbn Mâce, Zekât, 21).

Ein Mensch ist für das Entrichten der *Fitra* für sich selbst und seine kleinen Kinder verpflichtet. Unser Prophet (s.a.w.) hat betont, dass jeder Muslim, egal ob Sklave oder frei, groß oder klein, weiblich oder männlich, *Fitra* entrichten muss (Ebû Dâvûd, Zekât, 20). Die Zeit, in der *Fitra* zum *Wadschib* wird, ist zwar der erste Tag des Ramadan-Festes, dennoch kann sie auch vor dem Fest entrichtet werden. Dies wäre sogar noch vorzüglicher. Die *Fitra* noch vor dem Festtagsgebet zu entrichten wurde als *mustahab* (lobenswert) gewertet. Es ist auch erlaubt, sie am Festtag oder später noch zu entrichten; *Fitra* bis nach den Festtagen aufzuschieben ist hingegen *makruh* (missbilligt).

Nach der Schafi-Rechtsschule ist es *haram* (absolut verboten), *Fitra*, ohne einen triftigen Grund, bis nach dem Sonnenuntergang des ersten Festtages aufzuschieben. *Fitra* kann auch in den ersten Tagen des Ramadan-Monats entrichtet werden (Nevevi, el-Mecmu, VI, 128).

Das Ziel der *Fitra* ist es, für eine tägliche Mahlzeit eines armen Menschen, nachdem Lebensstandard der Gesellschaft aufzukommen, um dazu beizutragen, dass auch dieser sich mit Freude am Fest beteiligen kann. Bei der heutigen Bestimmung der Höhe der *Sadaqa-i-Fitr*, ist es angemessen, die Kosten der täglichen, in normalen Maßen benötigten, Mahlzeiten (zwei Mahlzeiten) eines Menschen als Grundlage zu nehmen.

Eine Person, kann an Personen, die religiös als wohlhabend gelten, an ihre „*Usul*“ (Vorfahre), wie Mutter, Vater, Großeltern, an ihre „*Furu*“ (Nachkommen) wie Kinder und Enkel und an den Ehemann/die Ehefrau keine *Fitra* entrichten.

Fitra kann sowohl an einen Bedürftigen entrichtet werden als auch unter mehreren Bedürftigen aufgeteilt werden (Merğînânî, el-Hidâye, II, 224). Allerdings sollte die Höhe der *Fitra*, die an einen Bedürftigen entrichtet wird, nicht geringer sein als die vorbestimmte Höhe einer vollen *Fitra*.

452. Wer ist verpflichtet, *Fitra* zu entrichten?

Muslime, die das Ramadan-Fest erreicht haben, müssen für sich und für diejenigen, mit deren Versorgung sie verpflichtet sind, die *Fitra/Sadaqa-i-Fitr* (Almosenabgabe) entrichten, wenn sie nach Abzug ihrer einjährigen Schulden und ihrer Grundbedürfnisse immer noch ein Vermögen in Höhe des *Nisab* (Reichtumsbestimmungsmenge) (80,18 Gramm Gold oder Vermögen in diesem Wert) besitzen (Kâsânî, Bedâi', II, 70, 72).

Aber um mit *Fitra* verpflichtet zu sein, muss das vorhandene Vermögen in *Nisab*-Höhe nicht vermehrungsfähig sein und auch nicht ein Jahr lang (nach dem Mondkalender) aufbewahrt worden sein. Eine Person ist verpflichtet, die *Fitra* für sich und ihre Kinder, die die Pubertät noch nicht erreicht haben, zu entrichten (Kâsânî, Bedâi', II, 70). Aber eine Person ist nicht verpflichtet, *Fitra* für seine Eltern, seine älteren Kinder, seine Ehefrau, Geschwister und andere Verwandte zu entrichten (Kâsânî, Bedâi', II, 70, 72). Dennoch wäre die *Fitra* für diese Personen gültig, wenn sie auch für diese die *Fitra* entrichten würde, obwohl diese ihr keine Vollmacht erteilt haben.

Nach der Schafi-Rechtsschule ist *Sadaqa-i-Fitr* eine *Fardh* (absolut Pflicht), und um damit verpflichtet zu sein, bedarf es keinem Vermögen in *Nisab*-Höhe (Şîrbînî, Muğni'l-muhtâc, I, 594).

Somit ist jeder Muslim, egal ob reich oder arm, der zusätzlich zu seinen Grundbedürfnissen auch genug Lebensmittel für den Tag und die Nacht des Festes besitzt, mit *Fitra* verpflichtet (Şîrbînî, Muğni'l-muhtâc, I, 594). Auch muss ein reicher Mann für seine Frau, seine Kinder, seine Eltern und andere Verwandte, die Muslime sind, die *Fitra* entrichten (Şîrbînî, Muğni'l-muhtâc, I, 595; İbn Rüşd, Bidâye, I, 279-280).

453. Wer kann *Fitra* bekommen und wer nicht?

Fitra (Almosenabgabe) kann an bedürftige Muslime entrichtet werden, mit deren Versorgung eine Person nicht verpflichtet ist. Es ist wichtig, dass jemand, der *Fitra* oder die *Fidya* (finanzielle Ersatzleistung) für das Ramadan-Fasten entrichten muss, von diesen weder direkt noch auf Umwegen profitiert.

Die gleiche Regel gilt auch für *Zakah*. Aus diesem Grund kann niemand seinen *Zakah*, *Sadaqa-i-Fitr* oder *Fidya* an seine eigene „*Usul*“ (Vorfahren wie die Mutter, Vater, Großvater oder Großmutter) und „*Furu*“ (Nachkommen: Kinder, Enkel und ihre Kinder) entrichten.

Auch können sich die Eheleute untereinander kein *Zakah*, *Fidya* oder *Fitra* geben.

Nach der Hanafi-Rechtsschule kann an die unten genannten Personen kein *Zakah* oder *Fitra* entrichtet werden:

- a. Mutter, Vater, Großmutter und Großvater,
- b. Sohn, die Kinder des Sohnes, Tochter, die Kinder der Tochter und die Kinder der Enkel,
- c. Ehepartner,
- d. an Reiche: jene, die außer ihren Grundbedürfnissen über ein Vermögen in *Nisab*-Höhe verfügen,
- e. an ein noch nicht pubertäres Kind, dessen Vater reich ist (Merginânî, el-Hidâye, II, 223-228).

Nach der Schafi-Rechtsschule und nach Imam Abu Yusuf (r.a.) kann *Fitra* auch nicht an Nichtmuslime entrichtet werden (Mâverdî, el-Hâvî, III, 387; X, 519; Merginânî, el-Hidâye, II, 223).

Wenn die Schwiegertochter, der Schwiegersohn, der Schwiegervater oder die Schwiegermutter nicht reich sind, kann *Zakah*, *Fidya* oder *Fitra* auch an diese und ähnliche Verwandte entrichtet werden (Zeylâi, Tebyîn, I, 301).

454. Ist es obligatorisch, dass *Zakat-ul-Fitr* als Weizen, Gerste, Datteln oder Trauben entrichtet wird?

Zakat-ul-Fitr (Almosenabgabe) kann sowohl in Form von Waren entrichtet werden, die in der Überschrift aufgezählt wurden, als auch in Bargeld im selben Gegenwert. Dennoch wäre es angemessen, hierbei die Entscheidung zum Wohle des Bedürftigen zu treffen (İbn Âbidîn, Reddül-muhtâr, III, 321, 322).

455. Kann *Zakat-ul-Fitr/Sadaqa-i-Fitr* für den Bau einer Moschee entrichtet werden?

Eine der Gültigkeitsbedingungen der *Sadaqa-i-Fitr* (Almosenabgabe) ist „*Tamlik*“. Das ist die Abtretung und Übertragung der Rechte über ein Eigentum oder eines finanziellen Mittels an jemand anderen. Da bei Moscheen, Schulen, Brücken, Straßen oder Ähnlichem kein *Tamlik* möglich ist, kann *Sadaqa-i-Fitr* auch nicht zu diesem Zwecke entrichtet werden (İbn Âbidîn, Reddül-muhtâr, III, 291, 325).

456. Wie wird eine *Fitra*-Schuld beglichen, wenn diese nicht pünktlich entrichtet wurde?

Sowie bei allen *Ibadah* (Gebete/Glaubenspraxis) auch, sollte die Verpflichtung für *Sadaqa-i-Fitr* (Almosenabgabe) nicht verzögert, sondern rechtzeitig entrichtet werden. Wenn diese dennoch nicht rechtzeitig entrichtet wurde, so muss diese *Fitra*-Pflicht bei der ersten Gelegenheit nachgeholt werden.

Die *Fitra*-Pflicht beginnt nach Imam Schafi (*r.a.*), Ahmad b. Hanbel (*r.a.*) und nach einer Überlieferung auch nach Imam Malik (*r.a.*) am letzten Tag des Ramadan-Monats mit dem Sonnenuntergang; nach Imam Abu Hanifa (*r.a.*) und einigen anderen Imamen am Morgen des Festtages mit der Morgendämmerung.

Fitra kann aber auch während des Ramadan-Monats entrichtet werden. Es wäre besser, *Fitra* noch vor dem Fest an Bedürftige zu entrichten, damit sie ihre Bedürfnisse über die Festtage noch vor dem Fest decken können. Wenn aber *Sadaqa-i-Fitr* bis zum Fest-Morgen nicht entrichtet wurde, muss sie innerhalb der Festtage entrichtet werden. Die verzögerte, nicht rechtzeitig entrichtete *Fitra*, sollte so schnell wie möglich nachträglich entrichtet werden (İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, III, 312, 322).

Nach der Schafi-Rechtsschule ist es erlaubt, *Fitra* in den ersten Tagen des Ramadan-Monats zu entrichten, und *haram* (absolut verboten), *Fitra* bis zum Sonnenuntergang des ersten Festtags zu verzögern, wenn dafür kein wichtiger Grund vorliegt (Nevevî, el-Mecmû', VI, 128).

Nach Mehrheit der Gelehrten ist es *makruh* (missbilligt), *Fitra* zum Ende des Festes hinauszuschieben; eine derartig verzögerte *Fitra*-Zahlung wird aber nicht als ein „Nachholen“ bezeichnet, sondern als ein „Verrichten“. Einige Gelehrte halten es für *haram*, *Fitra* zum Ende des Festes hinauszuschieben und bezeichnen so eine verzögerte *Fitra*-Zahlung als ein „Nachholen“ (Cezîrî, el-Mezâhibü'l-erbe'a, I, 570).

457. Entrichtet eine Person, die im Ausland lebt, den *Zakat-ul-Fitr* gemäß den Bedingungen des jeweiligen Landes, in dem sie lebt, oder nach den Bedingungen ihres Heimatlandes?

Da die Lebensstandards je nach Land und Region unterschiedlich sind, muss der *Fitra*-Pflichtige sein *Zakat-ul-Fitr* (Almosenabgabe) in der Höhe entrichten, die nach den Bedingungen seines Aufenthaltsorts bestimmt wurde (İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, III, 319-322).

Sollte aber eine Person ständig im Ausland leben und sich gerade während der Zeit der *Fitra* in ihrem Heimatort befinden, so entrichtet sie ihre *Fitra* nach dem Lebensstandard ihrer Heimat.



SAWM/ DAS FASTEN





SAWM/DAS FASTEN

DER UMFANG/INHALT UND DIE ARTEN DES FASTENS

458. Welche Voraussetzungen verpflichten zum Fasten?

Gemäß der islamischen Religion sind die Grundvoraussetzungen, damit jemand als *Mukallaf* (verpflichtet) gelten kann, folgende: Muslim zu sein, geistig gesund zu sein und die Pubertät erreicht zu haben. Demnach sind diese Bedingungen auch die Bedingungen dafür, um mit der *Ibadah* (Gebete/Glaubenspraxis) „Fasten“ verpflichtet zu sein.

So muss jemand zuerst ein Muslim und zudem „*Akil-Baligh*“ (geistig gesund, zurechnungsfähig sein und die Pubertät erreicht haben) sein, damit für ihn das Fasten im Monat Ramadan als *Fardh* (absolut Pflicht) gelten kann (Kāsānī, *Bedāi*, II, 87) Und obwohl einige Menschen die erforderlichen Bedingungen erfüllen, ist ihnen die Erlaubnis erteilt worden nicht zu fasten, weil diese sich in besonderen Umständen befinden. (Für ausführliche Angaben, siehe Fatwa Nr. 518 und Nr. 520)

Kinder, die die Pubertät noch nicht erreicht haben und die noch nicht mit *Ibadah* verpflichtet sind, werden zur Angewöhnung und Ermutigung zum Verrichten des rituellen Gebets und zum Fasten herangeführt. Denn unser Prophet (s.a.w.) empfiehlt, Kinder im Alter von sieben bis zehn Jahren zum Verrichten des rituellen Gebets anzugewöhnen (Ebū Dāvūd, *Salāt*, 26).

459. Ist die Sichtung des Ramadan-Neumondes notwendig, um mit dem Fasten beginnen zu können?

Die Monate des Mondkalenders sind, wie ihre Namen es auch verraten, Monate, deren Beginn und Ende sich nach den Bewegungen des

Mondes richten. Da das Ramadan-Fasten im Monat Ramadan stattfindet und der Monat Ramadan des Mondkalenders sich jedes Jahr nach dem Sonnenkalender verschiebt, sollte zunächst der Beginn des Monats Ramadan festgestellt werden, um mit dem Fasten beginnen zu können.

Unser Prophet (s.a.w.) befiehlt: **„Wenn ihr den (Ramadan-) Neumond seht, beginnt mit dem Fasten und wenn ihr den (Schawwal-) Neumond seht, beginnt zu feiern. Wenn das Wetter bewölkt sein sollte, vervollständigt den Monat (Ramadan) auf dreißig Tage“** (Buhārī, Savm, 5, 11; Müslim, Sıyâm, 3-4, 7-9).

Dieser *Hadith* (Überlieferung) erweckt zunächst den Eindruck, dass mit dem Fasten und dem Fest nicht begonnen werden darf, ehe der Neumond nicht mit dem bloßen Auge gesichtet wurde. Nach Bewertung anderer Überlieferungen zu diesem Thema wird deutlich, dass der Zweck dieses *Hadithes* in der Lehre liegt, die geeignetste und die bestmögliche Methode anzuwenden, die zurzeit möglich ist.

Denn unser Prophet (s.a.w.) sagte nach einer Überlieferung: **„Wir sind ein Ummi-Volk (weder lese- noch schreibkundig); wir kennen kein Rechnen, kein Lesen und kein Schreiben. Wir wissen nur, dass ein Monat entweder 29 oder 30 Tage hat“** (Buhari, Savm, 13; Muslim, Siyam, 15; Ebu Davud, Savm, 4), und deutete darauf hin, dass bei der Bestimmung der Monate auch die Berechnungsmethode angewandt werden kann.

Ob mit dem bloßen Auge sichtbar oder nicht, der Mond setzt seine üblichen Bewegungen fort. Im heiligen Koran wird verkündet, dass die Sonne und der Mond nach einer bestimmten Berechnung kreisen (ar-Rahman, 55/5), dass diese beiden, neben ihren sonstigen Funktionen auch zur Berechnung der Zeit dienen (An'am 6/96), dass der Sonne und dem Mond Stationen zugewiesen wurden, damit die Menschen die Anzahl der Jahre wissen und diese berechnen können (Yunus, 10/5), dass nachdem die Himmel und die Erde erschaffen wurden, ein Ordnungsmaß hergestellt wurde, das zwölf Monate hervorbrachte (at-Tawba, 9/36), dass die Beobachtung des Mondes von der Erde aus als Sichelmond beginnt und unterschiedliche Formen annimmt, damit die Menschen ihn zur Zeitbestimmung für die Pilgerfahrt nehmen (al-Baqara, 2/189).

Demnach befahl unser Prophet (s.a.w.) die Neumond-Sichtung mit dem bloßen Auge vermutlich nicht, weil sie die einzig richtige Methode zur Bestimmung des Monatsbeginns ist, sondern weil diese Methode zur damaligen Zeit die einzig zuverlässige Methode war. Die Beobachtung

des Neumondes dient dazu festzustellen, ob der Ramadan-Monat begonnen hat oder nicht.

Aus diesem Grund ist es möglich, neben der Mondsichtung mit dem bloßen Auge, auch andere Methoden anzuwenden, die uns zuverlässig zu diesem Ergebnis führen. Heute bietet der technologische Fortschritt, den die Menschheit erreicht hat, die Möglichkeit, die Mondzyklen bis ins kleinste Detail zu beobachten. Es ist heute sogar möglich, mit detailreichen astronomischen Berechnungen Kalender herzustellen, die die Gebetszeiten für die nächsten Jahre anzeigen. Daher ist es rechtmäßig, den Beginn der Monate des Mondkalenders, nach der Berechnungsmethode zu bestimmen.

460. Kann gefastet werden, um den Ramadan-Monat zu begrüßen?

Es wird überliefert, dass unser Prophet (s.a.w.) im Vergleich zu anderen Monaten, in den Monaten *Radschab* und *Schaban* am meisten gefastet hat (Buhârî, Savm, 52; Müslim, Sıyâm, 173-179).

Es ist allerdings nicht richtig, diese Anwendung unseres Propheten (s.a.w.) als eine Begrüßung des Ramadan-Monats auszulegen. Für das Fasten, um den Monat Ramadan zu begrüßen, gibt es keine religiöse Grundlage. Zudem ist *makruh* (missbilligt), vorsorglich ein oder zwei Tage vor Ramadan mit dem Fasten zu beginnen, obwohl er nicht begonnen hat, mit dem Gedanken, der Monat Ramadan könnte schon begonnen haben. Als religiöse Begrifflichkeit werden diese Tage „*Schak*-Tage“ (zweifelhafte Tage) genannt. Allerdings spricht nichts dagegen, an diesen Tagen zu fasten, ohne die Absicht zu besitzen, damit dem Monat Ramadan zu begegnen.

Unser Prophet (s.a.w.) befiehlt: „**Begegnet dem Monat Ramadan ein oder zwei Tage zuvor nicht mit dem Fasten. Wenn aber jemand an diesen Tagen aus Gewohnheit fastet, so soll er weiterhin fasten**“ (Buhârî, Savm, 14; Müslim, Sıyâm, 21).

461. Wann und wie wird die Absicht (*Niyyah*) für das Fasten bekundet?

Die Absicht (*Niyyah*) zu bekunden ist einer der Bedingungen des Fastens. Ohne eine Absichtsbekundung ist das Fasten nicht gültig. Obwohl es ausreicht, die Absicht im Herzen zu fassen, gilt das Aussprechen der Absicht als *mandub* (empfohlen). Auch das Aufstehen zum *Sahur*

(das Nachtessen), um fasten zu können, gilt ebenfalls als Absichtsbekundung.

Die Zeit für die Absichtsbekundung für das Ramadan-Fasten, für das Gelöbnis-Fasten (versprochene/gewidmete Fasten) an bestimmten Tagen oder für das freiwillige Fasten ist von Sonnenuntergang bis zum nächsten Tag, bevor die Sonne ihren Zenit erreicht hat. Aber damit die Absicht nach der *Imsak*-Zeit (Morgendämmerung) gültig werden kann, darf ab dann nichts mehr gegessen oder getrunken worden sein, und keine Handlungen getätigt worden sein, die gegen die Regeln des Fastens verstoßen. Ansonsten wäre die Absichtsbekundung am Tage nicht gültig (Kasani, Bedai', II, 85). Für die besagten Arten des Fastens genügt es, die Absichtsbekundung als: „Ich beabsichtige am morgigen Tag zu fasten“, zu formulieren. Aber vorzüglicher wäre es, die Absicht noch in der Nacht zu bekunden und die Art des Fastens als: „Ich beabsichtige das morgige Ramadan-Fasten“, oder auf ähnliche Weise zu benennen. Im Ramadan muss für jeden Tag erneut die Absicht zum Fasten bekundet werden (Mevsilî, el-Ihtiyâr, I, 397, 400).

Die Absicht für das Nachfasten der versäumten Fastentage (*Qadha/türk: Kaza*), für das Sühnefasten (*Kaffarah*) und für die an Allah gewidmeten Fastentage, ohne für diese bestimmte Tage festgelegt zu haben, muss ab dem Sonnenuntergang bis spätestens zum Zeitpunkt des *Imsak* bekundet worden sein. Bei dieser Art des Fastens muss bei der Absichtsbekundung benannt werden, wofür gefastet wird, beispielsweise als ein bestimmtes „Nachfasten“, „*Kaffarah*“ oder „gewidmetes (*Nazir-*) Fasten“.

Nach der Schafi-Rechtsschule sollten, außer für freiwilliges Fasten, für alle anderen Fastenarten, noch in der Nacht die Absicht bekundet werden. Wenn bis zur *Imsak*-Zeit die Absicht nicht bekundet wurde, wird das Fasten an diesem Tag nicht gültig. Für freiwilliges Fasten kann hingegen die Absicht bis zum Höhepunkt der Sonne (Mittag) bekundet werden. (Şirâzî, el-Mühezzeb, I, 331-332)

462. Was ist *Imsak*? Wann fängt *Imsak* an? Ist es möglich, für eine kurze Zeit weiter zu essen oder zu trinken, wenn der Gebetsruf für das Morgengebet beginnt?

Das Wort „*Imsak*“, das lexikalische Bedeutungen hat wie: „sich zurückzuhalten“, „sich zu beschränken“, „die Hand von etwas zu lassen“, „von etwas zurückzutreten“, drückt als einen religiösen Begriff den Verzicht auf das Essen, Trinken, Geschlechtsverkehr und von anderen

Sachen aus, die gegen die Regeln des Fastens verstoßen, und dauert von der Morgendämmerung bis zum Fastenbrechen (*Iftar*) am Abend. Das Gegenteil von *Imsak* ist *Iftar* (Fastenbrechen).

In der volkstümlichen Anwendung beschreibt „*Imsak*“, den Beginn der Fastenzeit ab der Entstehung der Morgendämmerung. In diesem Sinne bedeutet *Imsak*, die Beginnzeit des Fastens.

Wann mit dem Fasten begonnen und wann das Fasten gebrochen wird, wird im heiligen Koran folgendermaßen verkündet: „[...] **Und esst und trinkt (in den Ramadan-Nächten), bis ihr in der Morgendämmerung einen weißen Faden von einem schwarzen Faden unterscheidet (bis ihr das Licht der Dämmerung von der Dunkelheit der Nacht unterscheiden könnt). Dann haltet das Fasten streng bis zur Nacht ein (ohne zu Essen und Trinken, ohne Geschlechtsverkehr) [...]**“ (al-Baqara, 2/187).

Die „*Imsak*“-Zeit, die in den Kalendern angezeigt wird, zeigt den Beginn der Fastenzeit an. Die *Imsak*-Zeit ist zugleich auch die Zeit, an der die Nacht endet, die Zeit des Nachtgebets vergangen ist und die Zeit, an der das Morgengebet beginnt. Auch der *Adhan* (Gebetsruf) wird zum Beginn der *Imsak*-Zeit ausgerufen. Aus diesem Grund sollte mit dem Erönen des *Adhans* das Essen und Trinken eingestellt werden. Es spricht aber nichts dagegen, den Bissen im Mund noch herunterzuschlucken, wenn der *Adhan* erklingt.

463. Welche Bedeutung hat das „*Sahur*“-Essen in der Religion?

„*Sahur*“ ist das Essen, das jemand, der fasten möchte, vor der *Imsak*-Zeit zu sich nimmt.

Auch unser Prophet (s.a.w.) ist zu *Sahur* aufgestanden und hat dies auch den Muslimen empfohlen (Buhârî, Savm, 19,20).

Der Gesandte Allahs (s.a.w.) verkündete, dass im *Sahur*-Essen „Fülle“ (*Barakah*) ist (Buhârî, Savm, 20), und betonte, dass das *Sahur*-Essen der wichtigste Unterschied zwischen dem Fasten der Muslime und dem Fasten der „*Leute des Buches*“ (Juden und Christen) ist (Müslim, Sıyâm, 46). Nach seinen Worten und Ausführungen haben die Gelehrten geurteilt, dass es der *Sunnah* (Religionspraxis unseres Propheten s.a.w.) entspricht, zum *Sahur* aufzustehen und *Sahur* zur späten Stunde auszudehnen (Kâsânî, Bedâi‘, II, 105).

Islamische Gelehrte haben betont, dass das *Sahur*-Essen Kraft spendet, um das Fasten durchzuhalten, und es für materiellen und

spirituellen Segen und Fülle sorgt. Denn eine Person, die zu *Sahur* aufsteht, wird zur Zeit der Morgendämmerung wach sein und die Gelegenheit haben, dieser Zeit im Gebet und mit Reuebekundung (*Tawba*) zu verbringen und so die Eigenschaften derjenigen erlangen, die die Berechtigung bekommen, ins Paradies einzutreten (az-Zâriyât, 51/18). Das auf diese Weise mit spiritueller Segnung begonnene Fasten wird noch lebendiger, noch euphorischer durchlebt. Daher sollte *Sahur*, der über solche materielle und spirituelle Fülle und Segen verfügt, nicht vernachlässigt werden.

464. Welche Bedeutung hat das Fasten im Monat *Schawwal*? Können die versäumten Fastentage des Ramadans als *Schawwal*-Fasten nachgefastet werden?

Es ist *mustahab* (empfohlen), nach dem Fasten im Monat Ramadan, auch im Monat *Schawwal* sechs Tage zu fasten. Unser Prophet (s.a.w.) befiehlt: „**Wer im Monat Ramadan fastet und diesem Fasten sechs Tage Fasten im Monat *Schawwal* hinzufügt, ist so (er bekommt Belohnung), als ob er das ganze Jahr hindurch gefastet hätte**“ (Müslim, Siyâm, 204; Tirmizî, Savm, 53; Ebû Dâvûd, Savm, 59). Dieses Fasten kann sowohl hintereinander als auch mit Abstand gefastet werden (İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, III, 421, 422).

Das freiwillige Fasten im Monat *Schawwal* ist kein Ersatz für das Fasten, das im Ramadan versäumt wurde; das heißt, es ist *Fardh* (absolut Pflicht), dass die fehlenden Fastentage des Ramadans zudem nachgefastet werden.

Da bei diesem Fasten, die Absichtsbekundung (*Niyyah*) nicht für die versäumten Fastentage des Ramadans und für das freiwillige Fasten des *Schawwals* zusammen bekundet werden kann, kann beim Fasten im Monat *Schawwal* auch nur für eines davon die Absicht bekundet werden. Wenn im Monat *Schawwal* gefastet wird, und mit diesem Fasten die versäumten Fastentage des Ramadans beabsichtigt werden, so werden diese Tage nur als das Nachfasten der versäumten Fastentage des Ramadans anerkannt.

465. Was ist die Vorzüglichkeit (*Fadhila*) der ersten zehn Tage des Monats *Dhu'l-Hiddscha* (*Zilhicce*)?

Mit der im Vers 2, der *Sura al-Fadschr* erwähnten „zehn Tagen“, sind nach bevorzugter Meinung, die ersten zehn Tage des Pilger-Monats *Dhu'l-Hiddscha* (*Zilhicce*) gemeint (Râzî, Mefâtî-hu'l-ğayb, XXXI, 163).

Hinweisend auf die Vorzüglichkeit der ersten zehn Tage des *Dhu'l-Hiddscha* verkündete unser Prophet (s.a.w.): „**Es gibt bei Allah keine lieblicheren Taten, als die guten Taten, die in diesen zehn Tagen verrichtet werden.**“ Die Gefährten fragten: „**Oh Gesandter Allahs! Ist es denn besser, als auf dem Wege Allahs in den Dschihad zu ziehen?**“ Daraufhin antwortete unser Prophet (s.a.w.): „**Ja, sogar besser als auf dem Wege Allahs zu kämpfen. Aber mit Ausnahme derer, die auf ihr Leben und ihren Besitz verzichten, in den Dschihad ziehen, als Märtyrer fallen und nicht mehr zurückkehren (diese sind besser)**“ (Buhârî, Îdeyn, 11).

Die Vorzüglichkeit (*Fadhila*) der ersten zehn Tage des *Dhu'l-Hiddscha* ruht daher, dass in diesem Monat die *Hadsch-Ibadah* (die Glaubenspraxis zum Pilgern) stattfindet (İbn Hacer, *Feth*, II, 459). Denn in diesen Tagen wird ein Teil der Pilger-Abläufe als *Ibadah* (Glaubenspraxis) verrichtet, die anderen Abläufe (wie die Besuchs-*Tawaf* (Begrüßungs-Umrundung der Kaaba) und die Steinigung des symbolischen Teufels) werden in den Tagen danach, an den *Taschriq*-Tagen, verrichtet.

Es wird in den Überlieferungen erwähnt, dass das Fasten am neunten Tag des *Dhu'l-Hiddscha*, dem Vortag des Opferfestes, sehr gesegnet ist (Müslim, *Sıyâm*, 196, 197; Ebû Dâvûd, *Savm*, 64; Tirmizî, *Savm*, 46).

466. Was sind die Vorzüge des Fastens im Monat *Dhu'l-Hiddscha* und am Tag der *Arafa*?

Es wird als *mustahab* (empfohlen) gewertet, in den ersten neun Tagen des Monats *Dhu'l-Hiddscha* (*Zilhicce*) zu fasten. Wer möchte, kann sowohl alle Tage, als auch nur ein paar Tage fasten. Der neunte Tag des *Dhu'l-Hiddscha*, der Tag der *Arafa*, hat eine wichtige Stellung in der islamischen Religion. Unser Prophet (s.a.w.) hat bezüglich des Fastens an diesem Tag verkündet: „**Es wird erhofft, dass Allah durch das Fasten am Tag der *Arafa*, die Sünden von einem Jahr in der Vergangenheit und einem Jahr in der Zukunft vergibt**“ (Müslim, *Sıyâm*, 196-197). Für die Pilger wäre es allerdings besser, am Tag der *Arafa* nicht zu fasten, um die Abläufe des *Hadsch* nicht zu verzögern, damit sie nicht in Bedrängnis geraten und körperlich nicht schwächeln (Ebû Dâvûd, *Savm*, 64).

467. Was ist die Vorzüglichkeit (*Fadhila*) des Monats *Muharram* und wie ist die Beurteilung über das Fasten speziell am zehnten Tag des *Muharram*?

„*Muharram*“ bedeutet „der Verehrte“. Dieser Monat wurde von unserem Propheten (s.a.w.) als der Monat Allahs bezeichnet (Muslim, *Siyam*, 202; Ebu Davud, *Savm* 55; Tirmizi, *Savm*, 40). Diese Bezeichnung ist ein Zeichen der Vorzüglichkeit des Monats *Muharram* und für die göttliche Gnade und Fülle (*Barakah*) darin.

Der Gesandte Allahs (s.a.w.) hat in einem *Hadith* (Überlieferung) gesagt: „**Das vorzüglichste Fasten nach dem Fasten im Monat Ramadan, ist das Fasten in Monat Muharram, dem Monat Allahs. Das vorzüglichste rituelle Gebet, nach den Fardh-Gebeten, ist das Mitternachtsgebet (Tahaddschud)**“ (Muslim, *Siyam*, 202-203; Ebu Davud, *Savm*, 55; Tirmizii, *Savm*, 40).

Der zehnte Tag des *Muharram* ist der Tag der *Aschura*. An diesem Tag zu fasten ist nach einigen Gelehrten *Sunnah* (Religionspraxis unseres Propheten (s.a.w.)) (Serahsi, *el-Mebsut*, III, 92). Denn der Gesandte Allahs (s.a.w.) hat am Tag der *Aschura* gefastet und dies auch den Muslimen empfohlen (Buhari, *Savm*, 69).

Als der Prophet (s.a.w.) nach Medina kam, sah er die Juden am Tag der *Aschura* fasten und hat gefragt: „**Warum fastet ihr an diesem Tag?**“ Als sie antworteten: „**Dies ist ein heiliger Tag. An diesem Tag hat Allah die Kinder Israels vor ihren Feinden gerettet. (Als Dank) hat der Prophet Moses (a.s.) an diesem Tag gefastet**“, erwiderte unser Prophet (s.a.w.): „**Ich stehe Moses näher als ihr.**“ Er fastete an diesem Tag und hat es auch den Muslimen empfohlen (Buhari, *Savm*, 69; Muslim, *Siyam*, 127-128).

Es gibt auch andere *Ahadithe* (überlieferte Verkündungen) in denen unser Prophet (s.a.w.) die Muslime ermutigt, an diesem Tag zu fasten. In einem dieser *Ahadithe* heißt es: „**Ich hoffe, dass das Fasten am Tag der Aschura, Sühne für die Sünden des Vorjahres sein wird**“ (Tirmizi, *Savm*, 48). In einem anderen *Hadith*, bezüglich des Fastens am Tag der *Aschura*, sagte er: „**Das vorzüglichste Fasten nach dem Fasten im Monat Ramadan, ist das Fasten im Monat Muharram, dem Monat Allahs**“ (Tirmizi, *Savm*, 40).

Dass unser Prophet (s.a.w.) gesagt hat, dass er im kommenden Jahr das Fasten für den Tag der *Aschura* bereits am neunten Tag des *Muharrams* beginnen wird, um sich von den Juden zu unterscheiden, (Ebu Davud, *Savm*, 66), deutet darauf hin, dass es angemessener wäre, das Fasten entweder am neunten und zehnten Tag oder am zehnten und am elften

Tag des Monats *Muharram* durchzuziehen (siehe Ahmed b. Hanbel, el-Musned, IV, 52; Abdurrezzak, el-Musannef, IV, 287).

Es sollte uns Folgendes bewusst werden: Als das Fasten im Monat Ramadan zu *Fardh* (Pflicht) wurde, hat unser Prophet (s.a.w.) jedem Muslim freigestellt, am Tag der *Aschura* zu fasten (Buhârî, Savm, 69; Müslim, Sıyâm, 113-126).

468. **Wie ist die Stellung der „drei Monate“ in der Religion und wie ist die Beurteilung des Fastens in diesen Monaten?**

Die unter dem Volk als „die drei Monate“ bekannten „*Radschab*“, „*Schaban*“ und „*Ramadan*“ Monate sind gesegnete und heilige Monate. Denn als der Monat *Raschab* anfang, betete unser Prophet (s.a.w.): „***Oh Allah! Segne für uns Radschab und Schaban und lasse uns den Monat Ramadan erleben***“ (Ahmed b. Hanbel, Musned, I, 259).

Fasten während des Monats Ramadan, ist *Fardh* (absolut Pflicht) (al-Baqara, 2/184-185).

In den *Hadith*-Quellen wird erwähnt, dass unser Prophet (s.a.w.) während der Monate *Radschab* und *Schaban*, im Vergleich zu den anderen Monaten, viel mehr freiwillig fastete, dennoch keinen anderen Monat als den Monat Ramadan ganz durch fastete (Buhari, Savm, 52-53; Muslim, Siyam, 173-79). Demnach gibt es keine religiöse Grundlage dafür, über die Monate *Radschab* und *Schaban* ganz durchzufasten. Wenn eine Person gesundheitlich in der Lage ist, kann sie in diesen Monaten so viel fasten, wie sie möchte.

469. **Gibt es eine religiöse Notwendigkeit für das Fasten an den „Kandil“-Tagen?**

Unser Prophet (s.a.w.) befiehlt: „***Verrichtet Ibadah (Gebete) in der (Nacht zur Baraah/türk: Beraat) Mitte des Monats Schaban und fastet während des Tages. Mit dem Sonnenuntergang offenbart/manifestiert sich Allah (durch seine Gnade) im Himmel der Erde und verkündet bis zum Morgengrauen: ‚Will denn niemand Meine Vergebung, sodass Ich ihm vergebe? Will denn niemand von Mir Unterhalt, sodass Ich ihm Unterhalt beschere? Gibt es niemanden, der in Bedrängnis geraten ist, sodass Ich ihm Erlösung schenke? Gibt es niemanden, der sich etwas von Mir wünscht ...?‘***“ (siehe. Tirmizi, Savm, 39; Ibn Mace, Ikamet‘u-Salat, 191).

Auf der anderen Seite fastete unser Prophet (s.a.w.) in den ersten neun Tagen des Monats *Dhu ‘l-Hiddsch (Zilhicce)* (Ebu Davud, Savm, 62; Tirmizi,

Savn, 52), an Montagen und Donnerstagen, an *Aschura*- und *Arafa*-Tagen (Muslim, Siyam, 196, 197; Ibn Mace, Siyam, 41,42). Als er gefragt wurde, warum er an Montagen fastet, antwortete er: „**Heute wurde ich geboren, heute wurde ich zum Propheten ernannt und es ist der Tag, an dem mir der heilige Koran (zum ersten Mal) offenbart wurde**“ (Muslim, Siyam, 198).

Begründet auf der Grundlage dieser und ähnlicher Überlieferungen haben einige islamische Gelehrte erklärt, dass es *mustahab* (empfohlen) ist, in den aus religiöser Sicht gesegneten Tagen und Nächten *Ibadah* zu verrichten.

470. Wenn jemand an „Kandil“-Tagen fasten möchte, sollte er am Tag der Kandil-Nacht oder am Tag danach fasten?

Aus religiöser Sicht endet der Tag mit dem Sonnenuntergang und ein neuer Tag beginnt. Die Nacht kommt vor dem Tag (Kurtubi, el-Gami', XIV, 15). Da der Monat Ramadan mit dem Untergang der Sonne am letzten Tag des Monats *Schaban* beginnt, wird das erste *Tarawih*-Gebet in dieser Nacht verrichtet, und weil der Monat *Schawwal* mit dem Sonnenuntergang am letzten Tag des Monats Ramadans beginnt, wird das *Tarawih*-Gebet in dieser Nacht nicht verrichtet. Auch der Freitag beginnt am Donnerstag mit dem Eintritt der Zeit für das Abendgebet und geht weiter bis zum Freitagabend. Wenn zum Beispiel von „der ersten Freitagnacht des Monats *Radschab*“ die Rede ist, dann ist die Nacht von Donnerstag auf den ersten Freitag (die Zeit ab dem Abendgebet bis zum Morgengebet) des Monats gemeint. So auch „die 15. Nacht des Monats *Schaban*“; das ist die Nacht vom 14. auf den 15. Tag des Monats. Auch „die Nacht zum Fest“ ist die Nacht am Tag der *Arafa*, der auf den nächsten Tag zum Fest übergeht.

Daher ist die Zeit des freiwilligen Fastens für eine *Kandil*-Nacht, der Tag, der der *Kandil*-Nacht folgt. Dennoch kann auch der Vortag mitgefastet werden.

471. Was ist das „David-Fasten“?

„David-Fasten“ bedeutet, ein Tag zu fasten und den nächsten Tag nicht zu fasten. Der Grund für diese Bezeichnung ist, dass der Prophet David (*a.s.*) auf diese Weise fastete. Diese Bezeichnung wurde von unserem Propheten (s.a.w.) höchstpersönlich geprägt und die Vorzüglichkeit dessen folgendermaßen erklärt: „**Das vorzüglichste (*Fadhila*) Fasten ist das Fasten des Propheten David; er fastete einen Tag und fastete den**

nächsten Tag nicht“ (Buhârî, Savm, 56; Müslim, Sıyâm, 181). Unser Prophet (s.a.w.) verkündete: „**Das Allah liebste (freiwillige) Fasten, ist das Fasten des Propheten David“** (Buhârî, Teheccüd, 7).

472. Wann ist die Fastenzeit für „*Ayyam-ı biyd*“ (erleuchtete Tage) und was ist die Bedeutung?

„*Ayyam-ı biyd*“ (erleuchtete Tage) sind die 13., 14., und 15. Tage/Nächte der Monate nach dem Mondkalender, an denen der Mond am hellsten scheint (Buhârî, Savm, 60). Die Bezeichnung ruht daher, da in diesen Nächten der Mond als Vollmond deutlicher zu sehen ist und die Nächte am meisten erleuchtet sind.

Der Gesandte Allahs (s.a.w.) hat empfohlen, in diesen Nächten jeden Monats zu fasten (Ebû Dâvûd, Savm, 69; Tirmizî, Savm, 54) und verkündet, dass das Fasten an diesen Tagen, dem Fasten an allen Tage des Jahres gleichkommt (İbn Mâce, Sıyâm, 29).

473. Wie wird das Gelöbnis-Fasten durchgeführt?

Ein „*Adak*“/„*Nadhir*“ (ein Gelöbnis) bedeutet, das Versprechen einer Person Allah gegenüber, sich dazu zu verpflichten, eine *Fardh*- oder *Wadschib-Ibadah* zu verrichten, obwohl diese *Ibadah* (Gebet/Glaubenspraxis/Gottesdienst) für sie zunächst weder *Fardh* (Pflicht) noch *Wadschib* (verbindlich) war und sie so die Schuld für diese *Ibadah* auf sich lastet.

Gelöbnisse, die weder an Bedingungen noch an eine Zeit gebunden sind, müssen nach dem Gelöbnis bei der ersten Gelegenheit erfüllt werden. Gelöbnisse, die an eine Bedingung gebunden sind, müssen erfüllt werden, sobald die Bedingung dafür zustande gekommen ist. Gelöbnisse, die erfüllt werden, obwohl die dafür vorausgesetzte Bedingung sich noch nicht erfüllt hat, sind ungültig und müssen erneut erfüllt werden, nach dem sich die vorausgesetzte Bedingung erfüllt hat.

Gelöbnis-Fasten, die von einer bestimmten kalendarischen Zeit abhängig gemacht wurden, müssen demnach in der besagten Zeit gefastet werden. Es besteht keine Pflicht, für solche Fasten, bei der Absichtsbekundung eindeutig zu bekunden, dass es sich dabei um ein Gelöbnis-Fasten handelt. Fasten-Gelöbnisse, die nicht von einer bestimmten, kalendarischen Zeit abhängig gemacht wurden, können an jedem Tag - außer im Monat Ramadan und an den Tagen, an denen das Fasten verboten ist - gefastet werden. Aber für dieses Fasten muss bei der

Absichtsbekundung eindeutig bekundet werden, dass es sich dabei um ein Gelöbnis-Fasten handelt. Demnach muss das Gelöbnis-Fasten zeitlich so erfüllt werden, wie es versprochen wurde. Das heißt, wenn es versprochen wurde, dieses Fasten, ohne Unterbrechung hintereinander zu fasten, dann muss es ununterbrochen durchgefastet werden. Wenn so ein Detail nicht versprochen wurde, kann es auch mit Unterbrechungen gefastet werden. Aber an Tagen, an denen es nicht zulässig ist zu fasten, darf nicht gefastet werden (Ibn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, III, 334, 422, 424).

474. An welchen Tagen ist das Fasten verboten?

In unserer Religion gibt es sowohl Tage, an denen das Fasten befohlen oder empfohlen wird, als auch Tage, an denen das Fasten verboten ist oder nicht gern gesehen ist. Je nach Art und Schwere des Verbots ist das Fasten an einigen diesen Tagen *Haram* (absolut verboten) oder *Makruh Tahrim* (dem *Haram* nahe) und an anderen Tagen *Makruh Tanzih* (verpönt/missbilligt).

An erster Stelle der Tage, an denen das Fasten verboten ist, stehen die Festtage. Unser Prophet (s.a.w.) verkündete, dass an zwei Zeiten das Fasten verboten ist; zum einen am ersten Tag des Ramadan-Fests und zum anderen an allen Tagen des Opferfestes (Buhari, Savm, 66-67). Das Fasten ist am ersten Tag des Ramadan-Festes und an allen vier Tagen des Opferfestes verboten (Mevsili, el-ihitiyar, I, 395-396). Der Grund, warum das Fasten an diesen Tagen verboten ist, liegt daran, dass die Festtage, Tage der Freude sind, an denen gegessen, getrunken und gefeiert wird. Nachdem ein Monat lang für das Wohlgefallen Allahs gefastet wurde, gleicht das Ramadan-Fest einem Festbuffet des allgemein gültigen Fastenbrechens. Deshalb wird es auch das „*Fitr/Iftar-Fest*“ genannt. Demnach ist der erste Tag des Ramadan-Fests das *Iftar* (das Fastenbrechen) des Fastens des Monats Ramadan. Fasten an solch einem Tag des allgemeinen Fastenbrechens würde bedeuten, an dem symbolischen Festbuffet Allahs nicht teilzunehmen; was zumindest eindeutig anstandslos wäre. Auch die Tage des Opferfestes, an denen für Allah geopfert wird, sind Tage des Festessens. Unser Prophet (s.a.w.) verkündete, dass die *Taschriq*-Tage, Tage zum Essen, Trinken und zum Gedenken Allahs sind (Ebu Davud, Savm, 49).

Wenn die Pilger körperlich schwach und erschöpft sein könnten, wenn sie fasten, wäre es angemessen, dass sie am 8. Tag (*Tarwiyah*) und dem 9. Tag (*Arafa*) des Monats *Dhu'l-Hiddscha* nicht fasten. Denn unser Prophet (s.a.w.) hat den Anwesenden auf dem Berg *Arafat* verboten

zu fasten (Ebu Davud, Savm, 64). Denn, dass sie während der Erfüllung ihrer Pilger-Pflichten wacher und munterer agieren können, ist besser, als zuvor freiwillig gefastet zu haben.

Außer an diesen Tagen ist das Fasten an weiteren bestimmten Tagen, aus verschiedenen Gründen, als *makruh* (missbilligt) gewertet worden. Zum Beispiel: Nur am Tag der *Aschura* (der 10. Tag des Monats *Muharram*) zu fasten, wurde als *makruh* gewertet, da dies die implizite Ähnlichkeit mit den Juden und das Nachahmen des Judentums bedeutet (Ebu Davud, Savm, 66).

Es ist *makruh*, am Tag des Zweifels (*Schak*) (der Tag, am Ende des Monats *Schaban*, von dem gezweifelt wird, ob er noch zum *Schaban* gehört oder schon zum Ramadan) zu fasten.

Unser Prophet (s.a.w.) hat es verboten, den Fastenmonat Ramadan, ein oder zwei Tage vorher mit Fasten zu begegnen (Buhari, Savm, 11, 14; Muslim, Siyam, 21; Ebu Davud, Savm, 11).

Es ist *makruh* zwei oder noch mehr Tage hintereinander durchzufasten, ohne dazwischen das Fasten zu brechen. Dies wird als „*Wisal*-Fasten (*Sawm-i-Wisal*) bezeichnet. Nach Angaben von *Aischa* (r.a.) hat unser Prophet (s.a.w.) das *Sawm-i-Wisal* verboten. Als er daran erinnert wurde, dass er auch so gefastet hatte, sagte er: „**Ihr seid nicht so wie ich; mein Herr nährt und trinkt mich**“ (Muslim, Siyam, 55-58).

475. Kann an den Festtagen gefastet werden?

An erster Stelle der Tage, an denen das Fasten verboten ist, stehen die Festtage. Das Fasten ist am ersten Tag des Ramadan-Festes und an allen vier Tagen des Opferfestes verboten (Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 395-396; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, III, 336). Der Grund dafür, dass das Fasten an diesen Tagen verboten ist, liegt daran, dass die Festtage, Tage der Freude sind, an denen gegessen, getrunken und gefeiert wird. Nachdem ein Monat lang für das Wohlgefallen Allahs gefastet wurde, gleicht das Ramadan-Fest einem Festbuffet des allgemein gültigen Fastenbrechens. Deshalb wird es auch „*Fitr/Iftar*-Fest“ genannt. Demnach ist der erste Tag des Ramadan-Festes der *Iftar* (das Fastenbrechen) des Fastens des Monats Ramadan. Fasten an solch einem Tag des allgemeinen Fastenbrechens würde bedeuten, an dem symbolischen Festbuffet Allahs nicht teilzunehmen; was zumindest eindeutig anstandslos wäre.

Auch die Tage des Opferfestes, an denen für Allah geopfert wird, sind Tage des Festessens. Unser Prophet (s.a.w.) verkündete, dass die

Taschriq-Tage, Tage zum Essen, Trinken und zum Gedenken Allahs sind (Ebu Davud, Savm, 49).

476. Wie ist die religiöse Beurteilung über das Fasten an Freitagen?

Das alleinige Fasten nur an Freitagen wurde als „*makruh tanzih*“ (verpönt/missbilligt) gewertet. Der Gesandte Allahs (s.a.w.) befiehlt: „**Keiner von euch soll (nur) an Freitagen fasten. Wenn er aber einen Tag davor oder einen Tag danach mitfastet, so kann er auch am Freitag fasten**“ (Ebu Davud, Savm, 50). Es spricht aber nichts dagegen, am Freitag ein versäumtes *Fardh*- oder Gelöbnis-Fasten nachzuholen, dessen Nachfasten *wadschib* (verbindlich) ist. Es wäre angemessener, dass jene, die am Freitag freiwillig fasten möchten, auch den Tag davor oder den Tag danach mitfasten. Der Grund, warum das Fasten nur an Freitagen als *makruh* gewertet wurde, liegt daran, dass der Freitag der wöchentliche Feiertag/Festtag der Muslime ist.

HANDLUNGEN, DIE DAS FASTEN UNGÜLTIG MACHEN UND HANDLUNGEN, DIE DAS FASTEN NICHT UNGÜLTIG MACHEN

477. Was sind die Handlungen, die das Fasten ungültig machen?

Da das Grundelement des Fastens darin besteht, nicht zu essen, zu trinken und keinen Geschlechtsverkehr zu haben und die Triebseele (*Nafs*) von diesen Dingen zu entbehren, machen während des Fastens derartige Handlungen oder Handlungen, die dieselbe Deutung haben, das Fasten ungültig.

Die Begriffe „Essen“ und „Trinken“ beinhalten alle Lebensmittel, deren Verzehr oder Genuss üblich ist. Tabakhaltige Artikel wie Zigaretten oder Wasserpfeife, deren rauchhaltiger Konsum als Genussmittel gilt und Drogen und alle anderen Arten der Rauschmittel sowie Substanzen, die aus Sucht oder Abhängigkeit konsumiert werden, fallen unter die Verbote des Fastens (İbn Âbidîn, Red-dü'l-muhtâr, III, 386-387). Egal aus welchem Grund auch immer, unterliegen Medikamente, die oral eingenommen werden, auch dieser Beurteilung.

478. Macht das Essen und Trinken aus Vergesslichkeit, das Fasten ungültig?

Das Essen oder Trinken aus Vergesslichkeit macht das Fasten nicht ungültig.

Unser Prophet (s.a.w.) befiehlt: „**Wenn einer von euch vergisst, dass er fastet und isst oder trinkt, der soll sein Fasten vervollständigen und nicht abbrechen. Denn Allah hat ihn ernährt und getränkt**“ (Buhari, Savm, 26). Wenn jemand aus Versehen isst oder trinkt und sich dabei daran erinnert, dass er fastet, muss sofort das, was er noch im Mund hat ausspucken, seinen Mund auswaschen und weiter fasten. Wenn etwas in seinem Magen landet, nachdem er sich an sein Fasten erinnert hat, so wird sein fasten ungültig (Merğinânî, el-Hidâye, II, 253-254).

479. Muss jemand, der vergessen hat, dass er fastet und isst, daran erinnert werden?

Wenn jemand, der fastet, es vergisst und isst oder trinkt, und eine alte, kranke oder schwache Person ist, die kaum Kraft zum Fasten hat, so sollte derjenige, der sie dabei beobachtet, sie nicht daran erinnern; ansonsten sollte daran erinnert werden (Şürünbülâî, Merâkî'l-felâh, 238).

480. Was sind beim Fasten zwischen einem Ehepaar die Grenzen der körperlichen Beziehung?

Eine Person, die fastet, sollte jede Handlung vermeiden, die das Fasten ungültig machen würde und auch allen verdächtigen Verhaltensweisen fernbleiben, die die Belohnung (*Sawab*) des Fastens mindern könnten. Geschlechtsverkehr während des Ramadan-Fastens, obwohl einem das Fasten bewusst war, macht das Fasten ungültig und erfordert nicht nur eine Nachholung (*Qadha*), sondern auch das Sühnefasten (*Kaffarah*) (Buhârî, Savm, 30).

Durch das Küssen und Umarmen eines Paares wird das Fasten nicht ungültig. Wenn es aber dabei zu einem Ejakulat (Samenerguss) kommt, wird das Fasten ungültig und erfordert nur ein Nachfasten des Tages (Merğinânî, el-Hidâye, II, 256).

481. Ist das Fasten während des *Dschanabah*-Zustands (rituell unrein) gültig?

Der *Dschanabah*-Zustand (Zustand der rituellen Unreinheit) ist kein Hindernis für das Fasten, egal ob der *Dschanabah*-Zustand noch vor

Beginn des Fastens auftritt oder nach einem, den Fasten nicht beeinträchtigenden Zustand, wie das Ejakulieren während des Schlafes (*Ihtilam*-Pollution). Allerdings sollte eine Person im *Dschanabah*-Zustand sich schnellstmöglich waschen und reinigen. In dem Zustand sollte keine Gebetszeit (unverrichtet) vergangen sein. Es ist eine Sünde, die rituelle Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) mehr als über eine Gebetszeit zu verzögern.

Denn wenn die rituelle Ganzkörperwaschung verzögert wird, so wird auch das rituelle Gebet vernachlässigt (Ibn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, III, 372).

482. Wird das Fasten einer Person ungültig, wenn sie sich selbst befriedigt (masturbiert)?

Das Fasten ist ein Training der Selbstbeherrschung und der Wille, die Wünsche der Triebseele (*Nafs/Ego*) bewusst zu vermeiden. Das Fasten ist ein effektiver Weg, um die Wünsche des *Nafs* unter Kontrolle zu halten, die Seele zu reinigen und zu erhöhen. Es zeigt sich, dass Personen, die ihren Begierden unterliegen, bei diesem Training erfolglos sind.

Sich während des Fastens sexuell selbst zu befriedigen macht das Fasten ungültig; dies erfordert das Nachfasten (*Qadha*) dieses einen Tages. Für diese Personen, die diese Handlung durchführen, wird das bloße Nachfasten nicht ausreichen; sie müssen auch Reue bekunden (*Tawba*) und um Vergebung bitten.

Dass die Selbstbefriedigung kein Sühnefasten (*Kaffarah*) erfordert, bedeutet nicht, dass sie eine unwichtige Sünde ist. Im Gegenteil, diejenigen, die ohne einen triftigen Grund ihr Fasten ungültig machen, begehen eine große Sünde (Zeylaî, Tebyîn, I, 323; Ibn Nüceym, el-Bahr, II, 293).

483. Wie ist die religiöse Beurteilung über „*Ihtilam*“ (Pollution - Ejakulieren im Schlaf) oder im rituell unreinen (*Dschanabah*)-Zustand aufzuwachen?

Während des Fastens im Traum zu ejakulieren (*Ihtilam*/Pollution) macht das Fasten nicht ungültig. Auch das Verzögern der rituellen Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) und so im *Dschanabah*-Zustand (rituell unreinen) aufzuwachen, macht das Fasten nicht ungültig (el-Fetâ-va'l-Hindiyye, I, 220). Es ist jedoch eine Sünde, die rituelle Ganzkörperwaschung bis zum Ende der Zeit des Morgengebets zu verzögern. Denn in diesem Fall würde das rituelle Gebet vernachlässigt werden (Ibn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, III, 372). Es ist bekannt, dass sich unser Prophet (saw.) nach *Imsak*

(Morgendämmerung/Fastenbeginn) für die Zeit des Morgengebets gewaschen hat (*Ghusl*) (Buhârî, Savm, 25).

484. Was muss eine Frau machen, die sich vorgenommen hat zu fasten, und während des Tages ihre Regelblutung bekommt?

Frauen, an ihren besonderen Tagen wie zurzeit ihrer Menstruation (*Haydh*) oder Wochenbettflusses (*Nifas*), beten oder fasten nicht. Später können sie die versäumten Tage für das Fasten nachholen.

Wenn eine Frau, die beabsichtigt hat zu fasten, aber dann tagsüber menstruiert, so wird sie ihr Fasten beenden. Nachdem ihre Menstruation beendet ist und sie sich gereinigt hat, wird sie diese versäumten Tage nachfasten (Merğînânî, el-Hidâye, II, 276). Es ist nicht richtig, bis zurzeit des Fastenbrechens (*Iftar*) am Abend so zu tun, als ob sie fasten würde. Es ist jedoch angemessen, um dem Monat Ramadan zu huldigen, nicht vor anderen zu essen oder zu trinken.

485. Beeinträchtigt das Verwenden von Mundspray oder das Kaugummikauen, um Mundgeruch zu vermeiden, das Fasten?

Alles, was über den Mund und über die Nase aufgenommen wird und den Magen erreicht, macht das Fasten ungültig. Aus dieser Sicht machen Sprays und ähnliche Substanzen, die in den Mund gesprüht werden, um Mundgeruch zu verhindern oder Zahnschmerzen zu lindern, das Fasten ungültig, wenn diese heruntergeschluckt werden und den Magen erreichen. Wenn diese nicht heruntergeschluckt werden und den Magen nicht erreichen, wird das Fasten nicht ungültig. Da sich in den heute hergestellten Kaugummis Zusatzstoffe befinden, die sich im Mund auflösen, ist es unmöglich diese nicht herunterzuschlucken, egal wie vorsichtig gehandelt wird. Aus diesem Grund wird das Fasten durch das Kaugummikauen ungültig (Ibn Abidin, Reddû'l-Muhtar, III, 395, 396). Auf der anderen Seite, sollte beim Fasten auf das Kaugummikauen verzichtet werden, da es nicht möglich ist, mit Sicherheit zu sagen, welche Kaugummis das Fasten beeinträchtigen und welche nicht.

486. Verhindert die Haarentfernung mit Wachs oder Epilation das Fasten?

Haarentfernung vom Körper, egal auf welche Art und Weise, beeinträchtigt das Fasten nicht. Denn das Fasten wird durch das Essen, Trinken und/oder Geschlechtsverkehr ungültig. Da Haarentfernung (egal

selbst entfernt oder mithilfe anderer) nicht als einer dieser Handlungen gewertet wird, wird dadurch auch das Fasten nicht ungültig.

Es sollte hier betont werden, dass der ganze Körper einer Frau, mit Ausnahme der Hände, Füße und dem Gesicht, gegenüber einem Mann als *Awrah* (zu verhüllende Körperteile) gilt. Der *Awrah*-Bereich einer Frau gegenüber einer anderen Frau ist der Bereich zwischen ihrem Bauchnabel und einschließlich ihrer Knie. Es ist nicht erlaubt, anderen Frauen oder Männern diese Bereiche zu zeigen, wenn kein triftiger Grund vorliegt.

Aus diesem Grund ist es nicht erlaubt, egal ob für einen Mann oder für eine Frau, diese Bereiche anderen Personen zu zeigen, um die Haar-entfernung durch Wachs oder Epilation durchführen zu lassen. Ebenso ist es einer Person, die diese Haarentfernung durchführt, nicht *halal* (erlaubt), diese Bereiche anderer Personen zu sehen oder zu berühren (Mergīnānī, el-Hidāye, VII, 187, 194-195).

487. Macht Make-up oder Haare färben das Fasten ungültig?

Das Fasten wird durch das Essen, Trinken und/oder Geschlechtsverkehr ungültig. Da das Auftragen vom Make-up oder das Färben der Haare nicht als einer dieser Handlungen gewertet werden, wird durch diese das Fasten auch nicht ungültig.

488. Macht das Nikotinplaster das Fasten ungültig?

Ein Nikotinplaster macht das Fasten nicht ungültig. In der Regel wird das Fasten durch Substanzen ungültig, die auf natürlichem Wege (oral oder nasal) im Körper aufgenommen werden und es wird auch durch den Geschlechtsverkehr ungültig.

Substanzen wie Öle und Salben, die auf den Körper aufgetragen werden, werden durch die Poren der Haut und den Äderchen unter der Haut ins Blut aufgenommen. Allerdings ist die Aufnahme durch die Haut sehr gering und langsam. Auf der anderen Seite stellt diese Handlung auch kein Essen, Trinken oder eine Nahrungsaufnahme dar (siehe. Mergīnānī, el-Hidāye, II, 263-264; Kāsānī, Bedāī', II, 98; Ibn Ābidīn, Reddū'l-muhtār, III, 366-367).

489. Macht das Zertrümmern-lassen der Nierensteine während des Fastens, das Fasten ungültig?

Wenn während der Zertrümmerung der Nierensteine, keine den Körper versorgende Substanzen injiziert werden, wird das Fasten nicht

ungültig. Auch der Blutfluss, bei solch einem Eingriff, aus den Nieren macht das Fasten nicht ungültig.

490. **Machen Insulininjektionen der Diabetiker deren Fasten ungültig?**

Ob eine Injektion das Fasten beeinträchtigt oder nicht, kann je nach Verwendungszweck beurteilt werden. Injektionen werden gemacht, um Schmerzen zu lindern, Krankheiten zu behandeln, um den Widerstand des Körpers zu erhöhen und um Nährstoffe zuzufügen. Da Injektionen, die nicht zur Nährstoffaufnahme oder zum Genussempfinden verabreicht werden, nicht in die Kategorie des Essens oder Trinkens fallen, machen sie das Fasten auch nicht ungültig. Aber Injektionen, die zur Nährstoffaufnahme oder zum Genussempfinden verabreicht werden, machen das Fasten ungültig (DIYK Beschluss vom 22.09.2005). Da die Insulininjektionen für Diabetiker nicht zu dieser Kategorie gehören, machen sie das Fasten nicht ungültig.

Andererseits kann ein Patient, dem von einem Facharzt diagnostiziert wird, dass das Fasten seiner Gesundheit schädlich sein könnte, während des Ramadans das Fasten auslassen. So eine Person verschiebt sein Fasten zum Nachfasten auf eine spätere Zeit, wenn sie die Hoffnung auf Genesung hat. Wenn sie aber keine Hoffnung auf Heilung hat, so muss sie für jeden Tag des Monats Ramadan eine *Fidya* (Almosen als Ersatzleistung) entrichten. Patienten, die auf Insulin angewiesen sind, können das Fasten auslassen, wenn das Fasten ihrer Gesundheit schadet. Sie entrichten für jeden nicht gefasteten Tag eine *Fidya*.

491. **Macht intravenöse Radiopharmaka (radioaktive Substanzen zu diagnostischen Zwecken - Tracer) das Fasten ungültig?**

Einigen Patienten intravenös verabreichte, radioaktive Substanzen (Radiopharmaka/Tracer), um einige Krankheiten zu diagnostizieren, und die keine ernährende Wirkung haben, machen das Fasten nicht ungültig. Denn diese Art der verabreichten Substanzen haben keine ernährende und den Körper versorgende Wirkungen.

492. **Machen Augentropfen das Fasten ungültig?**

Nach Angaben der Fachleute beinhaltet die ins Auge getropfte Arznei, eine sehr geringe Menge an Wirkstoff (50 Mikroliter, die 1/20 von 1 Milliliter sind), von dem ein Teil durch das Zwinkern des Auges

ausgeschieden wird. Ein Teil des Wirkstoffs bleibt im Auge, in den Sekret-Kanälen zwischen dem Auge und der Nase, und wird durch die Poren in den Körper aufgenommen. Dies hat nicht die Stellung des Essens oder Trinkens. Demnach machen Augentropfen das Fasten nicht ungültig (DIYK Beschluss vom 22.09.2005; siehe Kāsānī, Bedāī, II, 98).

493. **Machen Endoskopie, Koloskopie oder Ultraschall des Afters oder der Gebärmutter das Fasten ungültig?**

Bei der Endoskopie wird ein medizinisches Gerät durch den Mund in den Magen eingeführt, um das Mageninnere zu spiegeln oder eine Biopsie durchzuführen, um so eventuell eine Krankheit des Magens zu diagnostizieren; und nach dem Eingriff werden die Geräte wieder herausgezogen.

Bei einer Koloskopie wird ein Gerät durch den Dickdarm eingeführt, um das Darminnere zu spiegeln oder eine Biopsie durchzuführen, um so eventuell eine Krankheit des Darms zu diagnostizieren; nach dem Eingriff werden die Geräte wieder herausgezogen.

Bei der Koloskopie wird fast immer und bei der Endoskopie wird im Allgemeinen durch das Gerät Wasser eingeführt, um die Reinigung des zu untersuchenden Bereichs zu gewährleisten.

Und obwohl die Endoskopie oder eine Koloskopie, sowie eine Ultraschalluntersuchung durch den After oder der Gebärmutter, nicht die Wertstellung des Essens oder Trinkens haben, wird das Fasten ungültig, da meist durch das Untersuchungsgerät Wasser eingeführt wird. Wenn aber bei diesen Untersuchungen Substanzen wie Wasser, Öl und ähnliche Substanzen, die eine ernährende Wirkung haben, nicht mit den Geräten in das Verdauungssystem eingeführt werden, macht eine Endoskopie oder eine Koloskopie oder eine Ultraschalluntersuchung durch den After oder der Gebärmutter das Fasten auch nicht ungültig (DIYK Beschluss vom 22. 09. 2005; siehe Kāsānī, Bedāī, II, 98; İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, III, 367,369, 376).

494. **Macht die bildliche Untersuchung der Harnwege, das Verabreichen von Medikamenten in den Urinkanal das Fasten ungültig?**

Geräte, die in die Harnwege eingeführt werden oder Medikamente, die dadurch eingeflößt werden, machen das Fasten nicht ungültig (DIYK Beschluss vom 22. 09. 2005; siehe Merğīnānī, el-Hidāye, II, 264, Kāsānī, Bedāī, II, 98).

495. Macht eine Anästhesie das Fasten ungültig?

Anästhesie bedeutet, die Übertragung von Schmerzen durch die Nerven auf verschiedenen Ebenen zu verhindern. Es gibt drei Arten von Anästhesie: lokale, regionale und allgemeine Anästhesie. Eine Anästhesie bei kleinen Operationen, die die Schmerzübertragung durch die Eingabe von Betäubungsmittel in die nähere Umgebung der Operationsstelle verhindert, nennt man die Lokalanästhesie (örtliche Betäubung).

Die Betäubung von einem etwas größeren Teil des Körpers, wie beispielsweise für den Bereich des Körpers unterhalb der Lende oder von einem Teil davon, um durch die Eingabe von Betäubungsmittel auf Höhe des Rückenmarks, oder in die Nähe eines Nerven-Knotenpunkts die Schmerzübertragung zu verhindern, wird als regionale Anästhesie (Teilnarkose) bezeichnet.

Wenn der Patient schläft und die Schmerzübertragung auf der Ebene des Gehirns/Bewusstseins verhindert wird, wird diese Art der Anästhesie als Allgemein-Anästhesie (Vollnarkose) bezeichnet.

Anästhesien werden über die Atemwege oder mittels Injektionen eingeleitet. Da Anästhesien über die Atemwege oder mittels Injektionen nicht in den Magen gelangen, haben sie auch nicht die Stellung des Essens oder des Trinkens. Aber bei Teil- oder Vollnarkosen wird ein Zugang über einen Venen-Katheter gelegt, um in Notfällen Medikamente oder Flüssigkeit verabreichen zu können; dieser Zugang wird durch das gelegentliche Verabreichen von kleinen Mengen an Flüssigkeit offen gehalten/durchgespült. Demnach beeinträchtigt eine lokale Anästhesie das Fasten nicht negativ; macht es nicht ungültig. Während die Teil- oder Vollnarkose das Fasten ungültig macht, da dabei Seren/Flüssigkeiten intravenös verabreicht werden (DIYK Beschluss vom 22. 09. 2005; siehe Mergīnānī, el-Hidāye, II, 263-264; Kāsānī, Bedāī, II, 98).

496. Machen Ohrentropfen das Fasten ungültig?

Es gibt einen Zugang zwischen dem Ohr und dem Hals. Da aber das Trommelfell diesen Zugang verstopft, erreicht das Medikament nicht den Hals. Deshalb machen Ohrentropfen das Fasten nicht ungültig. Auch wenn ein Loch im Trommelfell sein sollte, wird das Medikament im Ohr aufgenommen und gelangt nicht oder nur zu einem geringen Teil in den Magen. Außerdem hat dieser Vorgang nicht die Stellung des Essens oder Trinkens. Demnach machen Ohrentropfen das Fasten nicht

ungültig (DIYK Beschluss vom 22.09.2005; siehe Merġinānī, el-Hidāye, II, 263; Kāsānī, Bedāʾ, II, 98; Ibn ʿĀbidīn, Reddūʾl-muhtār, III, 367,376).

497. Macht eine Ohrensplüfung das Fasten ungültig?

Es gibt einen Zugang zwischen dem Ohr und dem Hals. Da aber das Trommelfell diesen Zugang verstopft, erreicht die Flüssigkeit/das Wasser nicht den Hals. Deshalb machen Ohrsplüfungen das Fasten nicht ungültig. Wenn das Trommelfell aber ein Loch hat, kann die Flüssigkeit in den Magen gelangen. Aus diesem Grund wird das Fasten ungültig, wenn während der Ohrsplüfung die Flüssigkeit in den Magen gelangen sollte (DIYK Beschluss vom 22.09.2005; siehe Merġinānī, el-Hidāye, II, 263; Kāsānī, Bedāʾ, II, 98; Ibn ʿĀbidīn, Red- düʾl-muhtār, III, 367, 376).

498. Machen Zäpfchen und Einläufe das Fasten ungültig?

Zur Schmerzlinderung, Fiebersenkung oder für diverse Zwecke, wie um Pilzinfektionen und/oder einige Frauenkrankheiten zu heilen, werden zu deren Behandlung Zäpfchen in den After/Enddarm oder in die Gebärmutter eingeführt.

Ein Einlauf ist die Ausscheidung von Stuhlresten vom Dickdarm vor einem medizinischen Eingriff oder bei Verstopfung, indem Flüssigkeit in den Enddarm eingeführt wird.

Das Verdauungssystem beginnt im Mund und endend am After, über Verdauungswege und Drüsen. Der Verdauungsweg beginnt im Mund, geht hinter dem Mund in den Rachen, dann kommen die Speiseröhre, der Magen, der Dünndarm, der Dickdarm, das Rektum und der After. Die Nährstoffaufnahme wird im Dünndarm abgeschlossen. Im Dickdarm werden nur Flüssigkeit, Glukose und einige Salze verwertet. Zwischen der Gebärmutter einer Frau und dem Verdauungssystem besteht keine Verbindung. Demnach wird durch das Einführen eines Zäpfchens in das weibliche Geschlechtsorgan das Fasten nicht ungültig.

Was das Zäpfchen-Einführen über den After angeht: Auch wenn der Dickdarm noch zum Verdauungssystem gehört, wird die Nährstoffaufnahme im Dünndarm beendet und da ein Zäpfchen keine Eigenschaft besitzt, die als Essen oder Trinken gewertet werden könnte, macht das Einführen von Zäpfchen in den After das Fasten nicht ungültig.

Bei einem Einlauf gibt es zwei Situationen: Da im Dickdarm Wasser, Glukose und einige Salze verwertet werden, wird bei einem Einlauf das Fasten ungültig, wenn dabei Flüssigkeit in den Darm eingeführt wird,

die Nährstoffe enthält oder wenn so viel Wasser im Darm zurückbleibt, welches vom Darm verwertet werden kann (Merginani, el-Hidaye, II, 263).

Wenn aber der Darm sofort nach Verabreichung des Einlaufs entleert wird und so das verabreichte Wasser mit den Stuhlresten zusammen ausgeschieden wird, wird das Fasten nicht ungültig, da die verbleibende Wassermenge, die vom Darm aufgenommen werden könnte, sehr gering ist (DIYK Beschluss vom 22.09.2005).

499. **Machen Dialyseverfahren das Fasten ungültig?**

Dialyseverfahren bei Patienten mit Nierenversagen werden in zwei Kategorien, als Peritonealdialyse und Hämodialyse, durchgeführt.

Peritonealdialyse ist ein Verfahren, bei dem eine Spülflüssigkeit (Dialysat) über einen Katheter in die Bauchhöhle eingebracht, mithilfe des Bauchfells des Patienten, das als Membran benutzt wird, das Blut von Schadstoffen gereinigt und der Flüssigkeitshaushalt des Körpers so ausgeglichen wird.

Hämodialyse ist das Verfahren, bei dem die Reinigung des Bluts mithilfe einer externen Maschine außerhalb des Körpers durchgeführt und das Blut wieder in den Körper zurückgeführt wird. Das Blut wird mithilfe eines Katheters aus dem Arm des Patienten entnommen. Die Hämodialyse-Maschine filtert, durch ständiges Durchlaufen des Blutes durch einen Dialysator (künstlicher Filter), die Schadstoffe und das überschüssige Wasser aus dem Blut. Das gefilterte Blut wird über einen zweiten Katheter wieder in den Körper des Patienten zurückgeführt. Während dieses Vorgangs wird es manchmal notwendig, dem Patienten nährstoffhaltige Flüssigkeit zu verabreichen.

Demnach wird bei einer Hämodialyse, die ohne Zufuhr von Flüssigkeit durchgeführt wird, das Fasten nicht ungültig. Bei anderen Dialyseverfahren hingegen wird das Fasten ungültig, weil dem Körper nährstoffhaltige Flüssigkeit verabreicht wird (DIYK Beschluss vom 22.09.2005; siehe Merġinānī, el-Hidāye, II, 263-264; Kāsānī, Bedāī, II, 98).

500. **Macht eine Blutspende zur Thrombozyten-Entnahme das Fasten ungültig?**

Nach Angaben der Fachleute werden Thrombozyten im Blut durch normale Blutentnahme oder durch das Apheresegerät gewonnen. Bei der Thrombozyten-Entnahme mittels der normalen Blutentnahme-Methode wird nur Blut entnommen. Die islamischen Gelehrten, die die

Überlieferungen über den Aderlass unseres Propheten (s.a.w.) während er fastete, bewertet haben, sind der Meinung, dass das Fasten durch eine Blutentnahme nicht ungültig wird (Buhārī, Savm, 32; Ebû Dâvûd, Savm, 29; İbn Kudâme, el-Muğnî, IV, 50-52).

Bei der Thrombozyten-Entnahme mit einem Apheresegerät wird das Blut von einem Arm des Blutspenders durch das Gerät gezogen, die Thrombozyten darin vom Blut getrennt und das Blut wieder vom anderen Arm des Spenders zurück in seinen Körper geführt. Dabei wird das Innere des Geräts mit zwei verschiedenen Seren gefüllt, um die Blutgerinnung zu verhindern. Bei diesem Verfahren, wobei dem Körper das Blut und die Seren zugeführt werden, wird das Fasten ungültig. Personen, die mit einem Apheresegerät Thrombozyten spenden möchten, sollten stattdessen die normale Blutentnahme-Methode bevorzugen oder diese Spende zwischen dem Fastenbrechen (*Iftar*) und des nächtlichen Essens (*Sahur*) vornehmen lassen (siehe Fatva-Nr.: 522).

501. Macht eine Angiografie das Fasten ungültig?

Dieser Vorgang, der im Volksmund als „Angio“ bekannt ist, wird zur Diagnose- und Behandlungszwecken durchgeführt. Angiografie bedeutet das Sichtbarmachen der Gefäße. Dabei wird ein Kontrastmittel in die Gefäße verabreicht, um diese sichtbar zu machen, und wonach Aufnahmen entstehen, die „Angiogramm“ genannt werden. Durch die Angiografie werden die Gefäße sichtbar gemacht, die die Organe versorgen, und so Informationen erhalten, die eine Diagnostik über eine Gefäßerkrankung oder über die Schäden an Organen zulassen, die durch diese Gefäße versorgt werden. Die klassische Methode zur Behandlung einer Angio ist die Angioplastie. Diese wird hingegen durchgeführt, um teilweise oder vollständig verengte Gefäße durch Spezialwerkzeuge wie einem Ballon oder Stent wieder zu weiten.

Da unter Berücksichtigung dieser Angaben ersichtlich wird, dass sowohl die Angiografie als auch die Angioplastie, keine dem Körper Nährstoff anreichernde Verfahren sind, wie beim Essen oder Trinken, wird das Fasten durch diese nicht ungültig (DIYK Beschluss vom 22.09.2005; siehe Kāsânî, Bedâi‘, I, 98).

502. Macht eine Biopsie das Fasten ungültig?

Eine Biopsie, die Entnahme eines kleinen Teils aus einem Organ des Körpers zu Analysezwecken, macht das Fasten nicht ungültig (DIYK Beschluss vom 22.09.2005; siehe Merġinâni, el-Hidâye, II, 263-264, Kâsâni, Bedâi', II, 98).

503. Macht die Einnahme von Sublingualen-Pillen der Herzpatienten das Fasten ungültig?

Die Sublinguale-Pille, die bei einigen Herzerkrankungen unter die Zunge gelegt wird und direkt vom Gewebe ins Blut aufgenommen wird, verhindert einen Herzinfarkt.

Da diese Pille sich im Mund auflöst und vollständig aufgenommen wird, gelangt davon nichts in den Magen. Daher macht die Einnahme von einer derartigen Pille das Fasten nicht ungültig (DIYK Beschluss vom 22.09.2005).

504. Machen Nasentropfen das Fasten ungültig?

Das zu Behandlungszwecken in die Nase eingeflöste Medikament als Nasentropfen, beträgt etwa 0,06 cm³/je Tropfen. Ein Teil davon wird von den Nasenscheidewänden aufgenommen und nur ein sehr kleiner Teil davon gelangt in den Magen. Dies wird aber wie die Feuchtigkeit, die beim Auswaschen des Mundes zurückbleibt, gewertet und nicht als maßgebend für eine Beeinträchtigung des Fastens betrachtet. Abgesehen davon, gilt dies nicht als Essen oder Trinken und hat auch keine ernährende Wirkung. Deshalb machen Nasentropfen das Fasten nicht ungültig (DIYK Beschluss vom 22. 09. 2005).

505. Machen Impfungen oder Injektionen das Fasten ungültig?

Das Fasten wird durch das Essen, Trinken und dem Geschlechtsverkehr sowie Handlungen, die in diesem Umfang fallen, ungültig. Deshalb machen Impfstoffe, die keine ernährende Wirkung enthalten, das Fasten nicht ungültig.

Patienten, deren Behandlung andauert, können ihr Fasten verschieben, bis die Behandlung beendet ist und sie wieder geheilt sind. Wenn sie sich aber wünschen, im Ramadan zusammen mit anderen Muslimen weiterzufasten, wäre es angemessen, dass diese Patienten, wenn sie sonst keinem Hindernis begegnen, ihre Injektionen nach dem Fastenbrechen (*Iftar*) verabreichen lassen. Wenn sie diese Möglichkeit nicht haben, können sie zu Behandlungszwecken ihre Impfungen oder Injektionen

verabreichen lassen. Aber wenn eine, während des Fastens verabreichte Injektion, Nährwert oder Vitamine enthält, oder bei oralen Impfstoffen, oder bei der intravenösen Einnahme von Seren oder bei Bluttransfusionen wird das Fasten ungültig. Später muss dieser Fastentag nachgeholt werden.

506. Macht eine Akupunktur-Behandlung das Fasten ungültig?

Das Fasten ist eine *Ibadah* (Glaubenspraxis/Gottesdienst), die mit dieser Absicht und durch den Verzicht auf das Essen, Trinken und auf den Geschlechtsverkehr, vom *Imsak* (Morgendämmerung) bis zum *Iftar* (Fastenbrechen) am Abend, verrichtet wird (al-Baqara, 2/187). Akupunktur ist eine Methode zur Behandlung verschiedener Krankheiten mithilfe von Nadeln, die in bestimmte Punkte auf dem Körper eingestochen (genadelt) werden. Da Akupunktur kein Verfahren ist, das sich im Rahmen der das Fasten ungültig machenden Vorgängen befindet, also den Körper nicht mit nährenden Substanzen versorgt, wird das Fasten durch die Akupunktur nicht ungültig.

507. Macht eine Blutspende oder eine Bluttransfusion während des Fastens, das Fasten ungültig?

Wenn jemand im Monat Ramadan, während des Fastens Blut spendet, wird sein Fasten nicht ungültig (Ibn Kudâme, el-Muğ- nî, IV, 50-52). Eine Bluttransfusion hingegen macht das Fasten ungültig, da sie eine den Körper versorgende Wirkung hat.

Ob eine Blutspende das Fasten ungültig macht oder nicht, darüber gibt es zwei widersprüchliche Überlieferungen. In einer von diesen verkündete unser Prophet (s.a.w.): „**Wer während des Fastens „Hadschamah“ (Aderlass) durchführt oder durchführen lässt** (wer zu therapeutischen Zwecken Blut entnimmt oder aus demselben Grund Blut entnehmen lässt) **dessen Fasten wird ungültig**“ (Ebu Davud, Savm, 28). Andererseits wurde auch überliefert, dass der Gesandte Allahs (s.a.w.) während des Fastens Aderlass durchführen ließ (Buhârî, Savm, 32; Ebû Dâvûd, Savm, 29).

Islamische Gelehrte, die diese beiden Überlieferungen bewertet haben, kamen zum Schluss, dass beim ersten *Hadith* (Überlieferung) eine Person, die mit speziellem Gerät einen Aderlass durchführt, beim Herausaugen des Bluts mit seinem Mund, das Blut in seinen Mund gelangen könnte, während die Person, die Aderlass machen lässt, wegen des

Blutverlustes schwächeln und erkranken könnte; so würde das Fasten beider Personen unnötig gefährdet. Sie nahmen den zweiten *Hadith* als Grundlage und beurteilten, dass eine Blutspende das Fasten nicht ungültig macht.

508. Macht das Auftragen von Salben und medizinischen Pflastern das Fasten ungültig?

Öle, Salben und ähnliche Substanzen, die auf die Haut aufgetragen werden, werden durch die Poren der Haut und Kapillaren unter der Haut ins Blut übertragen. Diese Absorption der Haut ist jedoch sehr gering und langsam. Andererseits hat dieser Vorgang auch nicht den Stellenwert des Essens und Trinkens. Daher wird durch das Auftragen von Salben und medizinischen Pflastern/Bändern das Fasten nicht ungültig (DIYK Beschluss vom 22.09.2005; siehe Merġinânî, el-Hidâye, II, 263-264; Kâsânî, Bedâ'î, II, 98; İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, III, 366, 367).

509. Machen Sprays und Asthma-Medikamente, der Asthmapatienten, das Fasten ungültig?

Ein Asthmapatient, der ein Atemspray zur Atemerleichterung braucht, muss nicht fasten. Wenn er geheilt wird, kann er die versäumten Tage nachfasten. Wenn er nicht genesen sollte, dann wird er für jeden nicht gefasteten Tag *Fidya* (Almosen als Ersatzleistung) entrichten. Eine *Fidya* ist dieselbe Menge an *Sadaqa-i-Fitr* (Almosenabgabe) im Ramadan, für eine Person. Asthmapatienten, die keine anderen Hindernisse haben, außer Atemproblemen, können ihre Atem erleichternden Asthmasprays in den Mund sprühen und dennoch fasten. Diese in den Mund gesprühten Medikamente machen das Fasten nicht ungültig, da von diesen Sprays nur eine geringe Menge von 1/20 ml in den Mund gesprüht wird. Dabei wird ein großer Teil davon vom Mund und den Atemwegen absorbiert und vollständig aufgelöst. Es gibt keine gesicherten Angaben darüber, dass ein Teil davon mit dem Speichel in den Magen gelangt. Wenn diese Menge, mit der im Mund verbleibenden Feuchtigkeitsmenge, nach der rituellen Gebetswaschung (*Wudhu*) verglichen wird, erscheint diese Menge als sehr gering. Es gibt *Ahadithe* (überlieferte Verkündungen), die bestätigen, dass, wenn das zurückbleibende Wasser im Mund eines Fastenden während der rituellen Gebetswaschung den Magen erreicht, sein Fasten nicht beeinträchtigt wird (Dârimî, es-Sünen, Savm, 16). Darüber herrscht Meinungsübereinstimmung.

Außerdem ist es unvermeidlich, dass einige Krümmen/Fasern vom *Miswak* (Zahnputzstäbchen) und chemische Substanzen in den Magen gelangen. Dennoch gibt es authentischen *Hadith*-Quellen, die belegen, dass unser Prophet (s.a.w.) während des Fastens auch *Miswak* benutzt hat (Buhâri, Savm, 27; Tirmizî, Savm, 29).

Andererseits gilt das Prinzip: „Was zweifelsfrei bekannt ist, kann mit Zweifel nicht ungültig werden.“ Also kann das Fasten nur durch den Zweifel, ob etwas in den Magen gelangt ist, oder nicht, nicht ungültig werden. Aus diesem Grund wird durch die Anwendung eines sauerstoffhaltigen Asthmasprays, den ein Asthmapatient in seinen Mund sprüht, um unbeschwert atmen zu können, das Fasten nicht ungültig (DIYK Beschluss vom 22.09.2005).

510. Macht eine Zahnbehandlung das Fasten ungültig?

Nur wegen einer Zahnbehandlung wird das Fasten nicht ungültig. Auch die Injektionen, die für eine schmerzlose Behandlung erforderlich sind, machen das Fasten nicht ungültig, da diese keine ernährende Wirkung haben. Aber wenn während der Behandlung wegen anderer Vorkommnisse, zum Beispiel, während des Ausspülens des Mundes Wasser in den Hals gerät, wenn Blut oder eines der Substanzen, die verwendet werden, heruntergeschluckt werden, wird das Fasten ungültig und der Tag muss später nachgeholt werden.

511. Macht Zahnfleischbluten und das Schlucken des Blutes aus der Zahnfleischwunde mit dem Speichel, das Fasten ungültig?

Zahnfleischbluten macht das Fasten nicht ungültig. Wenn aber die Menge des Blutes, die sich mit dem Speichel vermischt, mehr sein sollte als die Menge des Speichels und es heruntergeschluckt wird, wird das Fasten ungültig; dieser Tag muss später nachgeholt werden (Haddâd, el-Cevhera, I, 173).

512. Wird das Fasten ungültig, wenn man im Meer baden/schwimmen geht?

Mit der Voraussetzung, dass kein Wasser in den Mund oder in die Nase gelangt, macht das Baden/Schwimmen im Meer, das Fasten nicht ungültig. Wer aber ins Meer geht, kann aufgrund aufkommender Wellen oder auch anderweitig Wasser schlucken. Daher wäre es besser, vorsorglich zu handeln und während des Fastens nicht ins Meer zu gehen.

513. Macht das Baden/Duschen das Fasten ungültig?

Solange kein Wasser durch den Mund oder durch die Nase in den Verdauungstrakt gelangt, wird durch das Baden/Duschen einer Person während des Fastens, ihr Fasten nicht beeinträchtigt. Denn *Aischa* (r.a.) und *Umm Salama* (r.a.) haben berichtet, dass unser Prophet (s.a.w.) im Monat Ramadan, nach dem *Imsak* (Morgendämmerung) gebadet hat (Buhârî, Savm, 25). Aus dieser Sicht kann eine fastende Person baden, wenn kein Wasser durch ihren Mund oder Nase in den Magen gelangt (el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 220).

514. Macht Zähneputzen das Fasten ungültig?

Sowie das Ausspülen des Munds mit Wasser, ohne dass das Wasser in den Hals gelangt, das Fasten nicht ungültig macht, macht auch das Zähneputzen das Fasten nicht ungültig (el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 220). Allerdings wird das Fasten ungültig, sollte Zahnpasta oder Wasser in den Hals eindringen. Unter Berücksichtigung der Möglichkeit, dass das Fasten ungültig werden könnte, sollten die Zähne noch vor *Imsak* (Morgendämmerung) oder erst nach *Iftar* (Fastenbrechen) geputzt werden. Aber wenn Zähneputzen während des Fastens erforderlich wird, wäre es angemessener, sie ohne die Verwendung von Zahnpaste zu putzen.

515. Macht das Erbrechen das Fasten ungültig?

Wenn das Erbrochene ohne das Zutun der Person austritt, wird das Fasten, ungeachtet der Menge an Erbrochenem, nicht beeinträchtigt. Auch wenn etwas plötzlich vom Magen in den Mund aufsteigt und in den Magen zurückkehrt, wird das Fasten nicht beeinträchtigt. Wenn das Erbrechen aber durch das Zutun der Person ausgelöst wird und einen Mund voll austritt, wird das Fasten ungültig.

Unser Prophet (s.a.w.) befiehlt: „**Wenn eine fastende Person erbricht, ohne es unterbinden zu können, braucht sie das Fasten nicht nachzuholen. Und wer von sich aus erbricht, soll (den Tag) nachfasten**“ (Ebû Dâvûd, Savm, 32; Tirmizî, Savm, 25).

Wer jedoch glaubt, sein Fasten wäre durch das Erbrechen ungültig geworden und deshalb isst oder trinkt, dessen Fasten wird ungültig. Für solch ein Vorgehen bedarf es aber kein Sühnefasten (*Kaffarah*), sondern nur das Nachfasten des Tages (*Qadha*) (İbnü'l-Hümâm, Feth, II, 332; el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 226).

516. Wird das Fasten ungültig, wenn bei der rituellen Gebetswaschung (*Wudhu*) das Wasser versehentlich in den Rachen gelangt?

Ein Fehler, der das Fasten ungültig werden lässt, entsteht dann – wie im Beispiel des versehentlichen Gelangen des Wassers in den Rachen, beim Ausspülen des Mundes während der rituellen Gebetswaschung (*Wudhu*) –, wenn eine Handlung, die sonst das Fasten ungültig machen würde, ohne die Absicht zustande kommt, das Fasten abbrechen zu wollen.

Eine Handlung, die das Fasten ungültig macht, versehentlich zu tätigen, macht das Fasten ungültig; dies bedarf aber nur ein Nachfasten (*Qadha*) des Tages.

Wenn aber Wasser in den Rachen des Fastenden gelangte, während er vergaß, dass er fastet, so gilt dies als ein Versehen aus Vergesslichkeit, wodurch das Fasten nicht ungültig wird.

Ein Gefährte des Gesandten Allahs (s.a.w.) fragte ihn: „**Oh Gesandte Allahs! Während des Fastens habe ich aus Vergesslichkeit gegessen und getrunken. Ist mein Fasten ungültig geworden?**“ Der Gesandte Allahs (s.a.w.) antwortete: „**(Nein, das ist es nicht) Allah hat dich genährt und getränkt**“ (Ebû Dâvûd, Savm 39).

Nach der Schafi-Rechtsschule wird das Fasten nicht ungültig, wenn während der rituellen Gebetswaschung oder der rituellen Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) das in den Mund und in die Nase aufgenommene Wasser in geringer Menge, ohne es verhindern zu können, in den Hals gelangt.

Wenn aber aus Gründen, wie sich erfrischen zu wollen oder mit Wasser spielen zu wollen oder wenn während der rituellen Gebetswaschung oder der rituellen Ganzkörperwaschung übertrieben viel Wasser in den Mund oder in die Nase eingeführt wird, und so das Eindringen des Wassers in den Hals durch unerwünschte Handlungen verursacht wird, so wird das Fasten ungültig. Denn in diesem Fall hätte die fastende Person etwas getan, was ihr nicht befohlen wurde (Şîrbînî, Muğni'l-muhtâc, I, 629-630).

517. Macht die Ausführung einer *Haram*-Handlung das Fasten ungültig?

Muslimen sollten sich immer und überall vor *Haram* (absolut verbotenen Handlungen) fernhalten. Sie sollten insbesondere im Monat Ramadan, der mit *Ibadah* (Gebet/Gottesdienst) verbracht wird, vor allem während des Fastens, besonders vorsichtig sein. Die fastende Person

muss entsprechend dem Zweck des Fastens handeln, indem sie sich von allen Sünden fernhält.

Unser Prophet (s.a.w.) verkündet: „**Wer nicht aufhört zu lügen und mit der Lüge zu handeln, wahrlich Allah ist nicht darauf angewiesen, dass dieser auf das Essen und Trinken verzichtet**“ (Buhari, Savm, 8).

Sowie eine fastende Person nicht lügen und nicht mit Lüge handeln sollte, so sollte sie auch nicht übel nachreden (*Ghiybah*), schlechte Wörter aussprechen, die Rechte anderer verletzen, *Haram* (unsittliches) ansehen, Glücksspiel betreiben oder dergleichen verwerfliche Handlungen verrichten.

QADHA (das Nachholen), KAFFARAH (die Sühneleistung), FIDYA (die finanzielle Ersatzleistung), ISQAT-I SAWM (Fidya durch Nachlass)

518. Welche Gründe erlauben, das Fasten auszulassen?

Die islamische Religion hat als Prinzip die Menschen nur im Umfang ihrer Möglichkeiten für verantwortlich erklärt und für den Fall, dass diese Möglichkeiten übersteigende Situationen oder den Menschen in Bedrängnis bringende Umstände auftreten, erleichternde Bestimmungen erlassen. Im Rahmen dieser Erleichterungen wurden für das Fasten im Monat Ramadan, das eine *Fardh-Ibadah* (absolut zu erfüllende Glaubenspraxis) darstellt, unter bestimmten Bedingungen einige Erlaubnisse erteilt, um dieses Fasten verschieben zu können.

Im heiligen Koran wird verkündet:

„Oh ihr, die ihr glaubt! Euch ist das Fasten vorgeschrieben, wie es den Menschen vor euch vorgeschrieben war; vielleicht werdet ihr gottesfürchtig. (Es geht um) abgezählte Tage; wenn einer unter euch aber krank oder auf Reisen ist, der faste die gleiche Anzahl von anderen Tagen. Und die, die es nur mit größter Schwierigkeit könnten, sollen zum Ausgleich einen Armen speisen. Und wer aus freien Stücken mehr als vorgeschrieben tut, tut es zu seinem Besten. Dass ihr fastet, ist euch zum Vorteil, wenn ihr es richtig begreift“ (al-Baqara, 2/183,184).

Islamische Gelehrte haben basierend auf *Ahadithe* (überlieferte Verkündungen) bezüglich dieses Verses aufgelistet, unter welchen Umständen das Nichtfasten im Monat Ramadan erlaubt (*mubah*) ist:

- a. **Reise:** Wer im Monat Ramadan eine Reisedstrecke von mindestens neunzig km antreten möchte, braucht in der Nacht (im *Sahur*) das Fasten nicht zu beabsichtigen. Aber wenn jemand seine Absicht zum Fasten bekundet hatte und am Tage eine Reise antreten muss, der sollte, wenn es auf der Reise keine weiteren Hindernisse zum Fasten auftreten, sein Fasten nicht unterbrechen. Eine angefangene *Ibadah* (Gebet/Gottesdienst) sollte auch zu Ende verrichtet werden, wenn es keinen triftigen Grund für einen Abbruch gibt. Wenn die Reise ein Grund darstellt und das Fasten nach Antritt der Reise abgebrochen wird, dann ist keine Sühne (*Kaffarah*) nötig, sondern nur ein Nachfasten (*Qadha*) (Ibn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, III, 402-405).
- b. **Krankheit:** Einer Person, die befürchtet, dass sich ihre Krankheit wegen des Fastens verschlimmern oder die Genesung sich verzögern könnte, und Personen, die aufgrund ihrer Krankheit Schwierigkeiten beim Fasten haben, ist es erlaubt, während des Monats Ramadan nicht zu fasten, mit der Bedingung, ihrer Fastenpflicht später, nach ihrer Genesung, nachzukommen. Auch jene, denen ein ärztliches Urteil vorliegt, dass ihre Krankheit sich verschlimmern würde, wenn sie fasten, gelten ebenfalls als erkrankt.
- c. **Alter:** Menschen, die so alt sind, dass sie nicht mehr fasten können, brauchen nicht zu fasten. Stattdessen können sie *Fidya* (Almosen als Ersatzleistung) entrichten. In *Sura al-Baqara*, Vers 184 wird eindeutig verkündet, dass wenn jemand in dieser Situation ist und keine Möglichkeit zum Fasten hat, er *Fidya* entrichten muss. Das gilt auch für Personen, die ohne Hoffnung auf Heilung erkrankt sind.
- d. **Extremer Hunger oder Durst:** Jemand, dessen extremer Hunger oder Durst, seiner körperlichen und geistigen Gesundheit ernsthaften Schaden zufügen könnte, der darf sein Fasten abbrechen. Wenn sich seine gesundheitlichen Bedingungen verbessern, muss er das abgebrochene Fasten nach dem Ramadan-Monat nachfasten. Wenn eine solche Situation zum Tod der betroffenen Person führen könnte - sollte sie weiterhin fasten, so wäre es für sie *Haram* (absolut verboten) weiter zu fasten und ihr Fasten nicht abzubrechen.
- e. **In schwierigen Jobs zu arbeiten:** Eigentlich ist es nicht richtig für eine Person, freiwillig oder gezwungenermaßen solche schweren und anstrengenden Berufe auszuüben, die sie in ihrer *Ibadah* verhindern. Aber persönliche oder soziale Umstände machen es

manchmal notwendig, solche Tätigkeiten auszuüben. Wenn eine Person in einer solchen Situation befürchtet, dass das Fasten ihrer Gesundheit schaden könnte, dann braucht sie nicht zu fasten. So eine Person muss ihre versäumten Fastentage in ihrem Urlaub oder bei der ersten Gelegenheit nachfasten.

- f. **Schwangerschaft und Stillzeit:** Eine schwangere oder stillende Frau, die während des Fastens für sich selbst oder für ihr Kind Schaden befürchtet, zählt zu den Personen, deren Gesundheitszustand nicht zum Fasten geeignet ist. Auch sie brauchen in diesem Zustand nicht zu fasten. Wenn im Falle des Fastens ein Schaden sogar sehr wahrscheinlich ist, so sollten sie nicht fasten. Wenn ihr Zustand sich wieder normalisiert hat, kann sie die versäumten Fastentage nachfasten (Sahnûn, el-Müdevvene, I, 278- 279; Şîrâzî, el-Mühezzeb, I, 328; İbn Kudâme, el-Kâfi, I, 433-434; Kâsânî, Bedâ'î, II, 97).

Die Gelehrten haben es bevorzugt, die zulässigen Begründungen für das Nichtfasten, auf die Bestimmungen im heiligen Koran und der Sunnah (Religionspraxis unseres Propheten (s.a.w.)) einzugrenzen, und auch wenn die Gemeinsamkeit dieser Begründungen in diversen Beschwerlichkeiten liegen, waren sie sehr vorsichtig damit, jede beschwerliche Situation als einen triftigen Grund für das Auslassen des Fastens anzuerkennen (İbn Kudâme, el-Kâfi, I, 433-436).

Wenn die zulässige Begründung für das Auslassen des Fastens aufgehoben ist, werden die nicht gefasteten Tage nachgeholt (*Qadha*). Im Falle eines ständig andauernden Zustands, der das Fasten unmöglich macht, wie eine unheilbare Krankheit oder einem zu hohen Alter, wird für jeden einzelnen nicht gefasteten Tag eine *Fidya* entrichtet. Diese *Fidya* entspricht der Höhe des *Sadaqa-i-Fitr* (Almosenabgabe). Die Höhe des *Sadaqa-i-Fitr* entspricht der Menge einer eintägigen Nahrungsversorgung eines Menschen bei mittlerem Aufwand oder dessen Geldwert in dieser Höhe.

519. Welche Situationen machen das Fasten ungültig, bedürfen aber nur das Nachfasten (*Qadha*)?

Ein abgebrochenes Fasten aus berechtigten Gründen, wie bei einer Reise oder einer Krankheit, muss nur nachgefastet (*Qadha*) werden. Außerdem wird das Fasten ungültig und bedarf aber nur das Nachfasten (*Qadha*), wenn während der rituellen Gebetswaschung (*Wudhu*), das Wasser in den Rachen eindringt oder aus Versehen gegessen oder

getrunken wird oder Dinge in den Mund genommen und gekaut werden, die keinen Ernährungszweck haben wie roher Reis oder deren Verzehr der menschlichen Natur nicht zugrundeliegenden Dinge, wie das Essen von Erde (Merġinānī, el-Hidāye ,II, 259, 267-270).

Zunächst angefangene, aber dann abgebrochene Sühne (*Kaffarah-*) Fasten, Gelöbnis-Fasten und auch freiwilliges (*Nafila-*) Fasten, müssen nur nachgefastet (*Qadha*) werden.

Die – aus welchen Gründen auch immer - versäumten Tage im Fastenmonat Ramadan müssen Tag für Tag nachgefastet werden. Dennoch ist es eine große Sünde, ohne einen triftigen Grund dem Fasten im Monat Ramadan nicht nachzukommen.

Masturbation/Selbstbefriedigung, unbeabsichtigt in den Mund gelangte Regentropfen, Schneeflocken oder Hagelkörner zu schlucken, unbeabsichtigtes Wasserschlucken bei der rituellen Gebetswaschung (*Wudhu*) oder der rituellen Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) oder beim Schwimmen, beabsichtigtes mundvolles Erbrechen machen das Fasten ungültig, bedürfen aber nur das Nachfasten (*Qadha*) (Merġinānī, el-Hidāye, II, 256-259, 263).

Wenn jemand, der daran zweifelt, ob die Zeit des *Imsak* (Fastenbeginn/Morgendämmerung) eingetreten ist oder nicht, weiterhin isst und trinkt, und dann aber ersichtlich wird, dass die *Imsak*-Zeit schon angebrochen war, so wird sein Fasten ungültig, erfordert aber nur das Nachfasten (*Qadha*). Genauso auch, wenn jemand denkt, dass die Sonne untergegangen ist und *Iftar* (Fastenbrechen) macht, aber es sich dann herausstellt, dass die Sonne noch nicht untergegangen war, wird das Fasten ungültig, bedarf aber nur das Nachfasten (*Qadha*) (Merġinānī, el-Hidāye, II, 277-278).

Wenn zunächst aus Vergesslichkeit gegessen und getrunken wurde und dann mit dem Gedanken, dass das Fasten umsonst gewesen sei, absichtlich weitergegessen oder getrunken wird, oder wenn in der Nacht vergessen wurde, die Absicht (*Niyyah*) zu bekunden, diese am Tage nachgeholt wurde, aber dann mit dem Gedanken, dass diese Absichtsbekundung nicht gültig sei, den Rest des Tages absichtlich gegessen, getrunken oder Geschlechtsverkehr vollzogen wird, wird das Fasten ungültig, bedarf aber nur das Nachfasten (*Qadha*).

520. Was ist erforderlich, wenn jemand im Ramadan, während er fastet, sich auf eine Reise begeben muss und aufgrund dessen sein Fasten abbricht?

Wenn jemand im Monat Ramadan eine Reise (*Sefer*) über eine für *Sefer* definierte Strecke (mindestens neunzig km) antreten muss, der braucht in der Nacht zuvor die Absicht (*Niyyah*) für das Fasten nicht zu bekunden. Wenn er aber die Absicht zum Fasten bekundet hatte und sich am Tage dann auf eine Reise begibt, sollte er sein Fasten nicht abbrechen, wenn während dieser Reise keine weiteren zulässigen Gründe dafür entstehen. Eine begonnene *Ibadah* (Gebet/Gottesdienst) sollte immer zu Ende verrichtet werden, wenn keine begründeten Hindernisse auftreten. Da eine Reise einen triftigen Grund darstellt, braucht es kein Sühnefasten (*Kaffarah*), sondern nur ein Nachholen (*Qadha*), wenn das Fasten nach Antritt der Reise abgebrochen wird (Ibn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, III, 402-405). Dass unser Prophet (s.a.w.) an einem Ort namens „*Kadid*“ sein Fasten abbrach, als er für die Eroberung Mekkas unterwegs war (Buhârî, Savm, 34; Müslim, Siyâm, 88), kann als „den Kriegsbedingungen entsprechend“ bewertet werden.

521. Müssen die im Ramadan versäumten Fastentage innerhalb einer bestimmten Zeit nachgefastet werden?

Fastentage, die während des Ramadans nicht gefastet wurden, oder begonnen aber dann abgebrochen wurden, müssen nachgefastet werden (*Qadha*). Im heiligen Koran wird verkündet: „[...] **wenn einer unter euch aber krank oder auf Reisen ist, der faste die gleiche Anzahl von anderen Tagen [...]**“ (al-Baqara, 2/184). Es gibt keine Grundlage dafür, dass das Nachfasten der versäumten Tage hintereinander, ohne eine Unterbrechung zwingend macht. Es wäre angemessen, diese Tage, ohne weitere Verzögerung, so schnell wie möglich nachzufasten. Denn das ist das Recht Allahs (über den Menschen). Niemand kann wissen, wann er sterben wird.

Das Nachfasten der versäumten Ramadan-Tage kann jederzeit, außer an den verbotenen Tagen erfolgen. Unser Prophet (s.a.w.) verkündete, dass es zwei Zeiten gibt, an denen nicht gefastet werden darf. Das sind zum einen der erste Tag des Ramadan-Festes und zum anderen alle Tage des Opferfestes (Buhârî, Savm, 66-67).

Obwohl es keine Frist für das Nachfasten gibt, sollten nach der Hanafi-Rechtsschule die versäumten Fastentage bei der erstmöglichen

Gelegenheit nachgefastet werden (Kâsânî, Bedâi', II, 104). Nach der Schafi-Rechtsschule hingegen müssen die versäumten Fastentage des Ramadan-Monats bis zum nächsten Ramadan nachgefastet werden. Sollten die Fasten-Schulden eines Ramadan-Monats, ohne einen triftigen Grund nicht nachgefastet worden sein und auf den nächsten Ramadan-Monat treffen, so kommt neben dem Nachfasten auch noch die Pflicht, *Fidya* (Almosen als Ersatzleistung) zu entrichten hinzu (Nevevî, el-Mecmû', VI, 364; Şirbînî, Muğni'l-muhtâc, I, 645).

522. Wie soll jemand sein Nachfasten verrichten, wenn er eine große Anzahl von versäumten Fastentagen nachzufasten hat?

Personen, die während des Ramadans nicht gefastet haben, obwohl sie mit dem Fasten verpflichtet sind (*Mukallaf*), oder aufgrund triftiger Gründe nicht fasten konnten, müssen zunächst die Anzahl der versäumten Fastentage feststellen und diese Anzahl an versäumten Tagen, außer an den Festtagen, an denen das Fasten verboten ist, nachfasten. Es wäre angemessen, für das Nachfasten die Absicht (*Niyyah*) als: „Ich beabsichtige den ersten versäumten Fastentag nachzufasten, der auf mir lastet“, zu bekunden.

Bei der Berechnung der versäumten Fastentage können zwei Situationen auftreten:

- a. Eine Person, die seit ihrer bestehenden Verpflichtung zum Fasten (*Mukallaf*-sein), noch nie gefastet hat. Diese Person muss für die Zeit seit ihrer Pubertät für jedes Jahr je ein Monat für das Nachfasten berechnen und dieses nachholen. Die Monate richten sich nach dem Mondkalender und betragen entweder 29 oder 30 Tage; vorsorglich sollten für jeden Monat 30 Tage berechnet werden.
- b. Die Person kann seit ihrer Pubertät einige Fastenzeiten ausgelassen haben. In diesem Fall müssen die versäumten Fastentage möglichst genau berechnet und jeder einzelne Tag nachgefasten werden.

Diejenigen, die ihr Fasten ohne einen triftigen Grund versäumt haben, sollten außer dem Nachfasten auch Reue bekunden und um Vergebung bitten (*Tawba*).

523. Ist ein Nachfasten für das abgebrochene (*Wadschib*-) verbindliche oder (*Nafila*-) freiwillige Fasten notwendig?

Wenn durch ein Gelöbnis zum *Wadschib* (verbindlich) gewordenes Fasten abgebrochen wird, muss es nachgefastet werden (Merġinânî, el-Hidâye, II, 284-285).

Ein freiwilliges Fasten ist für eine Person weder *Fardh* (Pflicht) noch *wadschib*, kann aber freiwillig außerhalb des Ramadan-Monats gefastet werden. Auch wenn es sich dabei um eine freiwillige *Ibadah*-Form (Gebet/Glaubenspraxis) handelt, muss eine begonnene *Ibadah* zu Ende verrichtet werden. Deshalb ist es, wie bei anderen freiwilligen *Ibadah* einer Person auch, nach den Hanafi-Gelehrten *Wadschib* (verbindlich) das abgebrochene freiwillige Fasten, nachzuholen (Merġinânî, el-Hidâye, II, 271).

524. Was muss jemand tun, der sein Fasten aufgrund eines zu früh ausgerufenen Gebetsrufs am Abend ein oder zwei Minuten früher beendet hat?

Aufgrund der geografischen Höhenunterschiede ist in den Kalendern für die Eintrittszeit des Abendgebets vorsorglich eine bestimmte Zeit zusätzlich ermessen worden. Demnach wird durch das zwei-drei Minuten vor der im Kalender angezeigten Zeit des Sonnenuntergangs verrichtete rituelle Gebet oder durch das verfrüht beendete Fasten, weder das rituelle Gebet noch das Fasten ungültig.

525. Wie ist die Beurteilung über das absichtlich abgebrochene Fasten?

Das Fasten absichtlich, das heißt, ohne einen triftigen Grund abbrechen, ist eine Respektlosigkeit gegenüber dem Monat Ramadan und eine große Sünde. Unser Prophet (s.a.w.) verkündete, dass diejenigen, die ihr Fasten auf diese Weise abbrechen, zu einer Sühneleistung (*Kaffarah*) verpflichtet sind. (Buhârî, Savm, 30; Hibe 20; Nafakât, 13; Keffârâtü'l-eymân, 2-4; Müslim, Siyâm, 81). *Kaffarah* bedeutet, zwei Monate nach dem Mondkalender oder 60 Tage ununterbrochen zu fasten. Wer dazu nicht in der Lage ist, der muss 60 bedürftige Menschen einen Tag lang speisen oder 60 Tage lang einen bedürftigen Menschen ernähren. Zusätzlich zu der Sühneleistung muss Reue bekundet (*Tawba*) und die nicht gefasteten Tage nachgefastet werden (Merġinânî, el-Hidâye, II, 261-262).

526. Darf jemand, der *Kaffarah* fastet, sein Fasten unterbrechen, wenn er sich auf eine Reise begibt?

Wenn eine Person absichtlich ein Ramadan-Fasten, das sie begonnen hatte, ohne einen triftigen Grund abbricht, so muss sie, wenn sie dazu in der Lage ist, für zwei Monate oder sechzig Tage zur Strafe (als Sühneleistung) *Kaffarah* fasten.

Nach der Hanafi-Rechtsschule darf das *Kaffarah*-Fasten, außer bei der Menstruation der Frauen, mit keiner Begründung unterbrochen werden. Wenn im Falle einer Reise oder einem ähnlichen Grund nicht weiter *Kaffarah* gefastet werden kann, werden die bis dahin gefasteten Fastentage als freiwilliges (*Nafila*) Fasten gewertet. In diesem Fall muss für das *Kaffarah*-Fasten erneut angefangen werden. Denn das *Kaffarah*-Fasten muss ohne eine Unterbrechung durchgefastet werden (Ibn Nüceym, el-Bahr, II, 278).

Auch kann nach der Meinung anderer Rechtsschulen praktiziert werden, wonach das *Kaffarah*-Fasten unterbrochen werden kann, wenn eine Krankheit auftritt oder eine Reise unvermeidlich wird, wenn dann dieses Hindernis aufgehoben ist, kann das *Kaffarah*-Fasten, ohne weitere Unterbrechung an derselben Stelle fortgesetzt werden (siehe. Mevwāk, et-Tāc, V, 448).

527. Was muss eine Frau, die während des „*Kaffarah*“-Fastens menstruiert, hinsichtlich dieser Ausfalltage tun?

Das „*Kaffarah*“(Sühne)-Fasten muss ununterbrochen durchgefastet werden. Allerdings sind die Menstruationstage der Frauen, die sie während des *Kaffarah*-Fastens erleben, davon ausgenommen. Denn sie können an diesen Tagen nicht fasten. Nach Ende ihrer Regel können sie ihr *Kaffarah*-Fasten da fortsetzen, wo sie unterbrechen mussten und vervollständigen so die Anzahl der Fastentage auf zwei Monate (60 Tage). Falls wegen anderer Hindernisse, die außer der Menstruation auftreten, das *Kaffarah*-Fasten unterbrochen werden muss, so müssen sie das *Kaffarah*-Fasten wieder von Anfang an beginnen (Ibn Nüceym, el-Bahr, IV, 115).

528. Muss für jeden Tag separat ein *Kaffarah*-Fasten durchgeführt werden, wenn im Ramadan-Monat das Fasten an mehr als einem Tag abgebrochen wurde?

Auch wenn das unbegründet absichtliche Abbrechen des Fastens, an unterschiedlichen Ramadan-Monaten stattgefunden hätte, genügt es, für

alle Fastentage, die eine Person, ohne einen triftigen Grund absichtlich unterbrochen hat, nur mit einem *Kaffarah*-Fasten (ununterbrochen hintereinander zwei Monate oder sechzig Tage Fasten) Sühne zu leisten.

Zudem muss jeder absichtlich abgebrochene Fastentag zusätzlich nachgefastet werden. Wenn aber nach der Vervollständigung des *Kaffarah*-Fastens erneut ein Fastentag im Ramadan absichtlich abgebrochen wird, ist für dieses Abbrechen separat ein *Kaffarah*-Fasten erforderlich (İbnü'l-Hümâm, Feth, II, 261).

529. Was muss jemand tun, der nicht mehr in der Lage ist, seine versäumten Fastentage nachzufasten?

Vom folgenden Vers ausgehend: „[...] *Und die, die es nur mit größter Schwierigkeit könnten, sollen zum Ausgleich einen Armen speisen [...]*“ (al-Baqara, 2/184), sagt die Mehrheit der Gelehrten, dass es *mustahab* (empfehlenswert) wäre, wenn jemand, der aus triftigen Gründen oder ohne eine gültige Ausrede nicht gefastet hat und nun im Sterbebett liegt, ohne zuvor diese Tage nachgefastet zu haben, als seinen letzten Willen, seinen Erben aufträgt, eine finanzielle Ersatzleistung (*Fidya*) für diese Fasten-Schulden zu leisten.

Wenn er seinen letzten Willen aufgetragen hat, werden seine Erben für seine Schulden ein Drittel seines Nachlasses verwenden (Merğînâni, el-Hidâye, II, 270; siehe Serahsî, el-Mebsût, III, 100; İbn Kudâme, el-Muğni, IV, 399-400).

Fidya wird aus einem Drittel des Nachlass-Restbetrags entrichtet, nachdem die Schulden des Verstorbenen und die Kosten für seine Be-stattung aus dem Gesamtnachlass abgezogen wurden. Falls ein Drittel des Nachlasses für die *Fidya*-Leistung nicht ausreichen sollte, kann der ausstehende *Fidya*-Betrag nur mit dem Einverständnis der Erben entrichtet werden (İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, III, 407).

Nach der Schafi-Rechtsschule wird die *Fidya* eines Verstorbenen, ohne die Notwendigkeit des letzten Willens aus seinem Nachlass entrichtet, wenn er die Mittel dazu hatte, aber starb, ohne seine *Fidya* selbst entrichtet zu haben. Denn seine *Fidya*-Leistung wäre wie das Nachfasten einer erkrankten oder einer reisenden Person (nach der Genesung oder Rückreise) (Nevevî, el-Mecmû', VI, 259).

530. Was ist die Beurteilung über eine Person, die anfänglich im Ramadan fastet, aber in den restlichen Tagen vom Fasten absieht?

Im Monat Ramadan ist das Fasten an jedem einzelnen Tag eine separate *Ibadah* (Gebet/Gottesdienst) für sich. Deshalb muss für jeden einzelnen Fastentag die Absicht (*Niyyah*) erneut bekundet werden. Aus diesem Grund beeinträchtigt ein Fehler im Fasten des einen Tages, nicht die Vollständigkeit des Fastens an den folgenden Tagen. Demnach braucht jemand, der im Monat Ramadan anfänglich gefastet hat, aber an späteren Tagen, ohne einen triftigen Grund, vom Fasten absieht, nur die ausgelassenen Fastentage nachzufasten (*Qadha*); ein *Kaffarah* (Straffasten/Sühneleistung) ist nicht erforderlich. Denn *Kaffarah* ist nicht die Strafe für das Nichtfasten, sondern die Strafe für absichtliches und ohne einen triftigen Grund abgebrochenes Fasten.

Es ist allerdings eine große Sünde, ohne einen triftigen Grund im Monat Ramadan nicht zu fasten; dies erfordert nicht nur ein Nachfasten, sondern auch eine aufrichtige Reuebekundung (*Tawba*). Außerdem bringt das Fasten außerhalb des Monats Ramadan nicht die Belohnung (*Sawab*) des Fastens ein, wie während des Ramadans (Ibn Abidin, Reddū , L-Mukhtar, III, 377). Unser Prophet (s.a.w.) hat in einem *Hadith* (Überlieferung) verkündet, dass ein Jahr langes Ersatzfasten, für ein im Ramadan ohne einen triftigen Grund versäumten Fastentag, nicht dessen Fasten im Monat Ramadan ersetzen kann (Ebū Dāvūd, Savm, 38; siehe .Buhārī, Savm, 29).

531. Was ist eine „Fidya“ und in welchen Fällen ist sie erforderlich?

„*Fidya*“ ist ein Lösegeld, um eine Person aus einer Notsituation zu befreien. Als ein religiöser Begriff beschreibt er eine finanzielle Ablösesumme/Ersatzleistung für die Fasten-*Ibadah* (Glaubenspraxis), die nicht verrichtet werden kann oder zur Wiedergutmachung einiger Fehler während der *Hadsch-Ibadah* (Pilgern). Im heiligen Koran wird verkündet: „[...]Und die, die es nur mit größter Schwierigkeit könnten, sollen zum Ausgleich einen Armen speisen [...]“ (al-Baqara, 2/184).

Demnach muss ein Muslim für jeden versäumten Fastentag eine *Fidya* entrichten, wenn er aufgrund seines hohen Alters oder einer hoffnungslosen Krankheit nicht fasten kann und später nicht die Gelegenheit findet, diese versäumten Fastentage nachzuholen. (Serahsī, el-Mebsūt, III, 100; İbn Kudâme, el-Muğnī, IV, 395-397).

Auf der anderen Seite, besteht nach der Schafi-Rechtsschule, neben der Pflicht des Nachfastens, auch die Pflicht der *Fidya*-Zahlung, wenn

die versäumten Fastentage im Monat Ramadan, ohne einen triftigen Grund nicht nachgefastet wurden und diese bis zum nächsten Ramadan-Monat bestehen (Nevevî, el-Mecmû', VI, 364; Şirbînî, Muğni'l-muhtâc, I, 645).

Eine andere *Fidya*-Pflicht entsteht nach der Schafi-Rechtsschule in Bezug auf die Schwangerschaft und die Stillzeit der Frauen. Wenn eine schwangere oder stillende Frau sich Sorgen um die Gesundheit ihres ungeborenen Kindes macht und nicht fastet, so muss sie neben dem Nachfasten auch *Fidya* entrichten. Aber wenn sie sich nicht um die Gesundheit des Kindes sorgt, sondern um ihre eigene, so muss sie nur nachfasten (Nevevî, el-Mecmû', VI, 267).

Auch die materielle Wiedergutmachung einiger Fehler, die während der *Hadsch*- oder *Umra*-Handlungen entstehen, fällt unter die *Fidya*-Bestimmungen (al-Baqara, 2/196).

Die Höhe des *Fidya*-Betrages sind die Kosten für die Ernährung, die eine Person an einem Tag bei mittlerem Aufwand für ihre Versorgung braucht, oder der Geldwert in dieser Höhe. Diese Menge entspricht dergleichen Menge wie die „*Sadaqa-i-Fitr*“ (Almosenabgabe). Dies ist das Mindestmaß für *Fidya*. Es wäre noch besser, wenn jene, deren finanzielle Lage geeignet ist, noch mehr entrichten würden (al-Bakara, 2/184; Merğînânî, el-Hidâye, II, 270).

532. Wie wird *Fidya* für das Fasten entrichtet?

Die Höhe der *Fidya* für das versäumte Fasten ist die gleiche Menge wie für die *Sadaqa-i-Fitr* (Almosenabgabe). Diese *Fidya* können sowohl zum Beginn des Ramadans, während des Ramadans als auch am Ende des Ramadan Monats entrichtet werden. *Fidya* kann an einen bedürftigen Menschen entrichtet werden, oder aber auch unter mehreren Bedürftigen aufgeteilt werden.

Wenn Personen in solch einer Situation nicht in der Lage sind, *Fidya* zu entrichten, so müssen sie Allah um Vergebung bitten und Reue bekunden (*Tawba*).

Wenn alte Menschen oder hoffnungslos Erkrankte, die nicht in der Lage waren zu fasten, später doch noch fasten können, so müssen sie nach der Hanafi-Rechtsschule ihre versäumten Fastentage nachfasten, auch wenn sie für diese bereits *Fidya* entrichtet hatten (Kâsânî, Bedâi', II, 105; Merğînânî, el-Hidâye, II, 270). Die zuvor entrichtete *Fidya* hätte dann keine Bedeutung mehr; diese würden als freiwillige Spende/Almosen (*Sadaqa*) gewertet.

533. An wen wird *Fidya* für das Fasten entrichtet?

Fidya für das Fasten wird, genauso wie *Sadaqa-i-Fitr* (Almosenabgabe) auch, an bedürftige Muslime entrichtet, mit deren Unterhalt die betroffene Person nicht verpflichtet ist. Es ist wichtig, dass eine Person, die *Sadaqa-i-Fitr* oder *Fidya* für das Fasten entrichten muss, von dieser *Fidya* weder direkt noch indirekt profitieren darf. Die gleiche Regel gilt für *Zakah* (Almosensteuer). Aus diesem Grund kann niemand sein *Zakah*, *Sadaqa-i-Fitr* oder *Fidya* an seine eigene „*Usul*“ (Vorfahren) oder „*Furu*“ (Nachkommen) entrichten. *Usul* ist die Mutter, der Vater, die Großeltern einer Person, und *Furu* sind die Kinder, die Enkel und deren Kinder. Auch Ehepartner können sich gegenseitig keine *Zakah*, *Sadaqa-i-Fitr* oder *Fidya* geben. An sonstige Verwandte, wie an Bruder, Schwester, Tanten, Onkel und deren Kinder, an die Schwiegertochter, den Schwiegersohn, den Schwiegervater und die Schwiegermutter, die nicht reich sind, kann *Zakah*, *Sadaqa-i-Fitr* und *Fidya* entrichtet werden (Zeylaî, Tebyîn, I, 301).

534. Kann sich jemand, von seiner Fasten-Pflicht befreien, wenn er *Fidya* für das Fasten entrichtet, obwohl er in der Lage wäre zu fasten?

Fidya gilt nur für das versäumte Fasten der sehr alten und unheilbar kranken Menschen, die nicht in der Lage sind, zu fasten und die versäumten Fastentage auch nicht nachfasten können.

Aus den Ausführungen unseres Propheten (s.a.w.) und den des *As-hab* (Gefährten) geht hervor, dass die im Vers 184, der Sura *al-Baqara* erwähnten Personen: „[...] **die, die es nur mit größter Schwierigkeit könnten [...]**“, nur jene Personen umfasst, die oben aufgezählt wurden.

Demnach besteht die *Fidya*-Möglichkeit nicht für Personen, die nicht fasten, obwohl sie in der Lage dazu wären, und auch nicht für jene, die vorübergehend nicht fasten können (Müslim, *Sıyâm*, 149, 150).

Personen, die ohne einen triftigen Grund nicht fasten, müssen die versäumten Fastentage nachfasten und Allah um Vergebung bitten (*Tawba*).

Wenn alte Menschen oder hoffnungslos Erkrankte, die nicht in der Lage waren zu fasten, später doch noch fasten können, so müssen sie nach der Hanafi-Rechtsschule ihre versäumten Fastentage nachfasten, auch wenn sie für diese bereits *Fidya* entrichtet hatten. Die zuvor entrichtete *Fidya* befreit sie nicht von ihrer Fasten-Pflicht (Kâsânî, *Bedâî*, II, 105; Merğînânî, *el-Hidâye*, II, 270).

535. Was müssen Personen tun, die nicht in der Lage sind, *Fidya* für das Fasten zu entrichten?

Jene, die so alt sind, dass sie zu keiner Jahreszeit des Jahres fasten können (*Pir-i fani*), müssen, wenn sie finanziell in der Lage sind, für jeden einzelnen nicht gefasteten Tag im Ramadan an einen Bedürftigen eine *Fidya* (d.h. eine *Sadaqa-i-Fitr* - Almosenabgabe) entrichten. Eine hoffnungslos erkrankte Person unterliegt ebenfalls dieser Bestimmung (al-Baqara, 2/184).

Betroffene Personen, die finanziell nicht in der Lage sind *Fidya* zu entrichten, werden nicht verantwortlich gemacht (Ibn Kudâme, el-Muğni, IV, 396). Aber sie tragen die jenseitige Verantwortung für das Fasten, das sie bewusst nicht verrichtet haben. Personen, in dieser Situation können nur Allah um Vergebung bitten.

536. Was bedeutet „*Isqat-ı Sawm*“?

„*Isqat-ı Sawm*“ bedeutet, die Fasten-Schulden eines Verstorbenen auszulösen. *Isqat* bedeutet, die religiösen Verpflichtungen einer Person, wie Fasten, Gelöbnis oder Sühne, die sie zu Lebzeiten aus unterschiedlichen Gründen nicht erfüllen konnte, nach ihrem Tod durch das Entrichten der *Fidya* (finanzielle Ersatzleistung) auszulösen, um sie so von diesen Schulden zu befreien.

Fidya, die für die Fasten-Schulden eines Verstorbenen entrichtet wird, um ihn von seinen Fasten-Schulden zu befreien, die er zu Lebzeiten aus triftigen Gründen nicht nachfasten konnte, ist im heiligen Koran belegt. Darin wird verkündet: „[...] **Und die, die es nur mit größter Schwierigkeit könnten, sollen zum Ausgleich einen Armen speisen [...]**“ (al-Baqara, 2/184). Gemäß der Bestimmung dieses Verses, müssen diejenigen, die nicht in der Lage sind zu fasten oder gesundheitliche Gründe haben, um im Monat Ramadan nicht fasten zu müssen, und auch zu keiner anderen Zeit nachfasten können, für jeden einzelnen Fastentag, die sie versäumt haben, eine *Fidya* entrichten.

In diesem Vers werden diejenigen erwähnt, die am Leben sind und die wegen gesundheitlicher Gründe nicht fasten können. Ob auch für Personen eine *Fidya* gezahlt werden darf, die zu ihrer Lebzeiten grundlos nicht gefastet haben und verstorben sind, ohne diese nachzufasten, obwohl sie dazu in der Lage waren, darüber besteht Uneinigkeiten unter den Gelehrten.

Die Mehrheit der Gelehrten erklärte, ausgehend vom obigen Vers, dass auch für Verstorbene, die zu Lebzeiten, egal ob mit einem gültigen Grund oder nicht, nicht gefastet hatten und starben, ohne diese nachzufasten, eine *Fidya* für ihre Fasten-Schulden entrichtet werden darf und sogar, dass diese Personen diesbezüglich einen letzten Willen hinterlassen müssen (Merginani, el-Hidaye, II, 270).

Denn die Begründung für das Entrichten der *Fidya* ist, zum Fasten nicht mehr in der Lage zu sein.

Ein Verstorbener ist definitiv nicht mehr in der Lage zu fasten. Daher kann die Situation eines Verstorbenen mit der einer Person verglichen werden, deren Entrichten der *Fidya* für ihre nicht gefasteten Tage, mit Beweisen begründet ist (Serahsi, el-Mebsut, III, 100; Ibn Kudame, el-Mugni, IV, 395-396).

Nach einigen Meinungen, allen voran nach der Schafi-Rechtsschule, gilt: Wenn jemand stirbt, ohne seine *Fidya* selbst zu entrichten, obwohl er finanziell die Möglichkeit hatte, braucht von ihm nicht einmal ein letzter Wille vorzulegen, um seine Fasten-Schulden aus seinem Nachlass zu begleichen. Denn die *Fidya* für ihn wäre vergleichbar mit dem Nachfasten eines Erkrankten oder eines Reisenden (Nevevi, el-Mecmû', VI, 259).

SONSTIGE ANGELEGENHEITEN BEZÜGLICH DES RAMADANS UND DES FASTENS

537. Müssen Muslime, die den Ramadan-Monat und das Fest im Ausland verbringen, ihr Fest nach den Berechnungen/dem Kalender des jeweiligen Landes feiern oder sich nach ihren Heimatländern richten, wenn sich die Berechnungen/Kalender widersprechen?

Nach der mehrheitlich bevorzugten Meinung der Gelehrten, beginnen die Monate des Mondkalenders, wenn nach dem Sonnenuntergang der Neumond in irgendeinem Land der Erde gesichtet wird (Buhâri, Savm, 5, 11).

Heute kann durch Berechnungen sehr zuverlässig vorausgesagt werden, wo und wann der Mond als Neumond gesichtet werden kann. In den meisten islamischen Ländern werden die Kalender nach diesen Berechnungen erstellt; der Ramadan-Monat und die Feiertage sind demnach vorausberechnet.

Eine kleine Anzahl islamischer Länder hingegen verlassen sich bei der Feststellung des Monatsbeginns nicht auf die Feststellung der Zeit, wonach der Neumond gesichtet werden kann, sondern eher auf die

Zenit-Stellung des Neumondes oder auf die Sichtung dessen in ihren eigenen Ländern. Aus diesem Grund gibt es Länder, in der islamischen Welt, die im Vergleich zu anderen Ländern, einen Tag vor oder einen Tag danach mit dem Fasten beginnen und auch das Fest versetzt feiern. Diese unterschiedlichen Ausführungen, die sich aus den verschiedenen Rechtsfindungen ergeben, beeinträchtigen niemandes *Ibadah* (Gebete/Glaubenspraxis). Daher kann ein Muslim sein Fasten und das Fest nach seinem Aufenthaltsland richten und die Freude des Festes, mit seinen muslimischen Geschwistern im jeweiligen Land erleben.

538. **Wie wird in den Polargebieten gefastet?**

In den Polargebieten, in denen die Zeiten der zeitbezogenen *Ibadah* (Gebete/Glaubenspraxis), wie das rituelle Gebet oder das Fasten, ganz oder teilweise nicht eintreffen, werden diese Zeiten entweder den der nächstgelegenen Regionen angelehnt oder unter Berücksichtigung anderer religiöser Kriterien durch Schätzung festgelegt (Ibn Abidin, Reddū'I-muhtar, II, 18-23).

Unser Prophet (s.a.w.) verkündete, dass, wenn sich die Zeit des Weltuntergangs nähert, die Tage länger werden, sodass ein Tag so lang wie ein Jahr, ein Tag wie ein Monat, ein Tag so lang wie eine Woche dauern wird, und dass die Zeiten für die rituellen Gebete durch Schätzung festgelegt werden sollen (Ebû Dâvûd, Melâhim,14).

539. **Wonach richtet sich das *Iftar* (Fastenbrechen) einer fastenden Person, die mit dem Flugzeug reist?**

Personen, die reisen, müssen sich bei ihren Zeiten für *Imsak* (Fastenbeginn) und *Iftar* (Fastenbrechen) nach ihrem aktuellen Standort richten. Personen, die mit dem Flugzeug reisen, müssen die Zeiten für *Imsak* und *Iftar* nach ihrem Standort im Flugzeug, den sie während des Fluges überfliegen, richten. Wenn sie jedoch mit sehr schnellen Flugzeugen zwischen Kontinenten reisen, kann die Zeit zwischen *Imsak* und *Iftar* extrem kurz oder lang sein. In diesem Fall kann die Person ihr Fasten aufschieben und später nachfasten. Aber wenn sie mit dem Fasten bereits begonnen hat, kann sie ihr *Iftar* durch eine Einschätzung (zum Beispiel nach der Abendzeit des Ortes, an dem sie zum Fasten begonnen hat) verrichten.

540. Wie verrichtet jemand, der beruflich ständig reist, seine rituellen Gebete und sein Fasten?

Das ständige Reisen ist ein geltender Grund, um von den Erleichterungen der Religion für *Ibadah* (Glaubenspraxis/Gebete) zu profitieren. Es gibt aus religiöser Sicht keine Einwände dagegen, dass reisende Personen von diesen Erleichterungen profitieren. Grundsätzlich gelten Erleichterungen, solange, wie auch die Gründe dafür andauern.

Demnach verrichten ständig reisende Personen ihre rituellen Gebete ohne Verzögerung und die rituellen *Fardh*- (Pflicht) Gebete mit vier *Rak'ah* (Gebetseinheiten) nur noch verkürzt als zwei *Rak'ah*. Wenn es notwendig wird, können sie die Mittags- und Nachmittagsgebete oder Abend- und Nachgebete zusammenführend (*Dscham*) verrichten. Das Fasten im Ramadan versuchen sie nach Möglichkeit einzuhalten. Aber wenn sie auf der Reise wegen des Fastens Schwierigkeiten haben sollten, können sie ihr Fasten auf einen Zeitraum nach der Reise aufschieben, mit der Bedingung, diese zum nächstmöglichen Zeitpunkt nachzufasten. Sie versuchen, ihre versäumten Fastentage im Monat Ramadan, bei der ersten Gelegenheit nachzufasten. Und wenn sie in einen Zustand geraten, der ihnen das Nachfasten unmöglich macht, beispielsweise wenn sie an einer unheilbaren oder chronischen Krankheit leiden, werden sie für jeden versäumten Fastentag eine *Fidya* (finanzielle Ersatzleistung) entrichten.

541. Ist es zulässig, im Monat Ramadan ein Restaurant zu betreiben?

Personen, wie Kranke, Reisende oder ähnliche, die die Erlaubnis haben, nicht fasten zu müssen, können ihr Fasten auf eine spätere Zeit verschieben (al-Baqara, 2/185; Ibn Mace, Siyam, 11-13). Für den Bedarf an Nahrung und Getränken der nicht fastenden Personen, spricht aus religiöser Sicht nichts dagegen, dass Restaurants oder ähnliche Betriebe offen bleiben. Außerdem braucht der Besitzer eines Restaurants nicht zu wissen, warum diejenigen nicht fasten. Es ist jedoch angebracht, dass diejenigen, die essen und trinken dürfen, auch wenn sie entschuldigt sind, dies aus Respekt gegenüber den Fastenden nicht öffentlich tun, und damit der jungen Generation, den Kindern und den Jugendlichen nicht das Gefühl vermitteln, dass das Essen und Trinken im Monat Ramadan etwas Gewöhnliches sei. Auch Restaurantbesitzer sollten die notwendigen Maßnahmen treffen, damit solche Wahrnehmungen nicht vermittelt werden.

542. Ist es Ehepartnern gestattet, in den Ramadan-Nächten Geschlechtsverkehr zu haben?

Fasten bedeutet, zwischen den Zeiten vom Eintreffen des *Imsak* (Morgendämmerung) bis zum Sonnenuntergang, zu *Ibadah*- (Glaubenspraxis/Gebet) Zwecken auf das Essen, Trinken und auf den Geschlechtsverkehr zu verzichten. Das heißt, das Fasten findet während des Tages statt. Von einem Essen-, Trinken- oder Geschlechtsverkehr-Verbot in den Ramadan-Nächten ist nicht die Rede. Demnach spricht nichts dagegen, zwischen den Zeiten des *Iftars* (Fastenbrechen) und des *Imsaks* zu essen, zu trinken und dass Ehepaare Geschlechtsverkehr haben. Im heiligen Koran wird verkündet: „**Erlaubt ist euch, in der Nacht des Fastens euren Frauen beizuwohnen [...]**“ (al-Baqara, 2/187).

543. Schadet es dem Fasten im Monat Ramadan, wenn der ganze Tag mit Schlafen verbracht wird?

Damit das Fasten gültig sein kann, müssen die Bedingungen erfüllt werden, das Fasten zu beabsichtigen und alles zu vermeiden, was das Fasten ungültig machen könnte. Tagsüber mehr oder weniger zu schlafen, wird das Fasten an sich nicht beeinträchtigen. Es sollte jedoch nicht vergessen werden, dass unnötig längeres Schlafen an den Ramadan-Tagen, nur um sich den Beschwerlichkeiten des Fastens zu entziehen, nicht der Seele des Fastens entspricht.

544. Ist es Mitarbeitern gestattet, nicht zu fasten, aus Befürchtung, dass sich ihre Arbeitsleistung verringern könnte?

Das Fasten im Monat Ramadan ist für jeden Muslim ein *Fardh* (Pflicht), der geschlechtsreif und geistig gesund ist. Diejenigen, die ohne einen triftigen Grund das Fasten auslassen, begehen eine große Sünde. Denn unser Prophet (s.a.w.) verkündet: „**Wenn jemand, ohne einen von Allah anerkannten Grund, auch nur einen Tag im Ramadan nicht fasten sollte, dessen versäumtes Fasten wird nicht einmal durch das Ersatzfasten im Rest des ganzen Jahres ersetzt werden können**“ (Ebû Dâvûd, Savm, 38; siehe Buhârî, Savm, 29).

Es gibt Meinungen, dass diejenigen, die hart arbeiten müssen, um für den Unterhalt ihrer Familien zu sorgen und das Fasten dabei ihrer Gesundheit schadet, ihr Fasten aufschieben können, um diese später nachzufasten; und falls sie nicht mehr dazu in der Lage sein sollten, für jeden nicht gefasteten Tag eine *Fidya* (finanzielle Ersatzleistung)

entrichten müssen (Ibn Abidin, Reddū'l-muhtar, III, 401). Aber Erwerbstätigkeit unter nicht so schwierigen Bedingungen ist kein Grund, um das Fasten auszulassen. Im heiligen Koran wird verkündet: „**Männer, die weder Handel noch Geschäft von dem Gedenken an Allah abhält und von der Verrichtung des Gebets und dem Entrichten der Steuer. Sie fürchten den Tag, an dem sich Herzen und Blicke verkrampfen**“ (an-Nur, 24/37).

545. **Wie muss jemand handeln, dem von einem Facharzt empfohlen wurde, nicht zu fasten?**

Eine kranke Person, der von einem Facharzt diagnostiziert wurde, dass sich ihr Gesundheitszustand im Falle des Fastens im Monat Ramadan verschlechtern würde, braucht nicht zu fasten (Ibn Abidin, Reddū'l-muhtar, III, 404). Wenn die Krankheit vorübergehend ist, wird sie nach der Genesung die versäumten Fastentage nachfasten. Wenn die Krankheit dauerhaft sein sollte, so muss sie für jeden einzelnen, nicht gefasteten Fastentag eine *Fidya* (finanzielle Ersatzleistung) entrichten.

In einem Vers wird zu diesem Thema verkündet: „**(Es geht um) abgezählte Tage; wenn einer unter euch aber krank oder auf Reisen ist, der faste die gleiche Anzahl von anderen Tagen. Und die, die es nur mit größter Schwierigkeit könnten, sollen zum Ausgleich einen Armen speisen. Und wer aus freien Stücken mehr als vorgeschrieben tut, tut es zu seinem Besten. Dass ihr fastet, ist euch zum Vorteil, wenn ihr es richtig begreift**“ (al-Baqara, 2/184).

Diejenigen, die finanziell nicht in der Lage sind *Fidya* zu entrichten, werden dafür nicht verantwortlich gemacht, bis sie die Gelegenheit dazu haben (Ibn Kudâme, el-Muğnî, IV, 396).

546. **Dürfen Frauen an ihren Menstruationstagen fasten?**

Es ist *Haram* (absolut verboten), dass eine Frau, an ihren Menstruationstagen das rituelle Gebet verrichtet oder fastet. Das rituelle Gebet und das Fasten einer Frau im menstrualen Zustand wäre nicht gültig. Die Gelehrten sind bei dieser Angelegenheit einer Meinung (Şâfiî, el-Ümm, II, 130-131; Sahnûn, el-Müdevvene, I, 151; Haddâd, el-Cevhera, I, 34; İbn Hazm, el-Muhallâ, II, 162; Merğînânî, el-Hidâye, I, 208-209; İbn Kudâme, el-Muğnî, I, 386-387; İbn Âbidîn, Reddū'l-muhtar, III, 331, 385; Şevkânî, es-Seylü'l-cerrâr, II, 148). Auch sind sich alle Rechtsschulen darüber einig, dass sie ihre nicht verrichteten rituellen Gebete während der Menstruation nicht nachbeten müssen, allerdings müssen sie ihre versäumten Fastentage nach Ende ihrer Regel nachfasten. (İbnü'l-Münzir, el-İcma,

s. 47-48; Nevevî, Şerhu Müslim, IV, 26; San'ânî, Sübülü's-selâm, I, 383; Cezîrî, el-Mezâhibü'l-erbe'a, I, 118). Die Grundlage dieser Rechtsprechung sind die *Ahadithe* (überlieferte Verkündungen) von unserem Propheten (s.a.w.) und die Anwendung seiner Gefährten (*Ashab*). Denn als *Aischa* (r.a.) zu diesem Thema gefragt wurde, sagte sie, dass ihnen zuzeiten unseres Propheten (saw,) befohlen wurde, ihre während der Menstruation nicht gefasteten Fastentage nachzufasten, aber dass sie ihre währenddessen versäumten rituellen Gebete nicht nachbeten brauchten (Buhârî, Hayız, 20; Müslim, Hayız, 69).

547. **Dürfen Frauen während der Schwangerschaft fasten?**

Eine der gültigen Gründe, um im Monat Ramadan nicht fasten zu müssen, ist die Schwangerschaft oder Stillzeit. Frauen, die schwanger sind oder die stillen, brauchen nicht zu fasten, wenn sie befürchten, dass es ihnen selbst oder ihrem Kind schaden könnte. Sie werden wie kranke Personen gewertet und zudem gibt es *Ahadithe* (überlieferte Verkündungen), die ihnen diese Erlaubnis gewähren (Nesâî, Sıyâm, 51, 62; İbn Mâce, Sıyâm, 12).

Schwangere und stillende Frauen können fasten, wenn sie selbst dazu in der Lage sind und das Kind dadurch keine Nachteile erleiden würde. Es wäre angemessen, hierzu einen Facharzt zu konsultieren. Frauen, die wegen triftiger Gründe, wie Schwangerschaft oder Stillzeit, ihr Fasten aufschieben, können diese nachfasten, sobald ihre Situation dem zuträglich wird (Merğînânî, el-Hidâye, II, 269).

548. **Darf eine Frau, die eine Fehlgeburt hatte, fasten?**

Die Entscheidung, ob eine Frau, die eine Fehlgeburt hatte, fasten kann oder nicht, hängt davon ab, ob die Fehlgeburt einen Wochenbett-Zustand (*Nifas*) hervorgebracht hat oder nicht.

Nach den Hanafi- und Hanbali-Rechtsschulen ist die Blutung nach einer Fehlgeburt ein Wochenbettfluss (*Nifas*), wenn sich beim Fötus schon Gliedmaßen wie Hände, Füße oder Finger gebildet hatten; diese Frau wäre im Wochenbett-Zustand. Die Blutung nach einer Fehlgeburt, bei der sich beim Fötus keine Gliedmaßen wie Hände, Füße oder Finger gebildet hatten, ist kein Wochenbettfluss; diese Blutung wäre eine Wundblutung (*Istihadha*) (siehe: Merğînânî, el-Hidâye, I, 226; İbn Kudâme, el-Muğnî, I, 431).

Es sollte berücksichtigt werden, dass diese Rechtsprechung der Hanafi- und Hanbali-Rechtsschulen nach den Möglichkeiten der damaligen

Zeit ausgesprochen wurde, in der bei der Bestimmung über etwas, das aus der Gebärmutter ausgetreten ist, nur durch die Erkennung der Gliedmaßen wie Hände oder Füße festzustellen war, ob es sich dabei um einen Fötus handelte oder nicht (siehe: Kāsānī, Bedāī, I, 43). Die Gelehrten haben auf der Grundlage der medizinischen Erkenntnisse zu ihrer Zeit unterschiedliche Meinungen geäußert. Daher sollten die heutigen medizinischen Erkenntnisse berücksichtigt werden. Wenn also medizinisch festzustellen ist, dass das aus der Gebärmutter Ausgetretene ein Fötus war, so kann die Blutung auch nach so einer Fehlgeburt als Wochenbettfluss gewertet werden. Denn auch nach den Schafi- und Maliki-Rechtsschulen wird eine Fehlgeburt in jedem Falle als Wochenbettfluss gewertet (Remlī, Nihāyetü'l-muhtâc, I, 212; Desûkī, Hāşiye, I, 174-175).

Letztendlich gilt, egal ob die Gliedmaßen ersichtlich sind oder nicht, dass die Frau, wenn es sich tatsächlich um eine Fehlgeburt handelt, innerhalb des Wochenbett-Zustands gewertet wird und nicht fasten darf.

549. **Wie sollte eine Frau mit unregelmäßiger Menstruation fasten?**

Frauen verrichten während ihrer Menstruation keine rituellen Gebete und fasten auch nicht. Nach Ende ihrer Regel sind sie nicht verpflichtet, ihre versäumten rituellen Gebete nachzubeten, aber sie müssen ihr versäumtes Fasten nachholen (Buhārī, Hayız, 20; Müslim, Hayız, 69; Ebû Dâvûd, Tahâret, 106; Tirmizī, Tahâret, 97).

Die Anzahl der Menstruationstage sind nicht bei jeder Frau gleich. Nach der Hanafi-Rechtsschule dauert die Regelblutung einer Frau mindestens drei und höchstens zehn Tage.

Die Dauer der Menstruationstage wird durch die Erfahrungswerte der vorherigen Monate bestimmt. Bei unregelmäßiger Blutung gilt die Zeit zwischen drei und zehn Tagen als Menstruation; an diesen Tagen darf nicht gefastet werden. Dieses versäumte Fasten wird später nachgefastet. Nach Vollendung des zehnten Tages gilt die Regel als beendet; nach der rituellen Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) wird das rituelle Gebet verrichtet und das Fasten fortgesetzt. Der Zyklus zwischen zwei Regelblutungen kann nicht weniger als 15 Tage betragen.

550. **Was ist „I'tiqaf“ und wie wird es durchgeführt?**

Als religiöser Begriff bedeutet „I'tiqaf“, dass sich ein Muslim, der geistig gesund ist und die Pubertät erreicht hat, in einer Moschee, in der das fünfmal tägliche rituelle Gebet regelmäßig verrichtet wird, für eine

Weile zurückzieht, um mit dem Ziel, Allah nahe zu sein, *Ibadah* (Gebet/Glaubenspraxis) zu verrichten.

Jemand, der sich in *I'tiqaf* begibt, isst, trinkt, schläft und versorgt sich nach Möglichkeit mit allem, was er braucht, in der Moschee. Für natürliche Bedürfnisse, wie auf die Toilette zu gehen, um die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) oder sogar die rituelle Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) vorzunehmen, kann er aus der Moschee herausgehen.

Wenn in der Moschee, in der er sich in *I'tiqaf* befindet, kein Freitagsgebet verrichtet wird, so kann er in eine andere Moschee gehen. Allerdings darf er die Moschee nicht für ein rituelles Totengebet verlassen.

Wenn er befürchtet, dass ihm oder seinem Eigentum Schaden zugefügt werden könnte oder er mit Gewalt aus der Moschee getrieben werden könnte, kann er die Moschee oder den *Masdschid* (kleine Moschee/Gebetsraum) verlassen, um in eine andere Moschee zu gehen.

Wenn er außer diesen erwähnten Zuständen die Moschee verlässt, wird sein *I'tiqaf* ungültig (Merġinânî, el-Hidâye, II, 291-293).

Es gibt viele *Ahadithe* (überlieferte Verkündungen), die belegen, dass unser Prophet (s.a.w.) im Monat Ramadan, besonders in dessen letzten zehn Tagen, sich in *I'tiqaf* begeben hat (Buhârî, Itikâf, 1; Müslim, Itikâf, 1-5; Ebû Dâvûd, Ramazân, 3; Savm, 77).

Die Zeit für *I'tiqaf*, die eine freiwillige *Ibadah* ist, beträgt mindestens einen Tag. Während Imam Abu Yusuf (*r.a.*) die Mindestzeit für *I'tiqaf* als etwas mehr als einen halben Tag festlegt, findet Imam Muhammed (*r.a.*) eine Stunde als Mindestzeit für *I'tiqaf* ausreichend (Merginani, el-Hidaye, II, 290).

I'tiqaf, so wie es oben beschrieben ist, gilt nur für Männer. Frauen hingegen können sich einen Bereich im Haus aussuchen, um das rituelle Gebet zu verrichten und sich so in *I'tiqaf* begeben (Merġinânî, el-Hidâye, II, 291).

Nach der Schafi-Rechtsschule ist *I'tiqaf* außerhalb einer Moschee nicht zulässig. Die Frau kann sich mit Erlaubnis ihres Mannes in der Moschee in *I'tiqaf* begeben. Denn es wird überliefert, dass sich auch die Frauen unseres Propheten (s.a.w.) ebenfalls im *Masdschid* in *I'tiqaf* begeben haben (Muslim, Itikaf, 6). Nach dieser Rechtsschule ist es auch nicht notwendig, während des *I'tiqaf* zu fasten (Şîrâzî, el-Mühezzeb, I, 350; Şîrbînî, Muġni'l-muhtâc, I, 658-662).

551. Wie sollten die Überlieferungen über die Bestimmung der „Qadir“-Nacht verstanden werden?

Nach dem heiligen Koran ist die „Qadir“-Nacht (*Laylat-ul-Qadr*) segensreicher als tausende Monate, in denen diese Nacht nicht vorkommt. Der heilige Koran wurde im Monat Ramadan (al-Baqara, 2/185) in der *Qadr*-Nacht (al-Qadr, 97/1) zum ersten Mal offenbart.

Es ist sicher, dass sich die *Qadr*-Nacht im Monat Ramadan befindet. Es gibt jedoch verschiedene Überlieferungen darüber, an welchem Tag sie ist.

Zirr b. Hubays (r.a.) erzählt: „Als ich Ubay b. Ka'b'a (r.a.) daran erinnerte, dass Ibn Mas'ud, (r.a.) sagte: Jemand, der alle Nächte des Jahres ausnutzt (in Ibadah verbringt), kann auf die Qadr-Nacht treffen, sagte er zu mir: ‚Ich schwöre bei Allah, Dem Allmächtigen, außer Dem es keinen anderen Gott gibt, die Qadr-Nacht befindet sich im Monat Ramadan. Die Qadr-Nacht ist die Nacht, an der unser Prophet (s.a.w.) uns befahl, zu beten. Und das war die 27. Nacht des Ramadan. Das Zeichen dieser Nacht ist, dass am Morgen danach die Sonne hell aufgeht, ohne dass die Strahlen die Augen blenden“ (Muslim, Salatü'I-Müsafirin, 179).

Nach einer Überlieferung von Abdullah b. Umar (r.a.) hat unser Prophet (s.a.w.) gesagt: „Wer die Qadir-Nacht sucht, sollte sie in der 27. Nacht des Ramadans suchen“ (Ahmed B. Hanbel, el-Musned, VIII, 426), und somit uns empfohlen, diese Nacht in wachem Zustand, mit Gebet und Gedenken Allahs zu verbringen.

Obwohl es allgemein anerkannt ist, dass die *Qadr*-Nacht die 27. Nacht des Ramadans ist (Muslim, Salatü'I-Müsafirin, 179-180), gibt es auch verschiedene Überlieferungen darüber, die *Qadr*-Nacht in den ungeraden Nächten der letzten zehn Tagen des Ramadans zu suchen (Muslim, Siyam, 207), oder aber auch in den letzten sieben Nächten (Muslim, Siyam, 205-206). Deshalb wurde geraten, die letzten Nächte des Ramadans so auszunutzen, als wären sie alle die *Qadr*-Nacht.



HADSCH

(das Pilgern/die Wallfahrt)

UND UMRAH

(kleiner Hadsch und das Pilgern
außerhalb der Pilgersaison)





HADSCH (das Pilgern, die Wallfahrt) UND UMRAH (kleiner *Hadsch* und das Pilgern außerhalb der Pilgersaison)

DIE HADSCH-PFLICHT, IHRE ARTEN UND DIE UMRAH

552. Welche sind die *Hadsch*- (Pilger) Monate?

Die *Hadsch*- (Pilger) Monate sind die zwei vollen Monate *Schawwal*, *Dhu 'l-Qada* und die ersten 10 Tage des Monats *Dhu 'l-Hiddschah* des Mondkalenders. Dass diese Zeiten als Wallfahrtsmonate bezeichnet werden, liegt nicht daran, dass die *Hadsch*-Handlungen in einem dieser Monate beendet werden sollen, sondern daran, dass die *Fardh* (die Pflichtbedingung) des Pilgerns, die Weihekleidung (*Ithram*) anzulegen, erst ab dem Monat *Schawwal* möglich ist.

Nur das Pilgern einer Person ist gültig, die in dieser Zeit die Weihekleidung anlegt und die *Waqfa* (Stehen/Verweilen) auf dem Berg *Arafat* verrichtet, die einer der zwei Grundbedingungen des Pilgerns ist, und die nur zwischen der Mittagszeit des neunten Tages und dem Morgenrauen des zehnten Tages des Monats *Dhu 'l-Hiddschah* durchgeführt wird.

Die andere Grundregel des Pilgerns, die Besuchsumrundung (Besuchs-*Tawaf*) der Kaaba, wird an den Opferfest-Tagen durchgeführt. Wenn sie nicht an diesen Tagen durchgeführt wird, so kann sie unter der Bedingung eine Strafe/Wiedergutmachung zu erfüllen, auch an anderen Tagen nachgeholt werden; wobei durch diese Verzögerung das Pilgern nicht ungültig wird (Kāsānī, *Bedāi'*, II, 132-133).

553. Für wen ist *Hadsch* (Pilgern) *Fardh* (Pflicht)?

Der *Hadsch* (das Pilgern) ist eines der fünf Grundpfeiler des Islams und eine *Ibadah* (Glaubenspraxis), die sowohl physische als auch finanzielle Aspekte hat. Er ist *Fardh* (absolut Pflicht) für Muslime, die in Bezug auf Gesundheit, Wohlstand und Reisesicherheit (Tirmizî, Hac, 4), die Möglichkeit haben zu pilgern (Kâsânî, Bedâi', II, 120), die frei sind (İbn Ebî Şeybe, el-Musannef, V, 518), geistig gesund sind und die Pubertät erreicht haben (Merğînânî, el-Hidâye, II, 296; Kâsânî, Bedâi', II, 120; İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, III, 456). Eine Person, die diese Bedingungen erfüllt, sollte bei der ersten Gelegenheit unverzüglich dieser Pflicht nachkommen. Ein Muslim, der einmal in seinem Leben eine Wallfahrt unternommen hat, muss dies nicht noch einmal wiederholen (Müslim, Hac, 412); kann jedoch als *Nafila* (freiwillige) *Ibadah* erneut pilgern (Ebû Dâvûd, Menâsik, 1).

Muslime, die starben, bevor sie die Pilgerreise antreten konnten, weil sie in der Wallfahrtsverlosung (wegen der übermäßigen Nachfrage eingeschränkten Kontingents) nicht ausgelost wurden, obwohl sie sich dafür bewarben, sterben nicht mit einer Pilger-Schuld, da ihnen nicht die Gelegenheit gegeben wurde, die Pilgerreise anzutreten.

Eine Person, die zur Durchführung der Pilgerreise verpflichtet ist, muss ihre Pilgerpflicht persönlich erfüllen, wenn sie gesund ist, keine Hindernisse vorliegen, wie eine Haft oder Auslandsreiseverbot und der Reiseweg sicher ist (Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 435-438).

Wer so krank und alt ist, dass er nicht in der Lage wäre, die Pilgerreise durchzustehen oder die Pilger-Auflagen tatsächlich zu erfüllen, ist auch dann nicht zum Pilgern verpflichtet, wenn das Pilgern für ihn zum *Fardh* geworden ist. In diesem Fall führen diese Personen ihre *Hadsch-Ibadah* erst persönlich durch, wenn die Bedingungen erfüllt sind.

Wenn die Bedingungen nicht erfüllt werden können, schicken sie eine andere Person mit einer Vollmacht und lassen den *Hadsch* in ihrem Namen durchführen (Merğînânî, el-Hidâye, II, 482).

Für Personen, die sich für *Hadsch* angemeldet haben, aber deren Namen bei der Auslosung nicht gezogen wurden oder aufgrund sonstiger Hindernisse die Reise ins Ausland nicht antreten können, gilt auch dies als eine gültige Entschuldigung.

554. **Wird für jemanden der *Hadsch* (Wallfahrt) zum *Fardh* (Pflicht), wenn er die Möglichkeit hatte, die Kaaba zu sehen, oder eine *Umrah* (Pilgern außerhalb der Pilgersaison) gemacht hat?**

Damit das Pilgern zum *Fardh* (Pflicht) werden kann, muss die Möglichkeit gegeben sein, während der *Hadsch*-Saison, an Orten anwesend zu sein, an denen die *Hadsch*-Pflichten erfüllt werden (Kāsānī, Bedāi', II, 120). Wenn einer dieser Bedingungen nicht erfüllt wird, wird der *Hadsch* für eine Person nicht zum *Fardh*. Wenn also jemand zu einer anderen Zeit, als zur *Hadsch*-Saison, sich in Mekka befindet und vor Beginn der *Hadsch*-Saison Mekka verlassen muss und in der *Hadsch*-Zeit keine Gelegenheit hat, erneut dorthin zu reisen, ist er nicht zum *Hadsch* verpflichtet, nur weil er in Mekka gewesen ist (Ibn Ābidīn, Reddū'l-muhtār, III, 626, 627). Wenn aber jemand, der die Kaaba gesehen hat und die Gelegenheit findet, sich bis zur *Hadsch*-Zeit dort aufzuhalten, so wird er dort bleiben und sein *Hadsch* verrichten.

555. **Gibt es die Bedingung, in Höhe der Reichtumsbestimmungsmenge (*Nisab*) vermögend zu sein, um *Hadsch* verrichten zu können?**

Damit eine Person den *Hadsch* (die Pilgerreise) antreten kann, muss sie nicht in der Lage sein, *Zakah* (Sozialsteuer/Armensteuer) entrichten zu können.

Wenn eine Person, ihre Schulden und jegliche Bedürfnisse der Familienmitglieder ausgenommen, über ausreichend Geld, Vermögen und Möglichkeit verfügt, die Pilgerreise anzutreten, und auch die sonstigen Bedingungen erfüllt, so wird das Pilgern für sie zum *Fardh* (absolut Pflicht) (Kāsānī, Bedāi', II, 120, 122). Auf die Frage eines Gefährten (*Sahaba*): „**Was macht die Pilgerfahrt zum *Fardh*?**“, antwortete unser Prophet (s.a.w.) mit: „**Proviand und Reittier**“ (Tirmizī, Hadsch, 4).

Folglich gilt: Wenn jemand ausgenommen seiner Grundbedürfnisse, seiner eventuellen Schulden und der Unterhalt für jene, (die er zurücklässt und) für deren Versorgung er verpflichtet ist, ausreichend Geld besitzt, um die Kosten für die Hin- und Rückreise, Verpflegung und Unterkunft zu decken, so wird *Hadsch* für ihn zum *Fardh*. Darüber hinaus ist es nicht erforderlich, dass er Vermögen in Höhe des *Nisab* (Reichtumsbestimmungsmenge) besitzt.

556. Ist jemand verpflichtet *Hadsch* zu verrichten, wenn er für die Zeit keine sichere Bleibe für seine Kinder findet?

Wenn jemand, für den das Pilgern zum *Fardh* (Pflicht) geworden ist, keine einzige sichere Bleibe findet, um seine Kinder anzuvertrauen, der ist so lange nicht zum Pilgern verpflichtet, bis er diese Möglichkeit findet. Eine solche Person sollte diese Pflicht schnellstmöglich erfüllen, sobald sich die Gelegenheit dazu bietet.

557. Kann jemand, der ein heiratsfähiges, lediges Kind hat, die Pilgerreise verschieben?

Für Muslime, die frei sind, geistig gesund und geschlechtsreif sind, gesundheitlich und finanziell in der Lage sind zu pilgern, ist das Pilgern ein Mal im Leben Pflicht (Mevsilî, el-İhtiyar, I, 434). Die Person, die diese Bedingungen erfüllt, sollte diese Verpflichtung bei der ersten Gelegenheit unverzüglich erfüllen. Daher ist eine Person, die diese Bedingungen erfüllt, verpflichtet *Hadsch* (Wallfahrt/Pilgern) zu verrichten, selbst wenn sie ein lediges Kind im heiratsfähigen Alter hat. Falls die Person nicht zum *Hadsch* geht und sein *Hadsch*-Geld verwendet, um sein Kind zu verheiraten, wird sie von der *Hadsch*-Verpflichtung nicht befreit.

558. Wäre es richtig, sich für die Pilgerreise zu verschulden?

Damit ein Muslim mit *Hadsch* (Pilgern) verpflichtet sein kann, muss er frei, geistig gesund, geschlechtsreif, gesundheitlich und finanziell in der Lage sein zu pilgern (Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 435-438). Demnach müssen Menschen, die finanziell nicht die Möglichkeit haben zu pilgern, sich nicht verschulden, um *Hadsch* zu verrichten. Wenn sie jedoch Schulden aufnehmen, um ihren *Hadsch* zu verrichten, wird ihr *Hadsch* dennoch gültig und sie werden von der Verpflichtung zu pilgern befreit. Auf der anderen Seite wäre es für jene, die die *Hadsch*-Bedingungen erfüllen, aber zur *Hadsch*-Saison kein verfügbares Geld besitzen und die Gelegenheit hätten, im Falle einer Verschuldung ihre Schulden zurückzuzahlen, angebrachter, wenn sie sich für *Hadsch* verschulden würden, um diese Verpflichtung schnellstmöglich zu erfüllen.

559. Kann mit dem Geld auf einem Festgeldkonto auf der Bank, *Hadsch* verrichtet werden?

Die islamische Religion empfiehlt, dass Menschen sich mit legitimer Erwerbstätigkeit beschäftigen und ihren Unterhalt durch *Halal* (rein/

erlaubt) bestreiten. Auch die *Ibadah* (Glaubenspraxis/Gebete) sollten mit dem *Halal*-Erwerb verrichtet werden. Da das ursprüngliche Geld auf einem Festgeldkonto der Bank *Halal* ist, kann mit diesem Geld *Hadsch* (Pilgern) verrichtet werden. Die auf diese Weise erzielten Zinseinnahmen hingegen müssen an Bedürftige oder Wohltätigkeitsorganisationen gespendet werden, ohne auf eine Belohnung (*Sawab*) zu hoffen, und zudem sollte Reue bekundet werden (*Tawba*).

560. Was bedeutet „Hadsch al-Ifrad“ und wie wird er verrichtet?

Ein „*Hadsch al-Ifrad*“ ist die Pilgerreise ohne eine *Umrah* (kleiner Hadsch) während der *Hadsch*-Saison desselben Jahres.

Jemand, der ein *Hadsch al-Ifrad* verrichten möchte, muss während der Pilgerzeit, an der *Miqat*-Grenze (Grenze zur heiligen Stätte) - sollte er sich schon in Mekka befinden, dann an seinem Aufenthaltsort, wenn er von außerhalb der *Miqat*-Grenze kommt, am *Miqat* – mit der Absicht nur den *Hadsch* durchzuführen, den „*Ihram*“ (die Weihekleidung/das Pilgergewand) anlegen.

Wenn er in Mekka ankommt, macht er seinen „*Tawaf al-Qudum*“ (Ankunfts-Umrandung der Kaaba) verlässt aber nicht den Weihezustand (zieht *Ihram* nicht auch). Er verrichtet die *Waqfa* (das Verweilen) auf dem Berg *Arafat* und in *Muzdalifah* und steinigt am ersten Tag des Opferfestes den symbolischen Teufel, den Felsen von *Aqaba* (*Dschamarat*), dann rasiert er sich den Kopf und verlässt den Weihezustand (zieht *Ihram* aus). Später führt er den Besuchs-*Tawaf* und *Sa'y* (das Hin- und Herlaufen zwischen den Hügeln Safa und Marwa) durch und steinigt erneut die *Dschamarat*. Jemand, der den *Hadsch al-Ifrad* verrichten möchte, muss kein Opfertier schächten (Merğınānî, el-Hidāye, II, 322 vd.).

561. Was bedeutet „Hadsch at-Tamattu“ und wie wird er verrichtet?

Der „*Hadsch at-Tamattu*“ ist das Pilgern in der Pilgerzeit, wobei zuerst die *Umrah* (kleiner *Hadsch*) verrichtet und dann der Weihezustand vorübergehend verlassen wird (*Ihram*/Pilgergewandt abgelegt wird), um den *Ihram* später erneut für den *Hadsch* anzulegen.

Jemand, der den *Hadsch at-Tamattu* durchführen möchte, tritt an der *Miqat*-Grenze (Grenze zur heiligen Stätte) oder schon vorher in den Weihezustand ein (legt seinen *Ihram* an), mit der Absicht, die *Umrah* zu verrichten. Nach seiner Ankunft in Mekka führt er die *Umrah* durch.

Dann rasiert er sich den Kopf und legt *Ihram* ab. Somit wäre seine *Umrah* abgeschlossen.

Einen Tag vor *Arafa* tritt er mit der Absichtsbekundung, den *Hadsch* zu verrichten, erneut in den Weihezustand ein/legt sich *Ihram* an. Nach der Durchführung des *Hadsch* verlässt er den Weihezustand.

Für Personen, die den *Hadsch at-Tamattu* verrichten, ist es *Wadschib* (vorgeschrieben), ein Opfertier als Danksagung (*Schukr*) zu schächten (Merġinânî, el-Hidâye, II, 380).

562. Was bedeutet „*Hadsch al-Qiran*“ und wie wird er verrichtet?

Der „*Hadsch al-Qiran*“ ist das Pilgern zur Pilgerzeit, mit der gleichzeitigen Absichtsbekundung für *Umrah* (kleiner *Hadsch*) und *Hadsch* (Pilgern) zusammen, das anschließende Anlegen der Weihekleidung (*Ihram*) und den ganzen *Hadsch*-Ablauf im einmaligen Weihezustand zu vervollständigen.

Jemand, der den *Hadsch al-Qiran* durchführen will, tritt mit der Ankunft an der *Miqat*-Grenze (Grenze zur heiligen Stätte), oder schon davor, mit der Absicht, die *Umra* und den *Hadsch* zusammen durchzuführen, in den Weihezustand ein (legt den *Ihram* an). Nachdem er die *Umrah* abgeschlossen hat, bleibt er im Weihezustand bis er damit auch den *Hadsch* vervollständigt hat, erst dann legt er sein *Ihram* ab. Es ist *Wadschib* (vorgeschrieben), dass jene, die den *Hadsch al-Qiran* durchführen, als Danksagung ein Opfertier schächten (Merġinânî, el-Hidâye, II, 369 vd; Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 498).

563. Ist es für Pilger, die einen *Hadsch at-Tamattu* durchführen wollen und nach der *Umrah* den *Ihram* abgelegt haben, erlaubt, weitere *Umrah* zu machen, bis sie erneut *Ihram* für *Hadsch* anlegen?

Obwohl es Gelehrte gibt, die meinen, dass jemand, der den *Hadsch at-Tamattu* verrichten möchte, nach der ersten *Umrah* (kleiner *Hadsch*) bis zum *Hadsch* (Pilgern) keine weitere *Umrah* mehr durchführen kann, wird in einigen Hanafi-Werken geäußert, dass weitere *Umrah*, außer an den Opferfest-Tagen, in den restlichen Tagen zulässig sind. Basierend auf diese Ansicht wird erklärt, dass Pilger, die einen *Hadsch at-Tamattu* beabsichtigen, nach dem Ablegen des *Ihrams*, freiwillige Umrundungen der Kaaba (*Tawaf*) vollziehen und genauso auch *Umrah* durchführen können (İbn Âbidîn, Minha, II, 389; İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, III, 564).

Es ist jedoch angemessener, dass die Pilger, die den *Hadsch at-Tamattu* verrichten möchten, insbesondere an den Tagen kurz vor dem Opferfest, keine zweite *Umrah* machen, wenn die Gefahr einer Drängelei besteht und es den neuen Pilger-Ankömmlingen im *Haram*-Gebiet die Pflicht erschweren könnte, ihre *Umrah* zu verrichten. Stattdessen wird empfohlen, viele freiwillige *Tawaf* zu machen.

564. Kann ein Pilger, der seine Ankunfts-Umrundung (*Tawaf al-Qudum*) verrichtet hat, seinen *Hadsch* auf „*Tamattu*“ oder „*Qiran*“ ändern?

Laut der Mehrheit der Rechtsgelehrten, unter denen sich auch die Hanafi-, Schafi- und Maliki-Gelehrte befinden, kann ein Pilger, der den *Hadsch al-Ifrad* beabsichtigt hat und seinen *Tawaf al-Qudum* (Ankunfts-Umrundung) vollzogen hat, seine Pilgerabsicht nicht in *Tamattu* oder *Qiran* umändern.

Gemäß der Hanbali-Rechtsschule hingegen kann ein Pilger in dieser Situation seinen *Hadsch* in *Tamattu* oder *Qiran* umändern (Ibn Rüşd, *Bidâye*, I, 333, 335).

565. Kann ein Pilger, der den *Hadsch al-Qiran* beabsichtigt hatte, vor der Verrichtung des *Tawaf* und *Sa'y*, seine Absicht auf *Hadsch at-Tamattu* umändern?

Nach den Rechtsschulen der Hanafi, Schafi und Maliki kann jemand, der den *Hadsch al-Qiran* beabsichtigt hatte, seine Absicht nicht in *Hadsch at-Tamattu* ändern. Laut der Hanbali-Rechtsschule hingegen kann er sie umändern (siehe. Ibn Rüşd, *Bidâye*, I, 333, 335).

566. Kann ein Pilger, der die Absicht hatte, *Umrah* für den *Hadsch at-Tamattu* durchzuführen, seinen *Hadsch* in *Qiran* umändern?

Laut der Hanafi-Rechtsschule kann ein Pilger, der sich wegen der *Umrah* (kleiner *Hadsch*) in den Weihezustand (*Ihram*) begeben hat, während des *Tawafs* (Umrundung der Kaaba), bevor er vier Touren/Umrundungen (*Schawt*) des *Tawafs* verrichtet hat, seine Absicht (*Niyyah*) auch für die Verrichtung des *Hadsch* (Pilgern) erweitern und seinen *Hadsch* auf „*Qiran*“ umändern. Wenn er aber seine Absichtsbekundung auf *Hadsch* erweitert, nachdem er bereits vier Touren des *Tawafs* verrichtet hat, wird seine Absichtsbekundung ungültig und sein *Hadsch* wird als *Tamattu* fortgeführt (Zeylaî, *Tebyîn*, VI, 8).

Nach der Schafi-Rechtsschule kann ein Pilger, der mit der Absicht zu *Umrah* sein *Ihram* angelegt hat, vor Beginn des *Tawafs*, seine Absichtsbekundung auch für *Hadsch* erweitert, so wird sein *Hadsch* zum *Qiran* umgeändert. Sollte er aber auch nur einen Schritt des *Tawafs* unternommen haben, kann er in diesem Fall seine Absicht nicht mehr auf *Hadsch* erweitern. Falls er doch die Absicht bekunden sollte, so ist diese ungültig (Remlî, Nihâyetü'l-muhtâc, III, 323).

Gemäß der Maliki-Rechtsschule kann ein Pilger, der einen *Hadsch at-Tamattu* beabsichtigt hat, seine Absicht ändern und seinen *Hadsch* in einen *Hadsch al-Qiran* umändern, bevor er den Weihezustand verlässt (*Ihram* ablegt) (Karâfî, ez-Zehîra, III, 289).

567. Kann ein Pilger, der ein *Hadsch at-Tamattu* oder *Hadsch al-Qiran* beabsichtigt, anstelle ein Opfertier zu schächten, fasten, obwohl er die Möglichkeit dazu hat?

Ein Pilger, der einen *Hadsch at-Tamattu* oder *Hadsch al-Qiran* beabsichtigt, kann anstelle der Opferung nicht fasten, wenn er die Möglichkeit hätte, ein Tier zu opfern. Wenn ein Pilger, der nicht in der Lage war, ein Tier zu opfern und stattdessen an den Tagen der Opferschächtung, die „*Ayyam an-Nahr*“ genannt werden, gefastet hat, doch noch die Gelegenheit zum Opfern bekommt, ist es sogar erforderlich, dass er zudem ein Tier opfert. Wenn der Pilger aber erst nach *Ayyam an-Nahr* oder nach dem er sich den Kopf rasiert (den Weihezustand verlassen/*Ihram* abgelegt) hat, die Gelegenheit zu opfern findet, so muss er nicht opfern, sein Fasten wäre ausreichend (Kâsânî, Bedâi', II, 173).

568. Wie ist der Reisestatus (*Sefer*) der Pilger, die aus fernen Ländern kommen, während sie sich vor oder nach der *Waqfa* (Verweilen) auf *Arafat* in Mekka aufhalten?

Gemäß der Hanafi-Rechtsschule gilt jemand als „ansässig“ (*Muqim*), wenn er sich vor der *Waqfa* (dem Verweilen) auf dem Berg *Arafat*, fünfzehn Tage oder mehr in Mekka aufhalten möchte; nach den anderen Rechtsschulen hingegen gilt jemand als „ansässig“, wenn er, die An- und Abreisetage ausgenommen, sich vier Tage oder mehr in Mekka aufhalten möchte. Er verrichtet seine rituellen Gebete sowohl in Mekka als auch auf dem Berg *Arafat* vollständig. Derjenige, der sich weniger als die genannte Zeit aufhalten möchte, gilt als Reisender/Gast (*Seferi*) und

verrichtet seine rituellen Gebete, die aus vier *Rak'ah* (Gebetseinheiten) bestehen, verkürzt mit nur zwei *Rak'ah* (Kāsānī, Bedāi', I, 98).

Jene, die vor der *Waqfa* des *Arafats* in Mekka als Gast galten, gelten auch auf *Arafat* als Gast. Als Regel gilt, wer in Mekka ein Ansässiger (*Muqim*) ist, ist auch auf *Arafat* ein Ansässiger; wer in Mekka Gast (*Seferi*) ist, ist auch auf *Arafat* ein Gast/Reisender. Wenn so jemand nach der *Waqfa* für den oben genannten Zeitraum oder länger in Mekka bleibt, so gilt er innerhalb dieses Zeitraums als ansässig. Andernfalls gilt er weiterhin als ein Reisender.

Wenn rituelle Gebete mit der Gemeinde verrichtet werden und der Imam ansässig ist, wird die Gemeinde sich dem Imam anpassen und das rituelle Gebet vollständig verrichten, auch wenn die Gemeinde aus Reisenden besteht. Diese Regel gilt auch für *Arafat*, *Muzdalifah* und *Mina*.

569. Ist der verrichtete *Hadsch* (Wallfahrt) gültig, wenn das Opferfest in Saudi-Arabien vorher oder später beginnt, als in anderen Ländern?

Im heiligen Koran wird verkündet, dass die Sonne und der Mond nach einer Berechnung kreisen (ar-Rahman, 55/5), dass diese, neben ihren anderen Funktionen, gleichzeitig auch ein Berechnungsmaß der Zeit sind (al-An'am, 6/96), dem Mond Stationen zugewiesen wurden, damit wir die Anzahl der Jahre wissen und deren Berechnung erstellen können (Yunus, 10/5), dass seit dem der Himmel und die Erde erschaffen wurden, die Anzahl der Monate zwölf Monate beträgt (at-Tawbah, 9/36), dass, wenn der Mond von der Erde aus gesehen als Sichel beginnt und in verschiedenen Stationen zu sichten ist, dieser als ein Zeitmaß für die Menschen und Pilger gilt (al-Baqara 2/189).

Nach Mehrheit der Gelehrten beginnen die Monate des Mondkalenders, wenn der Mond, aus irgendeinem beliebigen Ort der Erde, nach dem die Sonnen untergegangen ist, mit bloßem Auge als Neumond zu sichten ist, oder gesichtet werden könnte (Buhārī, Savm, 5).

Wo und wann der Mond als Neumond zu sehen ist, lässt sich heute mit einer Berechnung fehlerfrei feststellen. In den meisten islamischen Ländern werden Berechnungen unter der Berücksichtigung erstellt, dass der Neumond - egal von wo auf der Welt - gesichtet werden kann, und die Kalender werden gemäß diesen Berechnungen vorbereitet und die Feiertage dementsprechend festgelegt.

Einige islamische Länder hingegen nehmen bei der Bestimmung eines Monatsanfangs des Mondkalenders, nicht den Zeitpunkt der möglichen Neumondsichtung als Basis, sondern den Moment, an dem der Mond genau im Zenit steht. Darüber hinaus vertrauen einige Länder nicht darauf, dass der Neumond irgendwo auf der Welt gesichtet wird oder gesichtet werden kann, sondern auf „*Ihtilâf-ı metali*“, das heißt, dass der Neumond in ihrem eigenen Land gesichtet werden kann. Aus diesem Grund gibt es in der islamischen Welt von Zeit zu Zeit Länder, die einen Tag vor oder einen Tag nach uns das Fest feiern. Unterschiedliche Praktiken, die sich aus solchen verschiedenen Rechtsprechungen ergeben, schaden nicht der *Ibadah* (Glaubenspraxis/Gottesdienst) eines Menschen. Daher handeln Menschen, die sich an den besagten Tagen in Saudi-Arabien befinden, nach den Praktiken dieses Landes. Demnach ist das Pilgern, das nach der Berechnung des jeweiligen Landes verrichtet wurde, gültig.

570. Fällt die *Hadsch*-Pflicht von jemandem, der als religiöser Beauftragter zu *Hadsch* geht?

Jemand, der als religiöser Beauftragter an der Pilgerreise teilnimmt, egal ob er reich oder arm ist, verrichtet die *Hadsch-Ibadah* (Gebot zum Pilgern) in seinem eigenen Namen, und sein *Hadsch* ist gültig. Dass er für seine Dienste eine Bezahlung erhält, ändert nichts daran. Wenn für ihn zuvor das Pilgern zum *Fardh* (Pflicht) geworden war, hätte er so seinen *Fardh-Hadsch* verrichten.

Wenn für ihn zuvor das Pilgern noch nicht zum *Fardh* geworden war, so wäre für ihn die Bedingung erfüllt „die (örtliche) Gelegenheit dafür zu erhalten“ und sein *Hadsch* würde so zum *Fardh-Hadsch*. Auch wenn er später erst die finanzielle Möglichkeit bekäme, *Hadsch* zu verrichten, müsste er nicht noch einmal pilgern (Kâsânî, Bedâi‘, II, 120).

571. Was sollen seine Erben tun, wenn jemand, für den die *Hadsch-Ibadah* (Gebot zum Pilgern) zum *Fardh* (Pflicht) geworden war, stirbt, bevor er dieser Pflicht nachkommen konnte?

Wenn ein Reicher stirbt, bevor er zum *Hadsch* gehen konnte und zudem als letzten Willen das ersatzweise Verrichten seines *Hadsch* testiert hat, und ein Drittel seines Nachlasses dafür ausreichend ist, wird sein Wille von seinen Erben erfüllt (Ibn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, IV, 24, 25, 30, 31). Denn unser Prophet (s.a.w.) hat einer Tochter erlaubt, den *Hadsch* für ihre

Mutter zu verrichten, die ein *Hadsch*-Gelöbnis abgelegt hatte, aber verstarb, bevor sie ihr *Hadsch*-Gelöbnis erfüllen konnte (Buhârî, Cezâi'î's-sayd, 22).

Wenn er aber kein solches Testament hinterlassen hat, kann einer seiner Erben den *Hadsch* für ihn auf eigene Kosten verrichten. In diesem Fall ist zu hoffen, dass die *Hadsch*-Verpflichtung des Verstorbenen entfällt (Semerkandî, Tuhfe, II, 427; Kâsânî, Bedâi', II, 213).

Unser Prophet (s.a.w.) hat auf der Grundlage, dass die Schulden gegenüber den Menschen beglichen werden müssen, verkündet, dass auch die *Hadsch*-Schuld gegenüber Allah, durch die Erben des Verstorbenen beglichen werden muss (Nesâî, Menâsikü'l-hac, 8-9; Dârekutnî, es-Sünen, III, 299).

572. Ist es zulässig, auf illegalen Wegen, durch verschiedene Methoden zum *Hadsch* zu gelangen?

Hadsch (das Pilgern) ist eine *Ibadah* (Glaubenspraxis/Gottesdienst), die zu bestimmten Zeiten, an bestimmten Orten und auf bestimmte Weise durchgeführt wird. Die Bedingungen für die Gültigkeit dieser *Ibadah* sind, dass der Pilger ein Muslim ist, die Pubertät erreicht hat, geistig gesund ist und sich während der Pilgerzeit in Mekka befindet. Die *Hadsch-Ibadah* einer Person, die diese Voraussetzungen erfüllt, ist im Rahmen der islamischen Rechtsbewertung formal gültig. Insofern ist es religiös nicht zulässig, dass diejenigen, die nicht auf legitime Weise (beispielsweise durch die Auslosungsmethode, wie es in vielen Ländern üblich ist) zur Pilgerreise gehen können, sich Arbeitsvisen für diverse Berufe einholen, obwohl sie diese Arbeit nicht ausführen können und dies eine betrügerische Handlung darstellt. Das Nachkommen der Pilgerreise als Erfüllung des Befehls Allahs und das Ignorieren des Gebots, nicht zu lügen, ist ein klarer Widerspruch, der mit der islamischen Moral unvereinbar ist. Wer jedoch als Fahrer oder Metzger zum *Hadsch* geht, kann pilgern, während er seinen Beruf ausübt.

573. Wie ist die religiöse Beurteilung darüber, während der Pilger- und *Umrah*-Verrichtung, bestimmte Bittgebete aufzusagen?

Es ist nicht zwingend notwendig, die Bittgebete aus dem heiligen Koran oder die des Propheten (s.a.w.) oder die von den Gefährten überlieferten Bittgebete aufzusagen, obwohl dies angemessener und angebrachter wäre. Pilger, die es wünschen, können von diesen Bittgebeten profitieren, aber auch Bittgebete, die sie bereits kennen, weiterhin aufsagen. Jene, die die Bittgebete aus den Büchern nicht aussprechen

können, weil sie kein Arabisch lesen können, oder bei der Aussprache Schwierigkeiten haben, können auch die Übersetzung der Bittgebete lesen, die sie aufsagen möchten. Tatsächlich ist der schönste Weg für einen Menschen, um sein Herz zu öffnen und um Allahs anzurufen, Ihn so anzuflehen, wie es aus den Tiefen seines Herzens kommt.

574. Wie ist die religiöse Beurteilung darüber, vor Antritt der Hadsch-Reise, andere Menschen um den „Erlass ihrer Rechte“ (türk: Helallik) zu bitten?

Unsere Religion legt sehr großen Wert auf die Rechte des einzelnen Menschen/Geschöpfes (*Huquq al-ibad/türk: Kul Hakkı*) und befiehlt den Gläubigen, den Rechten anderer mit Achtung und Respekt zu begegnen. Darüber hinaus wird verkündet, dass bei einer Verletzung des Rechts eines anderen, niemand dieses Recht erlassen kann – von niemandem eine Vergebung möglich ist -, solange derjenige, dessen Recht verletzt wurde, selbst nicht verziehen hat (Buhârî, Hac 132).

Unser Prophet (s.a.w.) hat bei seiner Abschiedspredigt verkündet: **„Oh ihr Menschen! Euer Blut, euer Besitz, eure Würde (Ehre) ist euch einander haram/verboten (unantastbar), bis ihr Allah gegenübersteht** (Buhârî, Hac 132). Darüber hinaus befiehlt unser Prophet (s.a.w.): **„Wer das Recht seines Bruders auf sich geladen (ihm Unrecht angetan) hat, der sollte dieses Unrecht (zur Zufriedenheit des Berechtigten) beheben.¹⁸ Die Tatsache ist, im Jenseits gibt es weder Gold noch Silber. Bevor euch eure guten Taten weggenommen und als Wiedergutmachung der Rechte eures Bruders ihm übertragen werden, bittet ihn um den Erlass/die Vergebung seiner Rechte. Wenn im Jenseits der Tyrann (derjenige, der das Recht auf sich geladen hat) keine guten Taten mehr hat, um seine Ungerechtigkeiten auszugleichen, werden ihm die Sünden seines Bruders (des Rechtsbesitzers) aufgeladen und ihm zur Last gelegt“** (Buhârî, Rikâk, 48).

Aus diesen und ähnlichen Beweggründen wird es als eine Anstandsregel des *Hadsch* angesehen, dass ein Pilger, bevor er die Pilgerreise antritt, diejenigen in seiner Umgebung und die Menschen, mit denen er eine Beziehung pflegt, um Vergebung (um den Erlass ihrer Rechte) bittet und eventuell begangenes Unrecht wiedergutmacht. Da aber die Vergebung der Gegenseite nicht eine der Voraussetzungen für die

18 Wiedergutmachen, um Vergebung und um den Erlass dieses Rechts bitten.

Gültigkeit des Pilgerns ist, ist die Pilgerreise einer Person auch ohne diese Vergebung gültig.

575. Sind die Überlieferungen wahr, dass dem Pilger alle seine Sünden vergeben werden?

Der Prophet (s.a.w.) verkündet: **„Wer die Pilgerfahrt (Hadsch) für Allah vollzieht, schlechte Worte, Verhaltensweisen (die der Zufriedenheit Allahs nicht entsprechen) und Ungehorsam gegenüber Allah vermeidet, kehrt vom Hadsch zurück, (frei von Sünden) wie am Tage, als er von seiner Mutter geboren wurde (mit Ausnahme der Rechte anderer)“** (Buhârî, Hac, 4; Müslim, Hac, 438; Nesâi, Menâsikü'l-hac 4).

Diese Überlieferung wird in den authentischen *Hadith*-Quellen aufgeführt.

So wie es möglich ist, diese und ähnliche *Ahadithe* (überlieferte Verkündungen) im eigentlichen Sinne zu verstehen, ist es auch möglich, sie als eine Verdeutlichung der Wichtigkeit und der Vorzüglichkeit des *Hadsch* hervorzuheben und als Anregung für die Verrichtung der *Hadsch*-Verpflichtung zu bewerten.

In einem anderen *Hadith* (Überlieferung) wird verkündet: **„Die Pilger und jene, die Umrah durchführen, sind die Besucher Allahs (Seines Hauses). Wenn sie Ihn anflehen, wird Er ihre Gebete erhören und ihnen vergeben, wenn sie Ihn um Vergebung bitten“** (İbn Mâce, Menasik 5). Ähnliche Ausdrücke wurden auch in Bezug auf andere *Ibadah* (Gebete/Gottesdienste) verwendet. Zum Beispiel:

„Das fünfmal tägliche rituelle Gebet, (das verrichtete Freitagsgebet) von einem Freitag bis zum nächsten Freitag, (das Fasten im Ramadan) von einem Ramadan bis zum nächsten Ramadan, sind ein Grund zur Vergebung der kleinen Sünden des Menschen zwischen diesen Zeiten, solange er von großen Sünden fernbleibt“ (Müslim, Tahâret, 16; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, XV, 106).

„Wer im Glauben (dass es Fardh (Pflicht) ist) den Monat Ramadan mit Fasten verbringt, und die Belohnung (nur von Allah) erhofft, dem werden seine Sünden vergeben, die er zuvor begangen hat“ (Buhârî, İman, 28; Savm, 6; Leyletü'l-Kadr, 1; Müslim, Salatü'l-müsafirin, 175; Ebû Dâvûd, Ramazan, 1; Tirmizî, Savm, 1).

Aus diesen *Ahadithen* sollte ersichtlich werden, dass den kleinen Sünden infolge der genannten guten Taten vergeben wird, solange die großen Sünden wie, das absichtliche Versäumen/Auslassen des rituellen

Gebets, des Fastens und des *Zakahs* oder Taten wie Alkoholkonsum, Glücksspiel, Ehebruch/Unzucht, Diebstahl, Totschlag/Mord usw. vermieden werden.

Es erscheint auch nicht sehr plausibel zu glauben, dass jemand völlig sündenfrei wird, indem er eine Pilgerreise vollzieht, ohne dass er seine versäumten rituellen Gebete nachgebetet, das versäumte Fasten nachgefastet, die *Zakah*-Schulden entrichtet oder die Rechte anderer wiedergutmacht oder beglichen hat oder zumindest sich um Vergebung bemüht hat. Darüber hinaus können große Sünden nur durch Reuebekundung (*Tawba*) und mit der Bitte um Vergebung (*Istighfar*) vergeben werden.

576. Was sind „Hadsch al-Akbar“ und „Hadsch al-Asghar“?

Der Ausdruck „Hadsch al-Akbar“ wird im heiligen Koran folgendermaßen erwähnt: „**Und (dies ist) eine Ankündigung von Allah und Seinem Gesandten an die Menschen am Tag der großen Pilgerfahrt (Hadsch al-Akbar) [...]**“ (at-Tawba, 9/3).

Es gibt verschiedene Ansichten über die Bedeutung des Begriffs „Hadsch al-Akbar“ in diesem Vers (Kur'an Yolu, II, 724). Nach allgemein anerkannter Auffassung wird *Umrah*, der Besuch der Kaaba außerhalb der *Hadsch*-Saison, als „Hadsch al-Asghar“ (kleiner *Hadsch*); der Besuch der Kaaba während der *Hadsch*-Saison als „Hadsch al-Akbar“ (großer *Hadsch*) bezeichnet. Auch der erste Opferfest-Tag wird als „Hadsch al-Akbar“ bezeichnet (Zeylaî, Tebyîn, II, 33). Ali (r.a.) sagte: „**Ich habe den Propheten (s.a.w.) gefragt, welcher Tag der Hadsch al-Akbar ist? Er antwortete: Es ist der erste Tag des Festes**“ (Tirmizî, Tefsîru'l-Kur'an, 10).

Unter dem Volk und in einigen Quellen herrscht die Auffassung, dass *Hadsch al-Akbar* dann stattfindet, wenn der *Arafa*-Tag oder der erste Tag des Opferfestes, an dem der *Hadsch* verrichtet wird, auf einen Freitag fällt. Allerdings hat diese Auffassung keine feste Grundlage.

577. Was ist der Abschieds-Hadsch und die Abschieds-Hutba?

Der Abschieds-*Hadsch* ist der erste und letzte *Hadsch* (Wallfahrt/Pilgern), den unser Prophet (s.a.w.), im 10. Jahr seiner Auswanderung (*Hidschrah*) nach Medina (632), verrichtet hat. Unser Prophet (s.a.w.) verabschiedete sich mit einer Rede, die er in diesem *Hadsch* vor seinen mehr als einhunderttausend Gefährten hielt, und brachte ihnen bei, wie die *Hadsch-Ibadah* (das *Hadsch*-Gebot/Glaubenspraxis) verrichtet

werden soll, die eine der grundlegenden *Ibadah* (Glaubenspraxis) des Islams darstellt.

Die historische Rede des Propheten (s.a.w.) an seine Gefährten während des *Hadsch* wird als die „Abschiedspredigt“ (Abschieds-*Hutba*) bezeichnet. Diese für die Grundrechte und Grundfreiheiten sehr wichtige Predigt wird in den *Hadith*-Büchern (Überlieferungsquellen über die Aussagen des Propheten (s.a.w.)) unter diversen Rubriken zitiert (Buhârî, Hac, 132; Müslim, Hac, 147; Tirmizî, Büyü’ü, 39, Vesâyâ, 5; İbn Mâce, Vesâyâ, 6; Ahmed b. Hanbel, el-Müsne'd, XVIII, 285).

Quellen der islamischen Historie übermitteln diese Überlieferungen aus den *Hadith*-Quellen als einen ganzen Text (İbn Hişâm, es-Sîre, II, 601, 604). Der Prophet (s.a.w.) hat mit seiner Abschiedspredigt, die er als Zusammenfassung des Islams dargeboten hat, alle schlechten Bräuche und Traditionen aus der vorislamischen Zeit (die Zeit der Unwissenheit/*Dschahiliyyah*) zerstört.

Er hat Bestimmungen/Regelungen in Bezug auf die Grundrechte und Grundfreiheiten der Menschen bekannt gegeben und deutete mit dem Ausdruck, dass „alle Menschen Kinder Adams“ sind, daraufhin, dass diese Rechte universelle Menschenrechte sind.

Er hat die Geschichte mit einem beispielhaften Verständnis von Gleichheit geprägt, die der gesamten Menschheit ein Wegweiser ist, indem er die Überlegenheit von Rassen, Hautfarben und Klassen ablehnte.

Er teilte mit, dass Ehebruch, Unzucht und alles, was dem Familienleben schaden könnte, verboten wurde. Er hat erklärt, dass Frauen und Männer im Familienleben gegenseitige Rechte und Pflichten haben, und dass Frauen mit Freundlichkeit und Zuneigung behandelt werden sollen. Er hat verkündet, dass Zinsen, die das wirtschaftliche und soziale Leben lahmlegen, *Haram* (absolut verboten) sind und alle Arten von Blutfehden abgeschafft wurden.

Er hat neben den Bestimmungen bezüglich Vermächtnisse, Schulden und Bürgschaften und der Kalenderordnung, auch zum Ausdruck gebracht, was für ein Übel es ist, die eigene Abstammung vom leiblichen Vater anzuzweifeln und sie einem anderen zuzuschreiben.

Er erklärte, dass alle Arten des Lebens, Eigentums und der Würde vor jeglichem Eingriff und jeglicher Verletzung geschützt sind; jede Art der Ungerechtigkeit verboten, und dass die Bestrafung der Täter individuell ist (Strafen nur für die Täter persönlich sind).

Kurz gesagt: Er predigte auf eine emotionale, effektive und prägnante Weise über die bedeutenden religiösen Regeln, über die Grundrechte und -pflichten den dort anwesenden Menschen und verkündete, dass sie nicht abwegig sein (nicht irreführen) würden, solange sie dem heiligen Koran und seiner *Sunnah* (Religionspraxis/Lebensweise) folgen, die er ihnen als „*Amanah*“ (Anvertrautes) hinterlässt. Schließlich wollte er, dass die dort Anwesenden das, was sie sich dort angehört haben, an andere übermitteln (İbn Hişâm, es-Sîre, II, 602-604).

578. Kann an den Tagen des Opferfestes *Umrah* (kleiner *Hadsch*) durchgeführt werden?

Obwohl der *Hadsch* (Pilgern) nur in den *Hadsch*-Monaten durchgeführt werden kann, ist für die *Umrah* (kleiner *Hadsch*) keine bestimmte Zeit festgelegt. *Umrah* kann zu jeder Zeit durchgeführt werden, außer am *Arafa*-Tag und den Opferfest-Tagen (5 Tage, an denen *Takbir at-Taschriq* aufgesagt wird). Vom Morgen des *Arafa*-Tages bis zum Sonnenuntergang des vierten Festtages ist das Durchführen der *Umrah Makruh* (missbilligt). Denn diese sind Tage, an denen die *Hadsch-Ibadah* (Pilger-Gottesdienst) verrichtet wird (Kâsânî, B dai', II, 227).

Laut den Rechtschulen Schafi, Maliki und Hanbali können diejenigen, die keinen *Hadsch* planen, an allen Tagen des Jahres, einschließlich der Tage der *Taschriq*, *Umrah* verrichten (Nevevî, el-Mecmû', VII, 147-148; Karâfî, ez-Zehîr, III, 203).

Gemäß der Maliki-Rechtsschule können diejenigen, die den *Hadsch* beabsichtigen, bis zum Sonnenuntergang des 4. Festtages keine *Umrah* verrichten; gemäß der Schafi-Rechtsschule hingegen können Pilger keine *Umrah* verrichten, bis die gesamte Prozedur der *Hadsch-Ibadah* - ausgenommen ist der Abschieds-*Tawaf* - vervollständigt ist (Zühayli, el-Fikhu'l-İslamî, III, 67-68).

579. Kann jemand, der sich zwecks *Umrah* die Weihekleidung (*Ihram*) angelegt hat und nach Mekka gekommen ist, wegen gesundheitlicher Probleme die *Umrah* verschieben?

Jemand, der den *Ihram* angelegt hat (im Weihezustand ist), um eine *Umrah* (kleiner *Hadsch*) zu verrichten, sich aber nicht gesund genug fühlt, um eine *Umrah* zu vollziehen, der wartet im Weihezustand, bis er wieder gesund ist. Wenn er gesund ist, führt er den *Tawaf* (die Umrundung der Kaaba) und den *Sa'y* (das Hin- und Herlaufen zwischen den

Hügeln *Safa* und *Marwa*) durch, rasiert sich den Kopf und verlässt den Weihezustand (legt *Ihram* ab). Es gibt keine Strafe für die Aufschiebung seines *Tawaf* und des *Sa'y*. Allerdings muss er sich während dieser Wartezeit an die Verbote des Weihezustands halten.

580. Ist es bedenklich, Erde oder Steine aus Mekka oder Medina mitzubringen, im Glauben an die Heiligkeit dieser Städte?

Mekka, insbesondere *Masdschid al-Haram*, *Maschar al-Haram* und *Arafat* sind Orte, die im Herzen der Muslime eine gewisse Heiligkeit innehaben, weil dort die Verpflichtungen und Bedingungen bezüglich des *Hadsch* (Pilgerns) durchgeführt werden. Diese Heiligkeit betrifft nicht die Steine, den Boden, die Pflanzen oder die Tiere dieser Regionen; es betrifft die Örtlichkeiten selbst. Demnach gibt es keine religiöse Grundlage dafür, Erde oder Steine aus dem Gebiet des *Hedschas*¹⁹ als Glücksbringer mitzubringen (Serahsi, el-Mebsüt, XXX, 161). Die Mehrheit der Gelehrten hielt dies nicht für angebracht und einige sagten sogar, es sei *haram* (absolut verboten) oder *makruh* (missbilligt) (Nevevi, el-Mecmû', VII, 454-455).

581. Wie ist die religiöse Beurteilung darüber, das rituelle Gebet an vierzig Gebetszeiten in *Masdschid an-Nabawi* zu verrichten?

Während des Aufenthalts in *Medina-i Munawara* für *Hadsch*- und *Umrah*-Besuche wird darauf geachtet, die fünfmaligen, täglichen rituellen Gebete in dem *Masdschid an-Nabawi* (die Moschee des Propheten (s.a.w.)) zu verrichten. Der Prophet (s.a.w.) verkündete, dass ein rituelles Gebet in *Masdschid an-Nabawi* vorzüglicher (*Fadhila*) ist, als tausend rituelle Gebete in anderen Moscheen, außer im *Masdschid al-Haram* (Kaaba) (Buhâri, Fazlû's-salât, 1).

Unter der Bevölkerung ist die Meinung weit verbreitet, dass es notwendig sei, acht Tage in Medina zu bleiben, um dort das rituelle Gebet an vierzig Gebetszeiten zu verrichten. Obwohl die Grundlage für diese Überzeugung, bezüglich ihrer Authentizität umstrittenen ist, handelt es sich um die folgende Überlieferung von unserem Propheten (s.a.w.):

„Wer in meiner Moschee an vierzig Gebetszeiten das rituelle Gebet verrichtet, ohne eine Gebetszeit zu versäumen, für den wird der

¹⁹ *Hedschas*: Die geografische Region auf der arabischen Halbinsel, die sich entlang der Ostküste des Roten Meeres erstreckt und die Orte des *Haremeyn* (der heiligen Stätte) und des *Miqat* (die Grenze zur heiligen Stätte) umfasst.

Freispruch aus der Hölle und die Erlösung von Qualen verheißen. Diese Person wird auch von Heuchelei/Nifaq befreit“ (Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, XX, 40; Taberâni, el-Mu'cemü'l-evsat, II, 22).

Hadith-Gelehrte stellten fest, dass diese Überlieferung sowohl bezüglich ihrer Authentizität als auch ihres Textes umstritten ist (siehe: Elbâni, ed-Da'ife, I, 540; Rufâi, el-Ehâdis, s. 435-436). Auch in den Werken des islamischen Rechts (*Fiqh*) befinden sich keine Beurteilungen, die hervorheben, dass die Pilger das rituelle Gebet an vierzig Gebetszeiten in *Masdschid an-Nabawi* verrichten sollen.

In diesem Zusammenhang ist bekannt, dass der folgende *Hadith* (Überlieferung), zum Thema des Verrichtens des rituellen Gebets an vierzig Gebetszeiten, als Inhalt authentischer ist: „**Wer vierzig Tage lang das rituelle Gebet mit der Gemeinde verrichtet, - mit der Voraussetzung, den ersten Takbir zu erreichen, der wird von zwei Dingen freigesprochen: vom Feuer der Hölle und von Nifaq/Heuchelei“** (Tirmizi, Salât, 66).

Demnach wäre es angebracht, dass jene, die genug Zeit haben, um in Medina zu bleiben - ohne eine bestimmte Anzahl an rituellen Gebeten anzuvisieren -, das rituelle Gebet mit der Gemeinde in der Moschee des Propheten (s.a.w.), neben seiner Grabstätte (*Rawda*), weiterhin verrichten. Sollte es jedoch aufgrund Organisationsproblemen erforderlich sein, kürzer als vorgesehen dort zu bleiben, so sollte dies mit Verständnis aufgenommen, und das nicht Verrichten-Können des rituellen Gebets an vierzig Gebetszeiten dort, nicht als ein Mangel bewertet werden. Denn das Verrichten des rituellen Gebets an vierzig Gebetszeiten in *Masdschid an-Nabawi* ist weder ein *Fardh* (Pflicht), noch *Wadschib* (eine Verbindlichkeit), noch eine *Sunnah* (nicht obligatorischer Bestandteil) des *Hadsch*. Demnach sollte die Vollendung des *Hadsch* nicht auf dieses rituelle Gebet angelehnt werden.

IHRAM (die Weihekleidung/der Weihezustand) und **MIQAT** (die Grenze zur heiligen Stätte)

582. **Muss für jede Umrah die Miqat-Grenze aufgesucht werden?**

Nachdem ein Pilger eine *Umrah* (kleiner *Hadsch*) abgeschlossen hat, muss er die *Miqat*-Grenzen (die Grenze der *Harem*-Region) verlassen

und dort erneut die *Ihram*-Kleidung anlegen, um eine erneute *Umrah* verrichten zu können. Der bekannteste Ort diesbezüglich ist der Ort „*Tamim*“ auf dem sich der „*Masdschid Aischas*“ befindet (Kâsânî, *Bedâi'*, II, 167).

583. Befindet sich die Stadt *Dschidda* innerhalb der *Miqat*-Grenze? Können die „*Afaqi*“ die *Ihram*-Kleidung in *Dschidda* anlegen?

Diejenigen, die in Städten und Ländern außerhalb des *Miqats* (Grenze zur heiligen Stätte) leben, werden als „*Afaqi*“ bezeichnet.

Für diejenigen, die zu Pilger- oder *Umrah*-Zwecken in den *Hedschas* (Bereich der heiligen Stätte) eintreten wollen, wurden die Orte, an denen sie in *Ihram* (Weihezustand) eintreten sollen, je nach ihrer Region und Herkunftsland, vom Propheten (s.a.w.) persönlich bestimmt. Diese „*Miqat*“ (die Grenzen der heiligen Stätte) genannten Orte, sind fünf an der Zahl.

Es wird berichtet, dass *Ibn Abbas* (r.a.) Folgendes sagte: „*Der Prophet (s.a.w.) bestimmte (den Ort) „Dhu-l-Hulaifa“ für die Bewohner Medinas, „Al-Dschuhfa“ für die Bewohner Damaskus, „Qarnu'l-Manazil“ für die Bewohner des „Naschd“ (Oman) und „Jalamlam“ für die Bewohner des Jemen als Miqat. Diese (Orte) gelten auch für andere Pilger, die aus anderen Städten oder Ländern aus der Richtung der angegebenen Regionen kommen, als Miqat*“ (Buhârî, H c, 7-13, Cezâu's-Sayd, 18; Müslim, Hac, 11-18; Ebû Dâvûd, Menâsik, 9; Nesâi, Menâsik, 17-23).

In einem anderen *Hadith* (Überlieferung) wurde der Aufzählung „für *Iraker der Ort Dhatu-'Irq*“ hinzugefügt (Ebû Dâvûd, Menâsik, 8).

Wenn der Weg des Pilger- oder des *Umrah*-Reisenden nicht an diesen Punkten vorbeiführt, so tritt er in einem Gebiet, der auf derselben Ebene dieser Orte liegt, in den Weihezustand (*Ihram*) ein.

Dschidda gilt laut Mehrheit der Gelehrten als „*Hil*“ (innerhalb des *Miqats*) (Ibn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, III, 482, 625). Demnach können *Afaqi* nicht in *Dschidda* ihren *Ihram* anlegen. Egal ob sie über den Seeweg oder Luftweg kommen, diejenigen, die aus dem Norden und Westen kommen, sollten nicht ihren *Ihram* anlegen, bevor sie die *Al-Dschuhfa* Ebene überquert haben.

584. Wie ist die religiöse Beurteilung über das rituelle *Ihram*-Gebet?

Es ist *Sunnah* (nicht obligatorischer Bestandteil) für einen Pilger, der *Ihram* (die Weihekleidung) anlegt, zwei *Rak'ah* (Gebetseinheiten)

rituelles *Ihram*-Gebet zu verrichten. Wenn aber gerade „*Waqt al-Tahrim*“ (*Karahah*- (verbotene) Zeit) ist, so sollte das rituelle *Ihram*-Gebet nicht verrichtet werden. Falls vergessen wurde, es am *Miqat* (der Grenze zur heiligen Stätte) zu verrichten, kann es auch nach der Ankunft in Mekka verrichtet werden; dieser Fehler erfordert jedoch keine Sühneleistung. Das rituelle Gebet der entsprechenden Tageszeit zu verrichten, ersetzt auch das zwei *Rak'ah* rituelles *Ihram*-Gebet. Es ist vorzüglicher (*Fadhila*), in dem ersten *Rak'ah* dieses Gebets nach „*al-Fatiha*“ die *Sura* „*al-Kafirun*“ und im zweiten *Rak'a* die *Sura* „*al-Ichlas*“ zu rezitieren (el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 246).

585. Wie ist die religiöse Bestimmung darüber, Mekka ohne *Ihram* zu betreten?

Laut der Hanafi-Rechtsschule muss eine Person, die in die *Harem*-Region (Bereich der heiligen Stätte) eintreten möchte, unabhängig von ihrer Absicht; und laut der Schafi-Rechtsschule mit der Absicht *Hadsch* (Pilgern) oder *Umrah* (kleiner *Hadsch*) zu verrichten, den *Miqat* (die Grenzen der heiligen Stätte) in *Ihram* (im Weihezustand) passieren. Wenn jemand, der für *Hadsch* oder *Umrah*, egal mit welcher Absicht, die *Miqat*-Grenze überschreitet, ohne in *Ihram* einzutreten, aber an die für *Afaqi* (Bewohner außerhalb des *Miqats*) bestimmte *Miqat*-Grenze zurückkehrt, ohne zuvor mit irgendeiner der *Hadsch*-Handlungen angefangen zu haben, um dort die *Ihram*-Kleidung anzulegen und die heilige Stätte erneut zu betreten, bedarf es keiner Sühnehandlung/Wiedergutmachung.

Sollte er nicht zurückkehren, tritt er gemäß der Hanafi-Rechtsschule an der Stelle, wo er sich befindet, in den *Ihram* ein und opfert zur Wiedergutmachung ein Schaf oder eine Ziege (Kâsânî, *Bedâi'*, II, 164-165; Nevevî, *el-Mecmû'*, VII, 10-14). So eine Opferung (innerhalb der *Harem*-Grenze) wird als „*Hadyi*“ bezeichnet. Diese Art der Opferung darf sowohl an den Tagen des Opferfestes als auch an anderen Tagen geschächtet werden, vorausgesetzt dies geschieht innerhalb der *Harem*-Grenzen (*Mergînânî*, *el-Hidâye*, II, 492-493; Nevevî, *el-Mecmû'*, VII, 499).

586. Was muss ein Pilger tun, der – obwohl er bereist *Ihram*-Kleidung angelegt hatte - unentschuldigt einen Tag oder eine Nacht lang normale Kleidung trug, ohne vorher *Tawaf* und *Sa'y* verrichtet zu haben?

In diesem Fall muss der Pilger zuerst die normale Kleidung ausziehen und sich in *Ihram*-Tücher hüllen (in den Weihezustand zurückkehren), sein *Tawaf* (die Umrundung der Kaaba) sowie den *Sa'y* (das Hin- und Herlaufen zwischen den Hügeln *Safa* und *Marwa*) durchführen. Weil er aber im Weihezustand über den Tag oder über eine Nacht normale Kleidung getragen hat, muss er zur Strafe/Wiedergutmachung ein „*Dam*“ (ein Schaf oder eine Ziege) opfern (Ibn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, III, 488, 577).

Nach der Schafi-Rechtsschule hingegen muss kein Tag oder keine Nacht vergangen sein, damit eine Bestrafung fällig wird. In so einem Fall kann der Pilger sich zwischen den Wiedergutmachungen ein „*Dam*“ zu opfern, drei Tage lang zu fasten oder Almosen (*Sadaqa*) in Höhe von sechs *Fitr* (Almosenabgabe) zu entrichten, entscheiden (Nevevî, el-Mecmû', VII, 383; Remlî, Nihâyetü'l-muhtâc, III, 358; Dimyâtî, Hâşiyetü l'âneti't-tâlibîn, II, 540-541; İbn Kudâme, el-Muğnî, V, 381-382).

587. Was muss ein Pilger tun, der im Weihezustand (*Ihram*) genähte Kleidung oder Unterwäsche getragen hat?

Falls jemand im Weihezustand einen Tag oder eine Nacht lang genähte Kleidung oder Unterwäsche getragen haben sollte, der muss ein „*Dam*“ (ein Schaf oder eine Ziege) opfern. Falls die Zeit der normalen Bekleidung weniger als einen Tag oder eine Nacht andauerte, so leistet er *Sadaqa al-Fitr* (Almosenabgabe) (Ibn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, III, 488, 577).

Gemäß den Rechtsschulen Schafi, Hanbali und Maliki kann sich die Person, unabhängig davon, wie lange die normale Bekleidung getragen wurde, zwischen den Wiedergutmachungen ein „*Dam*“ zu opfern oder drei Tage lang zu fasten oder an sechs Bedürftige Almosen (*Sadaqa*) zu entrichten, entscheiden. Für das Fällig-Werden der Strafe ist es nicht erforderlich, dass die Kleidung mit Nähten einen Tag oder eine Nacht lang getragen wurde (Nevevî, el-Mecmû', VII, 383; İbn Kudâme, el-Muğnî, V, 381-382).

588. Was muss ein Pilger tun, der aufgrund einer Erkrankung für einen Tag normale Kleidung angezogen hat, ohne zuvor sein *Tawaf* und *Sa'y* durchgeführt zu haben?

Sobald eine kranke Person genesen ist, legt sie die normale Kleidung ab, hüllt sich wieder in die *Ihram*-Tücher und führt ihren *Tawaf* (die Umrundung der Kaaba) und den *Sa'y* (das Hin- und Herlaufen zwischen den Hügeln *Safa* und *Marwa*) durch. Ein Pilger in so einer Situation kann sich zwischen den Wiedergutmachungen ein „*Dam*“ zu opfern oder drei Tage lang zu fasten oder an sechs Bedürftige Almosen (*Sadaqa*) zu entrichten, entscheiden (Mevsilî, el-Ihtiyâr, I, 506; Şirbînî, Muğnî'l-muhtâc, I, 754; İbn Kudâme, el-Muğnî, V, 151-152,385).

589. Was muss ein Pilger tun, der - obwohl er bereits in der Phase ist, sein *Ihram* abzulegen - normale Kleidung trägt, ohne sich vorher den Kopf rasiert zu haben?

Um den *Ihram* (Weihezustand) zu verlassen, müssen die Haare abrasiert werden. Ein Pilger, der normale Kleidung trägt, ohne sich vorher den Kopf rasiert zu haben, obwohl er bereits in der Phase war, sein *Ihram* abzulegen, der hätte ein *Ihram*-Verbot begangen.

Wenn das Tragen der normalen Kleidung einen Tag oder eine Nacht lang andauert hat, muss er ein „*Dam*“ (ein Schaf oder eine Ziege) opfern; wenn das Tragen der normalen Kleidung weniger als einen Tag oder eine Nacht lang andauerte, so muss er Almosen (*Sadaqa*) in der Höhe eines *Fitra* (Almosenabgabe) entrichten (İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, III, 488, 577).

Gemäß der Schafi-Rechtsschule kann er von seinem Wahlrecht Gebrauch machen, als Strafoptionen ein „*Dam*“ zu opfern oder drei Tage lang zu fasten oder *Sadaqa* in Höhe von sechs *Fitra* zu entrichten (Nevevî, el-Mecmû', VII, 367-368, 383; İbn Kudâme, el-Muğnî, V, 381-382).

590. Was muss ein Pilger tun, der - nachdem er *Ihram* angelegt hat - sich den Kopf rasiert, ohne vorher einen der *Hadsch*-Handlungen durchgeführt zu haben?

Wenn jemand für den *Hadsch* (Pilgern) in den *Ihram* (Weihezustand) eingetreten ist und sich den Kopf rasiert, ohne einen der *Hadsch*-Handlungen durchgeführt zu haben, verlässt er mit der Kopfrasur nicht den *Ihram*-Zustand, sondern begeht ein *Ihram*-Verbot. Wenn so eine Person das gesamte Haar oder mindestens ein Viertel der Haare abrasiert hat,

so wird das Opfern eines „*Dam*“ (ein Schaf oder eine Ziege), wenn er weniger Haare abrasiert hat, das Entrichten der *Sadaqa al-Fitr* (Almosenabgabe) erforderlich (Ibn ʿAbidīn, Reddūʿ-l-muhtâr, III, 579, 580).

Gemäß der Schafi-Rechtsschule kann er von seinem Wahlrecht Gebrauch machen, als Strafoptionen ein „*Dam*“ zu opfern oder drei Tage lang zu fasten oder *Sadaqa* in Höhe von sechs *Fitr* zu entrichten (Nevevî, el-Mecmûʿ, VII, 367-368, 383; Ibn Kudâme, el-Muğnî, V, 381-382).

591. Was ist für einen Pilger erforderlich, der sich im Weihezustand (*Ihram*) im Gesicht rasiert oder die Achselhaare oder die Leistenhaare entfernt?

Nach der Hanafi-Rechtsschule muss ein Pilger im Weihezustand (*Ihram*), der mindestens ein Viertel der Haare oder des Bartes rasiert, mindestens unter einem der Achselhöhlen die Haare entfernt oder sämtliche Haare in der Leistengegend entfernt, als Strafe/Wiedergutmachung ein „*Dam*“ (ein Schaf oder eine Ziege) opfern (Mevsilî, el-Ihtiyâr, I, 502).

Gemäß der Schafi-Rechtsschule kann er von seinem Wahlrecht Gebrauch machen, als Strafoptionen ein „*Dam*“ zu opfern oder drei Tage lang zu fasten oder an sechs Bedürftige *Sadaqa* (Almosen) zu entrichten (Nevevî, el-Mecmûʿ, VII, 367-368, 383; Ibn Kudâme, el-Muğnî, V, 381-382).

592. Was muss ein Pilger tun, der im Weihezustand (*Ihram*) eine Bartrasur vornimmt?

Nach der Hanafi-Rechtsschule muss ein Pilger im Weihezustand, der mindestens ein Viertel des Bartes abrasiert, als Strafe ein „*Dam*“ (ein Schaf oder eine Ziege) opfern (Mevsilî, el-Ihtiyâr, I, 502).

Gemäß der Schafi-Rechtsschule kann er von seinem Wahlrecht Gebrauch machen, als Strafoptionen ein „*Dam*“ zu opfern oder drei Tage lang zu fasten oder an sechs Bedürftige *Sadaqa* (Almosen) zu entrichten (Nevevî, el-Mecmûʿ, VII, 367-368, 383; Ibn Kudâme, el-Muğnî, V, 381-382).

593. Wie ist die religiöse Beurteilung über das Nägelschneiden oder das Abreißen eines Nagels, der kurz davor war zu brechen, während des Weihezustands (*Ihram*)?

Es ist verboten, dass sich jemand, der im Weihezustand (*Ihram*) ist, die Fingernägel schneidet. Falls er sich die Nägel schneidet, ist eine Strafe erforderlich. Die Strafe richtet sich folgendermaßen nach der geschnittenen Menge: Wenn mit einem Mal (zur gleichen Zeit und am

gleichen Ort) alle Nägel oder alle Nägel einer Hand oder Zehennägel eines Fußes geschnitten wurden, so ist das Opfern eines „*Dam*“ (ein Schaf oder eine Ziege) erforderlich. Wenn nicht alle Nägel einer Hand oder die Zehennägel eines Fußes geschnitten wurden, sondern nur einige Nägel, so wird für jeden geschnittenen Nagel *Sadaqa* (Almosen) entrichtet. Wenn alle Nägel der Hände und Füße an unterschiedlichen Orten und zu unterschiedlichen Zeiten geschnitten wurden, so ist für jeden eine separate Strafe erforderlich. Wenn der Gesamtbetrag der zu leistenden *Sadaqa* den Wert eines Schafes oder einer Ziege übersteigt, kann anstelle einer *Sadaqa* für jeden Nagel, auf Wunsch für alle Nägel ein Tier geopfert werden. Wenn abreißende oder abgebrochene Nägel abgerissen oder geschnitten und weggeworfen werden, erfordert dies keiner Strafe (Serahsî, el-Mebsût, IV, 77; Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 502).

594. Bedarf es einer Strafe, wenn sich ein Pilger während des *Hadsch* den Kopf rasiert, bevor er sein Opfertier geschächtet hat?

Die religiöse Beurteilung über die Einhaltung der Reihenfolge der *Hadsch*-Handlungen, die *Aqaba*-Besteinigung, ein Tier zu opfern und die Kopfrasur, ist unter den Imamen umstritten. Laut Imam Abu Hanifa (r.a.) ist dies ein *Wadschib* (verbindlich); das heißt, das Nicht-Einhalten der Reihenfolge erfordert das Opfern eines „*Dam*“ (ein Schaf oder eine Ziege). Laut Imam Abu Yusuf (r.a.), Imam Muhammed (r.a.) und den Imamen der anderen Rechtsschulen ist das Einhalten der Reihenfolge nur *Sunnah* (unverbindlich). Es erfordert keine Strafe, falls diese Reihenfolge nicht eingehalten wurde (Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 480, 505). Angesichts der heutigen Herausforderungen, während des *Hadsch* kann gesagt werden, dass es angebracht wäre, nach dieser Sichtweise zu praktizieren.

595. Was muss ein Pilger tun, der nach *Tawaf* der *Umrah*, aber ohne den *Sa'y* zu vervollständigen, sich den Kopf rasiert und den Weihezustand verlässt?

Wenn jemand *Umrah* (kleiner *Hadsch*) beabsichtigt und in den Weihezustand (*Ihram*) eintritt und nach der *Umrah-Tawaf* (Umrundung der Kaaba) ohne Durchführung von *Sa'y* (das Hin- und Herlaufen zwischen den Hügeln *Safa* und *Marwa*) sich den Kopf rasiert, verlässt er nach der Hanafi-Rechtsschule den *Ihram*-Zustand. In diesem Fall führt er den *Sa'y* der *Umrah* dennoch durch. Da es jedoch *Wadschib* (verbindlich) ist, den *Sa'y* der *Umrah* im *Ihram* zu vollziehen, ist es als Sühne

erforderlich, dass er ein „*Dam*“ (ein Schaf oder eine Ziege) opfert (Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 504).

Da laut den Rechtsschulen Schafi, Maliki und Hanbali der *Sa'y* einer der Bedingungen der *Umrah* ist, verlässt jemand mit der Kopfrasur, ohne zuvor *Sa'y* durchgeführt zu haben, nicht den *Ihram*-Zustand. Somit hätte er ein *Ihram*-Verbot begangen. In diesem Fall muss er, wenn er sich bereits normal gekleidet hat, wieder die *Ihram*-Kleidung anlegen, den *Sa'y* für die *Umrah* durchführen und danach die Kopfrasur vornehmen und den *Ihram*-Zustand verlassen. Außerdem sind zwei Strafen erforderlich; erstens, weil er sich vorzeitig (vor dem *Sa'y*) den Kopf rasiert hat und zweitens, weil er die *Ihram*-Kleidung abgelegt hat.

Als Strafalternative kann er von seinem Wahlrecht Gebrauch machen, entweder zwei „*Dam*“ zu opfern, sechs Tage zu fasten oder *Sadaqa* (Almosen) in Höhe von zwölf *Fitr* (Almosenabgabe) zu entrichten (İbn Rüşd, Bidâye, I, 366).

596. Was muss ein Pilger tun, der *Sa'y* durchgeführt, sich den Kopf rasiert und den *Ihram*-Zustand verlassen hat, ohne zuvor *Tawaf* verrichtet zu haben?

Wenn jemand den *Sa'y* (das Hin- und Herlaufen zwischen den Hügeln *Safa* und *Marwa*) verrichtet und sich den Kopf rasiert, ohne zuvor den *Tawaf* (die Umrundung der Kaaba) verrichtet zu haben, so ist sein *Sa'y* nicht gültig. Denn, damit der *Sa'y* als gültig gelten kann, muss er nach einem ordnungsgemäß vollendeten *Tawaf* verrichtet werden (Kâsânî, Bedâi', II, 134). Daher würde jemand in dieser Situation nicht den Weihezustand (*Ihram*) verlassen, sondern ein *Ihram*-Verbot begehen. Eine solche Person verrichtet erst den *Tawaf*, wiederholt anschließend den *Sa'y* und legt erst danach den *Ihram* ab. Darüber hinaus ist es als Sühne erforderlich, dass er ein „*Dam*“ (ein Schaf oder eine Ziege) opfert, da er ein *Ihram*-Verbot begangen hat, indem er vor der Zeit des Verlassens des *Ihram*-Zustands sich den Kopf rasiert hat (Mevsilî, el-İh-tiyâr, I, 502).

Gemäß der Schafi-Rechtsschule kann er von seinem Wahlrecht Gebrauch machen, als Strafoptionen ein „*Dam*“ zu opfern oder drei Tage lang zu fasten oder *Sadaqa* (Almosen) in Höhe von sechs *Fitr* (Almosenabgabe) zu entrichten (Nevevî, el-Mecmû', VII, 367-368.).

597. Was muss jemand tun, der sich den Kopf rasiert und den Weihezustand (*Ihram*) verlässt, ohne vorher *Tawaf* und *Sa'y* durchgeführt zu haben?

Wer sich den Kopf rasiert, ohne die vorherige Durchführung des *Tawaf* (die Umrundung der Kaaba) und *Sa'y* (das Hin- und Herlaufen zwischen den Hügeln *Safa* und *Marwa*), verlässt nicht den *Ihram* (Weihezustand), sondern begeht ein *Ihram*-Verbot. Solch eine Person erfüllt, je nach begangenen Verbot (wie Nägel zu schneiden, normale Kleidung zu tragen, sich zu rasieren, sich zu parfümieren, Geschlechtsverkehr zu haben usw.) die erforderliche Strafe (Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 502). Und sollte der Pilger sich die gewöhnliche Kleidung angezogen haben, so zieht er diese Kleidung wieder aus und legt sich das *Ihram*-Gewand an, um dann den *Tawaf* sowie den *Sa'y* durchzuführen.

598. Was muss jemand tun, der *Tawaf* und *Sa'y* der *Umrah* verrichtet hat, aber vergessen hat, sich den Kopf zu rasieren?

Jemand, der nach dem Eintritt in den Weihezustand (*Ihram*) für *Umrah* (kleiner *Hadsch*), *Tawaf* (die Umrundung der Kaaba) und *Sa'y* (das Hin- und Herlaufen zwischen den Hügeln *Safa* und *Marwa*) verrichtet, aber vergessen hat, sich den Kopf zu rasieren, der sollte sich sofort rasieren, sobald er sich daran erinnert. Falls er in der Zwischenzeit gegen einen der *Ihram*-Verbote verstoßen hat, so muss er je nach begangenen Verbot die erforderliche Strafe erfüllen.

599. Ist eine Strafe erforderlich, wenn jemand den *Tawaf* und *Sa'y* durchgeführt hat, aber sich den Kopf verspätet rasiert?

Der Weihezustand (*Ihram*) eines Pilgers, der den *Tawaf* (die Umrundung der Kaaba) und *Sa'y* (das Hin- und Herlaufen zwischen den Hügeln *Safa* und *Marwa*) durchführt, aber die Kopfrasur verzögert hat, besteht weiterhin. Infolgedessen bestehen auch die *Ihram*-Verbote bis zu dem Zeitpunkt, an dem er sich den Kopf rasiert hat. Verstößt er innerhalb dieser Zeit nicht gegen ein *Ihram*-Verbot, ist auch keine Strafe erforderlich. Im Falle eines Verstoßes erfüllt er jedoch die erforderliche Strafe, entsprechend der Art und Grad des Verstoßes.

600. Kann jemand im Weihezustand (*Ihram*) jemanden anderen rasieren, der kurz davor ist sein *Ihram* abzulegen?

Jemand, der im *Hadsch* (Pilgern) oder *Umrah* (kleiner *Hadsch*) die Endphase erreicht hat, um *Ihram* (Weihekleidung) abzulegen, kann nach seiner eigenen Kopfrasur, noch bevor er seinen *Ihram* abgelegt hat, auch einem anderen Pilger den Kopf rasieren, der ebenfalls noch im Weihezustand ist oder den *Ihram* schon abgelegt hat. Dies erfordert keine Strafe.

Es ist jedoch nicht zulässig, dass jemand, der noch im *Ihram* ist, weil er seine Verpflichtungen noch nicht vollendet hat, und infolgedessen noch nicht die Endphase erreicht hat, um sein *Ihram* abzulegen, eine andere Person rasiert, egal ob diese im *Ihram* ist oder nicht. Wenn er die Kopfrasur macht – egal ob auf Befehl der rasierten Person oder nicht – so muss er *Sadaqa* (Almosen) in Höhe einer *Fitra* (Almosenabgabe) entrichten; die rasierte Person im *Ihram* hingegen, muss ein „*Dam*“ (ein Schaf oder eine Ziege) opfern (Merğînânî, el-Hidâye, II, 400).

Nach der Schafi-Rechtsschule ist keine Strafe erforderlich, wenn jemand, der noch nicht die Endphase erreicht hat, um den *Ihram* abzulegen, andere Personen rasiert, die nicht in *Ihram* sind. Sollte er aber eine Person rasieren, die in *Ihram* ist, so muss er eine *Fidya* (finanzielle Ersatzleistung) erbringen. Wenn die rasierte Person die Rasur von sich aus verlangt hat, so zahlt sie die *Fidya*. Die *Fidya* ist entweder das Opfern eines „*Dam*“, oder drei Tage fasten, oder *Sadaqa* in Höhe von sechs *Fitra* zu entrichten (Nevevî, el-Mecmû', VII, 344-345; İbn Kudâme, el-Muğnî, V, 386).

601. Ist es möglich, den Weihezustand (*Ihram*) zeitgerecht mit einer Bartrasur zu beenden?

Um den Weihezustand (*Ihram*) zu verlassen, muss eine Kopfrasur gemacht werden. Der *Ihram*-Zustand kann nicht lediglich mit einer Bartrasur, vor einer Kopfrasur, beendet werden. Sollte so der gesamte Bart oder mindestens ein Viertel des Bartes rasiert worden sein, ist das Opfern eines „*Dam*“ (ein Schaf oder eine Ziege) erforderlich (İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, III, 579, 580). Gemäß der Schafi-Rechtsschule kann er von seinem Wahlrecht Gebrauch machen, als Strafoptionen ein „*Dam*“ zu opfern oder drei Tage lang zu fasten oder *Sadaqa* (Almosen) in Höhe von sechs *Fitra* (Almosenabgabe) zu entrichten (Nevevî, el-Mecmû', VII, 367-368, 372; İbn Kudâme, el-Muğnî, V, 381-382).

602. Wie ist die religiöse Beurteilung darüber, dass ein Pilger im Weihezustand (*Ihram*) Haargel oder Ähnliches benutzt?

Wenn jemand im Weihezustand (*Ihram*) auf einem „ganzen Körperteil“ wie Haare oder Bart Creme, Öl, Gel, Conditioner oder Glanzmittel aufträgt oder diese mit Henna, Haarfärbemittel und mit anderen ähnlichen Mitteln färbt, um sich aufzuhübschen oder um schön auszusehen, so muss er ein „*Dam*“ (ein Schaf oder eine Ziege) opfern. Wenn er dies nicht auf einem „ganzen Körperteil“ aufträgt, sondern nur auf einem Teil davon, so muss er *Sadaqa* (Almosen) in Höhe von einer *Fitr* (Almosenabgabe) entrichten (Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 501).

Laut der Schafi-Rechtsschule erfordert zwar die Nutzung von Henna keine Bestrafung, für die anderen Produkte ist jedoch eine Bestrafung erforderlich. So jemand kann von seinem Wahlrecht Gebrauch machen, als Strafoptionen ein „*Dam*“ zu opfern oder drei Tage lang zu fasten oder *Sadaqa* in Höhe von sechs *Fitr* zu entrichten (Nevevî, el-Mecmû', VII, 383). Für Medikamente, Salben oder geruchlose Cremes und Öle zwecks Behandlung, ist keine Wiedergutmachung erforderlich.

603. Kann jemand im Weihezustand (*Ihram*) beim Baden oder Waschen seiner Wäsche Seife oder Waschmittel verwenden?

Es ist nicht gestattet, dass sich jemand im Weihezustand (*Ihram*) parfümiert oder Duftstoffe verwendet, solange er im *Ihram* ist. Wenn so jemand auf einem gesamten Körperteil oder auf verschiedenen Körperteilen auf die etwaige Fläche eines Körperteils, ein duftendes Mittel aufträgt, so ist das Opfern eines „*Dam*“ (ein Schaf oder eine Ziege) erforderlich; wenn er es auf weniger als einen Körperteil aufträgt, so muss er *Sadaqa* (Almosen) in Höhe einer *Fitr* (Almosenabgabe) entrichten. Seifen oder Feuchttücher, bei deren Produktion Duftstoffe verwendet wurden, werden eher zu Reinigungszwecken als zum Parfümieren verwendet. Es wird daher empfohlen, geruchsneutrale Reinigungsmittel zu verwenden und die Verwendung dieser Substanzen während des *Ihrams* zu vermeiden; dennoch erfordert die Nutzung dieser Reinigungsprodukte keine Bestrafung.

604. Welche Schuhe sollte ein Pilger im Weihezustand (*Ihram*) tragen? Kann er Sandalen mit Fersenriemen tragen?

Während des Weihezustands (*Ihram*) sollten die Fersen und die Fußknöchel unbedeckt sein und auch der obere Teil der Füße sollte nicht

vollständig bedeckt sein. Darum trägt der Pilger Sandalen oder Ähnliches, die die Füße oberhalb nicht vollständig bedecken, wobei auch der hintere Teil des Fußes/die Ferse offen ist. Auch kann er Sandalen mit Fersengurt, also mit Riemen an der Ferse tragen. Jemand, der normale Schuhe trägt, obwohl er die Möglichkeit hätte, den Vorschriften passende Schuhe zu tragen, begeht ein *Ihram*-Verbot. Die Bestrafung dafür variiert je nach Tragedauer (İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, III, 499-500).

605. Falls jemand den *Hadsch al-Qiran* beabsichtigt und ein *Ihram*-Verbot begangen hat, ändert sich dann die Strafmenge?

Laut der Hanafi-Rechtsschule erfordert es zwei Strafen, wenn jemanden, der für einen *Hadsch al-Qiran* (für *Umrah* (kleiner *Hadsch*) und *Hadsch* (Pilgern) gleichzeitig) die Absicht (*Niyyah*) bekundet hat und ein *Ihram*-Verbot begeht; eine Strafe wäre für den Weihezustand (*Ihram*) des *Hadsch* und eine für den *Ihram* der *Umrah* (Mergînânî, el-Hidâye, II, 455). Nach der Schafi-Rechtsschule hingegen ist eine Bestrafung ausreichend.

TAWAF (die Umrundung der Kaaba) UND SA'Y (das Hin- und Herlaufen zwischen den Hügeln Safa und Marwa)

606. Was ist *Tawaf* und wie viele Arten von *Tawaf* gibt es?

Als ein Begriff des *Hadsch* (Pilgerns) bedeutet „*Tawaf*“: Beginnend auf der Linie des „*Hadschar al-Aswad*“ (des schwarzen Steins), die Kaaba gegen den Uhrzeigersinn, linksrum sieben Mal zu umrunden (drumherum zu laufen). Jede dieser Umrundungen (eine Tour) wird „*Schawt*“ genannt. Dass die Umrundung um die Kaaba herum sein muss, ergeht aus dem folgenden Vers des heiligen Korans: „**Dann sollen sie [...] das altehrwürdige Haus (Bayt-i Atiq) umschreiten**“ (al-Hadsch, 22/29).

Bezüglich der Bewertung gibt es vier Arten des *Tawaf*:

„*Fardh*“ (Pflicht), „*Wadschib*“ (verbindlich), „*Sunnah*“ (unverbindlich) und „*Nafila*“ (freiwillig).

Gemäß der Durchführung gibt es sieben Arten des *Tawaf*:

„*Qudum*“, „Besuch“, „Abschied“, „*Umrah*“, „*Nadhr*“, „*Nafila*“, „*Tahiyah*“.

Obwohl ihre Bewertung und Namen unterschiedlich sind, ist die Durchführung aller Arten des *Tawaf* hinsichtlich ihrer *Fardh*

(Bedingungen und Bestandteile), *Wadschib* (Verbindlichkeit) und *Sunnah* (Anstandsregeln) alle gleich.

Die *Tawaf*-Arten gemäß der Durchführung:

- a. ***Tawaf al-Qudum***: „*Qudum*“ bedeutet lexikalisch: an einem Ort anzukommen oder an einen Ort zu gelangen. Als ein Begriff des *Hadsch* beschreibt er den ersten *Tawaf*, den die Pilger nach ihrer Ankunft in Mekka verrichten, wenn sie die „*Hadsch al-Ifrad*“ beabsichtigen. Die Durchführung dieses *Tawaf* ist eine *Sunnah* (unverbindlich). Personen, die mit der Absicht, *Hadsch al-Ifrad* zu verrichten, in den Weihezustand (*Ihram*) eingetreten sind, aber direkt zu *Arafat* gegangen sind, ohne in Mekka anzuhalten, und Frauen, deren Menstruation vor der *Waqfa* (Verweilen) auf dem Berg *Arafat* nicht beendet ist, müssen kein *Tawaf al-Qudum* verrichten.
- b. **Besuchs-*Tawaf***: Der Besuchs-*Tawaf*, der auch „*Tawaf al-Ifadha*“ genannt wird, ist ein Bestandteil des *Hadsch*. Unter den islamischen Gelehrten herrscht Übereinstimmung darüber, dass mit dem Vers: „**Dann sollen sie [...] das altehrwürdige Haus (Bayt-i Atiq) umschreiten**“ (*Hadsch*, 22/29), dieser *Tawaf* gemeint ist. Da der Befehl: „**Dann sollen sie [...] umschreiten**“, ein allgemeiner Ausdruck ist, muss jeder Pilgerkandidat, egal ob er aus Mekka stammt oder nicht, diesen *Tawaf* unbedingt durchführen. Damit der Besuchs-*Tawaf* gültig werden kann, ist es erforderlich, 1.) dass die *Waqfa* auf dem Berg *Arafat* vollzogen wurde, 2.) dass der Besuchs-*Tawaf* in seiner dafür bestimmten Zeit durchgeführt wird. Die für den Besuchs-*Tawaf* bestimmte Zeit ist der erste Tag des Opferfestes. Laut der Hanafi-Rechtsschule beginnt diese Zeit mit der *Fadschr as-Sadiq* (der zweiten Dämmerung); nach den Schafi- und Hanbali-Rechtsschulen nach Mitternacht und nach der Maliki-Rechtsschule mit dem Aufgang der Sonne. Allerdings ist es vorzüglicher (*Fadhila*), diesen *Tawaf* nach der Steinigung des *Dschamarat al-Aqaba* (symbolischen Teufels) am ersten Tag des Opferfestes zu verrichten, nachdem das Opfertier geschächtet und die Kopfrasur vorgenommen wurde. Laut der Mehrheit der Gelehrten gibt es keine Einschränkung für den letzten Zeitpunkt des Besuch-*Tawafs*. Er kann bis zum Lebensende durchgeführt werden. Wenn ein Pilger jedoch ohne Durchführung des *Tawafs* in sein Land zurückkehrt, später erneut kommt und den *Tawaf* durchführt, gilt der *Fardh*, den Besuchs-*Tawaf* zu verrichten, als vollzogen und aufgrund der

Verzögerung ist keine Strafe erforderlich (Māverdi, el-Hāvi, 192; Kāsānī, Bedāi', II, 132; Ibn Kudāme, el-Muğnī, V, 345; Aliyyü'l-kārī, Fethu bâbi'l-'ināye, I, 665). Allerdings besteht das Geschlechtsverkehr-Verbot bis zur Vollendung des Besuch-*Tawafs* fort.

- c. **Abschieds-*Tawaf***: Dies ist der letzte *Tawaf* der „*Afaqa*“ (die von außerhalb der *Miqat*-Grenzen kommen), den sie verrichten müssen, bevor sie Mekka verlassen. Dies wird auch als „*Sadar*“ (Trennung-*Tawaf*) bezeichnet. Der Abschieds-*Tawaf* ist eines der wichtigsten *Wadschib* (Verbindlichkeiten) des *Hadsch*. Der Prophet (s.a.w.) hat angeordnet: „**Keiner von euch soll sich verabschieden, bevor er das letzte Mal die Kaaba besucht hat**“ (Muslim, Hac, 379). Frauen, die menstruieren und Mekka verlassen müssen, bevor die Menstruation beendet ist oder Frauen, die im Wochenbettzustand sind, führen den Abschieds-*Tawaf* nicht durch, und es ist auch keine Wiedergutmachung erforderlich (Serasī, el-Mebsut, III, 195; Ibn Nūceym, el-Bahr, II, 377).
- d. **Umrah-*Tawaf***: Der *Umrah-Tawaf* ist nach allen Rechtsschulen ein *Fardh* (Pflicht) der *Umrah* (kleiner *Hadsch*). Die Zeit für den *Umrah-Tawaf* beginnt, nachdem ein Pilger in den Weihezustand (*Ihram*) für *Umrah* eingetreten ist; für sein Ende hingegen gibt es keine zeitliche Grenze. Dieser kann zu jeder Zeit, während des Weihezustands der *Umrah* vollzogen werden.
- e. **Nadhr-(*Adaq*/Gelöbnis-)*Tawaf***: Es ist für jemanden *Wadschib* (verbindlich), die Kaaba zu umrunden, der ein Gelöbnis diesbezüglich abgelegt hat. Wenn das Gelöbnis zum *Tawaf* im Zusammenhang mit einer bestimmten Zeit abgelegt wurde, muss dies eingehalten werden.
- f. **Nafila-*Tawaf***: Alle *Tawaf* während des Aufenthalts in Mekka, die außerhalb der *Fardh*- und *Wadschib*-*Tawaf* durchgeführt werden, werden (freiwillige-) *Nafila-Tawafs* (*Tatawwu*) genannt. Gemäß der Meinung des *Sahaba* (Gefährten) *Abdullah b. Abbas* (r.a.), der Meinung von *Ata b. Abi Rabah* (r.a.), *Said b. Dschubayr* (r.a.) und *Mudschahid b. Dschabr* (r.a.), die aus der „*Tabiun*“ (der Nachfolgegeneration der *Sahaba*) stammen, ist es vorzüglicher, dass diejenigen, die nicht aus Mekka stammen, während ihrer Zeit in Mekka freiwillige (*Nafila*) *Tawaf* verrichten würden, anstatt in *Madschid al-Haram Nafila* rituelle Gebete zu verrichten. Es wäre angebrachter, dass diejenigen, die nicht aus Mekka stammen, während ihrer Zeit in

Mekka, es vorziehen würden, *Nafila-Tawaf* zu verrichten, anstatt *Nafila-Umrah* zu verrichten (İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, III, 516, 517).

- g. ***Tahiyyat ul-Masdschid-Tawaf*** (Umrundung zur Begrüßung der Kaaba): Es ist *mustahab* (empfohlen), dass diejenigen, die kein *Tawaf al-Qudum*, Besuchs-*Tawaf*, *Umrah-Tawaf*, Abschieds-*Tawaf* oder *Nadhîr-Tawaf* verrichten, jedes Mal, wenn sie in den *Masdschid al-Haram* gehen, als Begrüßung (der Kaaba) den „*Tahiyyat ul-Masdschid-Tawaf*“ verrichten. Sofern eine der oben genannten *Tawaf*-Arten vollzogen wird, ersetzt dieser *Tawaf* auch den „*Tahiyyat ul-Masdschid-Tawaf*“ (İbnü'l-Hümâm, Feth, II, 454).

607. Kann der *Tawaf* zu Besuchszwecken ohne *Ihram* durchgeführt werden?

Der Besuchs-*Tawaf* (der ein *Fardh-Tawaf* ist) kann sowohl mit *Ihram* (im Weihezustand) als auch ohne *Ihram* verrichtet werden.

608. Was ist zu tun, wenn die Umrundungen (*Schawt*) des *Tawaf* nicht vollständig durchgeführt wurden?

Nach der Hanafi-Rechtsschule sind die ersten vier Umrundungen/Touren (*Schawt*) des *Tawaf Fardh* (Pflicht), die restlichen drei Touren sind *Wadschib* (verbindlich). Daher gilt der *Tawaf* einer Person, die die ersten vier Touren durchgeführt hat, als gültig. Wenn später die fehlenden Touren ordnungsgemäß durchgeführt werden, ist keine Strafe erforderlich. Wenn diese drei Touren nicht durchgeführt werden, wird, wegen des ausgelassenen *Wadschibs*, das Opfern eines „*Dam*“ (ein Schaf oder eine Ziege) erforderlich (Merğînânî, el-Hidâye, II, 414). In den anderen drei Rechtsschulen ist es *Fardh*, den *Tawaf* auf sieben Touren zu vervollständigen. Andernfalls ist der durchgeführte *Tawaf* ungültig (İbn Cüzey, el-Kavânîn, s 243; Şîrbînî, Muğni'l-muhtâc I. 708).

609. Was muss jemand tun, dessen rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) während des *Tawaf* ungültig wird?

Die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) während des *Tawaf* (Umrundungen der Kaaba), ist laut der Hanafi-Rechtsschule *Wadschib* (verbindlich) und gemäß den anderen Rechtsschulen ein Pflichtbestandteil, also ein *Fardh*. Jemand, der den *Tawaf* ohne rituelle Gebetswaschung durchführt, muss den *Tawaf* erneut verrichten, falls er noch nicht aus Mekka verreist ist, und falls er doch in seine Heimat zurückgekehrt sein

sollte, ist er verpflichtet, ein „*Dam*“ (ein Schaf oder eine Ziege) zu opfern (Kāsānī, *Bedāi*, II, 130; *Mevsilī*, *el-İhtiyâr*, I, 503-505).

Jemand, dessen rituelle Gebetswaschung während des *Tawaf* ungültig wird, hört mit dem *Tawaf* auf, führt die rituelle Gebetswaschung aus und setzt seinen *Tawaf* ab dem Punkt fort, wo er aufgehört hatte. Wenn er wünscht, kann er den *Tawaf* vom Beginn an erneut durchführen (Ibn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, III, 509, 510). Gemäß den anderen Rechtsschulen ist ein *Tawaf*, der ohne gültige rituelle Gebetswaschung verrichtet wurde, ungültig und muss auf jeden Fall erneut verrichtet werden (Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, I, 706).

610. Wird die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) einer Person ungültig, die beim Betreten oder Verlassen des *Haram-i-Scharif* (Kaaba-Gebiet) oder beim Verrichten des *Tawaf* eine Frau berührt?

Gemäß der Hanafi-Rechtsschule wird die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*), weder von Männern noch von Frauen, durch eine Berührung des Gegengeschlechts ungültig (*Mevsilī*, *el-İhtiyâr*, I, 54).

Nach der Schafi-Rechtsschule wird hingegen in diesem Fall die rituelle Gebetswaschung ungültig. Allerdings können die Angehörigen der Schafi-Rechtsschule diesbezüglich die Hanafi-Rechtsschule nachahmen.

611. Was muss jemand tun, dessen rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) während des *Tawaf* der *Umrah* ungültig wurde, er aber den *Tawaf* und den *Sa'y* vervollständigt hat, ohne zu wissen, bei welcher Tour (*Schawt*) seine *Wudhu* ungültig wurde?

Der *Tawaf* (die Umrundungen der Kaaba) muss mit gültiger ritueller Gebetswaschung (*Wudhu*) durchgeführt und der *Sa'y* (das Hin- und Herlaufen zwischen den Hügeln *Safa* und *Marwa*) nach einem ordnungsgemäß vollendeten *Tawaf* vollzogen werden. Da er nicht weiß, bei welcher Umrundungstour (*Schawt*) seine rituelle Gebetswaschung ungültig wurde, wird angenommen, dass es in der ersten Tour geschehen ist. In diesem Fall nimmt die Person die rituelle Gebetswaschung vor und verrichtet den *Tawaf* und *Sa'y* erneut. Falls er diese nicht wiederholen sollte, so wird nach der Hanafi-Rechtsschule das Opfern eines „*Dam*“ (ein Schaf oder eine Ziege) erforderlich (*Mevsilī*, *el-İhtiyâr*, I, 503).

Da der *Tawaf* nach der Schafi-Rechtsschule, ohne Gebetswaschung nicht gültig ist, ist das erneute Verrichten des *Tawaf* und des *Sa'y* erforderlich (Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, I, 706).

Wenn jedoch nach dem Verrichten des *Tawaf*, mit ritueller Gebetswaschung, diese ungültig wurde und der *Sa'y* ohne Gebetswaschung durchgeführt wurde, ist der durchgeführte *Sa'y* dennoch gültig. Denn es ist *Sunnah* (unverbindlich), während des *Sa'y* gültige Gebetswaschung zu haben.

612. Was muss jemand tun, der den *Tawaf* der *Umrah* ohne rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) durchgeführt hat oder während des *Tawaf* seine *Wudhu* ungültig wurde und er den *Tawaf* vollendet hat, ohne erneut *Wudhu* vorzunehmen?

Es ist *Wadschib* (verbindlich) den *Tawaf* (Umrundung der Kaaba) mit gültiger ritueller Gebetswaschung (*Wudhu*) durchzuführen. Es erfordert das Opfern eines „*Dam*“ (ein Schaf oder eine Ziege), wenn der gesamte *Tawaf* oder ein Teil des *Tawaf*, sogar auch nur eine Umrundung/Tour (*Schawt*) davon, ohne rituelle Gebetswaschung, oder im *Dschanabah*-Zustand (rituell unrein), im Wochenbettzustand oder mit Menstruation verrichtet wurde. Sollte aber der *Tawaf* mit ritueller Gebetswaschung erneut verrichtet werden, bevor der Weihezustand (*Ihram*) verlassen wird, entfällt die Strafe (Mevsilî, el-Ihtiyâr, I, 503).

Gemäß den anderen Rechtsschulen ist der *Tawaf*, der ohne rituelle Gebetswaschung durchgeführt wird, ungültig; der auf diese Weise durchgeführte *Tawaf* muss auf jeden Fall wiederholt werden (Şirbîni, Muğni'l-muhtâc, I, 706).

613. Kann ein *Hanafi*, dessen Hand, die Nase oder eine andere Stelle während des *Umrah-Tawaf* oder des *Besuchs-Tawaf* blutet, währenddessen die *Schafi-Rechtsschule* nachahmen?

Sollte während des *Tawaf* (Umrundung der Kaaba), bei jemandem, der der *Hanafi-Rechtsschule* angehört, ein Körperteil bluten, wird die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) ungültig. In diesem Fall ist es erforderlich, dass er erneut die rituelle Gebetswaschung vornimmt und den *Tawaf* ab dem Punkt fortsetzt, wo er aufgehört hat oder den *Tawaf* von Anfang bis zum Ende erneut verrichtet. Falls er den *Tawaf* der *Umrah* (kleiner *Hadsch*) oder den *Besuchs-Tawaf* ohne rituelle Gebetswaschung fortsetzen sollte, so muss er ein „*Dam*“ (ein Schaf oder eine Ziege) opfern; falls er neue rituelle Gebetswaschung vornimmt und den *Tawaf* erneut durchführt, entfällt die Strafe.

Sollte es aufgrund einer Krankheit, hohem Alter oder dem großen Gedränge schwierig werden, die rituelle Gebetswaschung erneut durchzuführen, so kann ein *Hanafi* den *Tawaf* fortsetzen, indem er die Schafi-Rechtsschule nachahmt.

614. Ist es möglich, in den *Tahrim*-Zeiten – in denen es *makruh* (missbilligt) ist, ein rituelles Gebet zu verrichten - das rituelle *Tawaf*-Gebet zu verrichten?

Nach Ansicht der Hanafi-Rechtsschule ist es vorzüglicher, das rituelle *Tawaf*-Gebet nach der Durchführung des *Tawaf* (Umrundung der Kaaba), ohne Unterbrechung zu verrichten, falls es gerade nicht eine *Tahrim*-Zeit (*Waqt al-Tahrim*) ist. Wenn gerade die *Tahrim*-Zeit eingetreten ist, so wird das rituelle *Tawaf*-Gebet auf später aufgeschoben (Haddâd, el-Cevhera, I, 83). Gemäß der Schafi-Rechtsschule ist es hingegen unbedenklich, das rituelle *Tawaf*-Gebet zu einer *Tahrim*-Zeit zu verrichten (Nevevî, el-Mecmû', VIII, 57).

615. Ist der *Tawaf* gültig, wenn er im Rückwärtsgang verrichtet wird?

Wenn der *Tawaf* (Umrundung der Kaaba) im Rückwärtsgehen erfolgt, muss er wiederholt werden. Wenn er nicht wiederholt wird, erfordert dies gemäß der Hanafi-Rechtsschule das Opfern eines „*Dam*“ (ein Schaf oder eine Ziege) (*Kâsânî, Bedâi', II, 130*).

Laut der Schafi-Rechtsschule ist ein *Tawaf*, der auf diese Weise vollzogen wurde, nicht gültig und muss erneut durchgeführt werden (*Şâfiî, Ümm, II, 452*). Wenn einige Umrundungen (*Schawt*) des *Tawaf* auf diese Weise verrichtet wurden, ist die Wiederholung dieser Umrundungen ausreichend.

616. Wo wird das rituelle *Tawaf*-Gebet verrichtet?

Obwohl es vorzugsweise am „*Maqam-i Ibrahim*“ verrichtet werden sollte, ist es auch möglich, das rituelle *Tawaf*-Gebet an einer geeigneten Stelle innerhalb des *Harem-i Scharif* (Kaaba-Gebiet) zu verrichten, damit diejenigen, die ihren *Tawaf* (Umrundung der Kaaba) durchführen nicht behindert werden (*Kâsânî, Bedâi', II, 148*). Falls auch dies nicht möglich sein sollte, kann das rituelle *Tawaf*-Gebet auch außerhalb des *Harams* verrichtet werden.

Aus diesem Standpunkt betrachtet sollte es vermieden werden, diejenigen zu behindern, die ihren *Tawaf* durchführen, mit dem Vorhaben, das rituelle *Tawaf*-Gebet unbedingt am *Maqam-i Ibrahim* verrichten zu wollen.

617. Kann an *Tahrim*-Zeiten, an denen es *makruh* (missbilligt) ist, das rituelle Gebet zu verrichten, *Tawaf* durchgeführt werden?

An „*Waqt al-Tahrim*“ (verbotenen/*Karahah*-Zeiten), an denen die Verrichtung des rituellen Gebets *makruh* ist, kann der *Tawaf* durchgeführt werden, diesbezüglich gibt es keine Bedenken (Nevevî, el-Mecmû', VIII, 57). Allerdings ist es nach der Hanafi-Rechtsschule *makruh* (missbilligt), an diesen Zeiten das rituelle *Tawaf*-Gebet zu verrichten (Mevsilî, el-Ihtiyâr, I. 135).

618. Ist es angebracht, mehrmals *Tawaf* durchzuführen, ohne das rituelle *Tawaf*-Gebet zu verrichten?

Das rituelle *Tawaf*-Gebet ist laut der Hanafi-Rechtsschule *Wadschib* (verbindlich). Da dies aber nicht *Wadschib* des *Tawaf* (Umrundung der Kaaba) ist, sondern ein eigenständiges *Wadschib* des *Hadsch* (Pilgern), beeinträchtigt das Auslassen des rituellen *Tawaf*-Gebets nicht die Gültigkeit des *Tawaf*. Jemand, der mehrere *Tawaf* hintereinander vollzieht, muss nach jedem *Tawaf* zwei *Rak'ah* (Gebetseinheit) rituelles *Tawaf*-Gebet verrichten. Zwei *Tawaf* hintereinander zu vollziehen, ohne für jeden einzelnen das rituelle *Tawaf*-Gebet zu verrichten, ist laut der Hanafi-Rechtsschule *makruh* (missbilligt) (İbn Nüceym, el-Bahr, II, 356). Laut der Schafi-Rechtsschule hingegen gibt es diesbezüglich keine Bedenken (Nevevî, el-Mecmû', VIII, 54).

619. Kann das rituelle *Tawaf*-Gebet nach dem Morgengebet verrichtet werden?

Gemäß der Hanafi-Rechtsschule ist es *makruh* (missbilligt), das rituelle *Tawaf*-Gebet an Zeiten zu verrichten, an denen auch das Verrichten des täglichen rituellen Gebets *makruh* ist. Aufgrund dessen ist es *makruh*, nach der Verrichtung des Morgengebets, das rituelle *Tawaf*-Gebet zu verrichten. Um das rituelle *Tawaf*-Gebet verrichten zu können, muss bis nach Sonnenaufgang, bis die „*Waqt al-Tahrim*“ (verbotenen/*Karahah*-Zeit) vergangen ist, gewartet werden (Serahsî, el-Mebsût, I, 150; Merğînânî, el-Hidâye, I, 267). Anderen Rechtsschulen zufolge kann das rituelle *Tawaf*-Gebet zu jeder Zeit verrichtet werden. Die Angehörigen

der Hanafi-Rechtsschule können in dieser Angelegenheit auch nach der Auffassung anderer Rechtsschulen praktizieren.

620. Sollten jene, die zwecks *Hadsch* oder *Umrah* in Mekka sind, es vorziehen, an den verbleibenden Tagen nach *Umrah*, eine neue *Umrah* durchzuführen, oder anstelle dieser *Nafila-Tawaf* verrichten?

Es ist zulässig, dass diejenigen, die einen *Hadsch at-Tamattu* beabsichtigen, nach der Durchführung der *Umrah* (kleiner *Hadsch*), innerhalb des Zeitraums bis zum Eintritt in den Weihezustand (*Ihram*) für *Hadsch* (Pilgern), vor der *Waqfa* (Verweilen) auf dem Berg *Arafat*, eine erneute *Umrah* durchführen. Allerdings wäre es für diese Personen vorzüglicher, anstelle einer *Umrah Tawaf* (Umrundung der Kaaba) zu verrichten. Es ist auch zulässig, dass diejenigen, die in der *Umrah*-Saison zur *Umrah* reisen, die *Haram*-Grenzen verlassen und die zweite, dritte ... usw. *Umrah* durchführen, obwohl es bevorzugter wäre, stattdessen *Tawaf* durchzuführen.

621. Was ist erforderlich, wenn jemand die Touren (*Schawt*) des *Sa'y* unvollständig verrichtet hat?

Der einmalige Gang (Tour) zwischen den Hügeln *Safa* und *Marwa* wird „*Schawt*“ bezeichnet. Für eine *Sa'y* (das Hin- und Herlaufen zwischen den Hügeln *Safa* und *Marwa*) ist es erforderlich, viermal von *Safa* nach *Marwa* und dreimal von *Marwa* nach *Safa* zu laufen. Nach der Hanafi-Rechtsschule ist es *Fardh* (Pflicht) die ersten vier *Schawt* des *Sa'y* durchzuführen und *Wadschib* (verbindlich), den *Sa'y* mit sieben *Schawt* zu vervollständigen. Es ist erforderlich, dass jemand, der die letzten drei *Schawt* ausgelassen hat, die verbleibenden *Schawt* vervollständigt. Für jede unvollständige *Schawt* muss *Sadaqa* (Almosen) in Höhe einer *Fitr* (Almosenabgabe) entrichtet werden (Kāsānî, Bedāi', II, 134; Ibn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, III, 515, 590).

Gemäß den Rechtsschulen Schafi, Maliki und Hanbali ist es eine Grundregel, den *Sa'y* mit sieben *Schawt* zu vervollständigen. Fehlt eine *Schawt*, ist der *Sa'y* ungültig (Mâverdî, el-Hâvî, IV, 155; Ibn Rüşd, Bidâye, I, 345; Ibn Kudâme, el-Muğnî, V, 236-237).

622. Was muss jemand tun, der nach einem ungültigen *Tawaf Sa'y* durchgeführt hat?

Sa'y (das Hin- und Herlaufen zwischen den Hügeln *Safa* und *Marwa*) ist keine eigenständige *Ibadah* (Glaubenspraxis/Gottesdienst). Er muss nach einem gültigen *Tawaf* (Umrundung der Kaaba) durchgeführt werden. Infolgedessen muss der *Sa'y*, sollte er nicht gültig sein, nach einem geltenden *Tawaf* erneut durchgeführt werden (el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 250; Maverdî, el-Hâvî, IV, 157).

623. Was muss jemand tun, dessen rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) während des *Sa'y* ungültig wird?

Es ist eine *Sunnah* (nicht obligatorischer Bestandteil) des *Sa'y* (das Hin- und Herlaufen zwischen den Hügeln *Safa* und *Marwa*), den *Sa'y* mit gültiger ritueller Gebetswaschung (*Wudhu*) durchzuführen. Den *Sa'y* bewusst ohne *Wudhu* durchzuführen ist *makruh* (missbilligt). Wenn aber jemand mit *Wudhu* seinen *Tawaf* vollendet hat und seine *Wudhu* während des *Sa'y* ungültig wurde, und er so den *Sa'y* beendet hat, so ist sein *Sa'y* dennoch gültig (el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 272).

624. Ist der *Sa'y* einer Person gültig, die ohne einen triftigen Grund den *Sa'y* im Rollstuhl durchführt?

Nach den Rechtsschulen Hanafi und Maliki ist es *Wadschib* (verbindlich), dass jemand, der dafür in der Lage ist, den *Sa'y* (das Hin- und Herlaufen zwischen den Hügeln *Safa* und *Marwa*) im Gehen durchführt. Demnach erfordert der *Sa'y*, der unnötigerweise in einem Rollstuhl durchgeführt wurde, das Opfern eines „*Dam*“ (ein Schaf oder eine Ziege). Personen, die krank oder so alt und/oder behindert sind, dass sie nicht laufen können, können den *Sa'y* in einem Rollstuhl durchführen (İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, III, 471, 472).

Laut den Rechtsschulen Schafi und Hanbali ist es *Sunnah* (unverbindlich), den *Sa'y* im Gehen durchzuführen. Den *Sa'y* im Rollstuhl durchzuführen, obwohl die Kraft ausreichend wäre, ist *makruh* (missbilligt), erfordert aber keine Wiedergutmachung (Nevevî, el-Mecmû', VIII, 75).

625. Gibt es ein rituelles Gebet, das nach dem Sa'y verrichtet werden muss?

Es gibt kein rituelles Gebet, das nach dem Sa'y (das Hin- und Herlaufen zwischen den Hügeln *Safa* und *Marwa*) für *Hadsch* (Pilgern) und *Umrah* (kleiner *Hadsch*) verrichtet werden muss.

626. Was muss ein Ehepaar tun, das nach der vollständigen Verrichtung des *Tawaf* und *Sa'y* der *Umrah*, aber vor der Kopfrasur und dem Verlassen des Weihezustands (*Ihram*), Geschlechtsverkehr hatte?

Wenn ein Ehepaar, nach vollständigem Verrichten des *Tawaf* (Umrunden der Kaaba) und *Sa'y* (das Hin- und Herlaufen zwischen den Hügeln *Safa* und *Marwa*) der *Umrah* (kleiner *Hadsch*), vor der Kopfrasur und dem Verlassen des Weihezustands (*Ihram*) Geschlechtsverkehr hatte, so ist ihr *Umrah* gültig. Aber es erfordert als Bestrafung das Opfern eines „*Dam*“ (ein Schaf oder eine Ziege) (el-Fetäwa'l-Hindiyye, I, 269).

627. Welche Weisheit liegt hinter dem Begrüßen und Küssen des „*Hadschar al-Aswad*“?

Die Legitimität der Begrüßung und des Küssens des „*Hadschar al-Aswad*“ (des schwarzen Steins) ist durch *Sunnah* (die Religionspraxis) des Propheten (s.a.w.) und die seiner Gefährten belegt (Buhârî, Hac, 60; Müslim, Hac, 249-250).

Auf der Grundlage dieser Praxis sind sich die islamischen Rechtswissenschaftler einig, dass es der *Sunnah* entsprechend ist, den *Hadschar al-Aswad* während des *Tawaf* (Umrunden der Kaaba) der *Sunnah* entsprechen aufzusuchen (*Istilam*), ihn zu berühren und zu küssen (Ibn Rüşd, Bidäye, I, 340; Cezîrî, el-Mezâhibü'l-erbe'a, I, 592). Bei dem Besuch des *Hadschar al-Aswad* den *Takbir* (Allahu Akbar) auszurufen wird aus dem gleichen Grund als *mustahab* (empfohlen) bewertet (Buhârî, Hac, 62). Es ist nicht richtig, infolge diesbezüglicher Überlieferungen zu folgern, das Berühren und Küssen des *Hadschar al-Aswad* während des *Tawaf*, als Ausdruck des Respekts speziell dem *Hadschar al-Aswad* gegenüber aufzufassen, oder aus diesen Überlieferungen eine Heiligkeit dieses Steines zu folgern.

Es kann gesagt werden, dass das Berühren und Küssen des *Hadschar al-Aswad* eine symbolische und hingebungsvolle Bedeutung hat, die mit bestimmten, offensichtlichen Verhaltensweisen, mit vielen Darstellungen und Zeremonien in der *Hadsch-Ibadah* (das Gebot zu pilgern) – wie

etwa die Wiederbelebung der Erinnerungen an den Propheten Abraham (as.) und an den Gesandten Allahs (s.a.w.), die Betonung der Wichtigkeit des *Hadsch* und des Gehorsams gegenüber den Befehlen Allahs diesbezüglich ist, sowie Allah zu dienen und sich Ihm zu unterwerfen - den geistigen und tiefen Zustand symbolisch zum Ausdruck bringen.

Auch die Aussage des *Umar* (r.a.) bezüglich des *Hadschar al-Aswad*: **„Ich schwöre bei Allah, dass du ein Stein bist, der weder schadet, noch dienlich ist; wenn ich nicht gesehen hätte, wie der Gesandte Allahs (s.a.w.) dich begrüßt hat, hätte ich dich nicht begrüßt“**, unterstützt diese Sichtweise (Buhārī, Hac, 57)

Wenn die *Tawaf*-Stätte frei oder nicht so besetzt ist, und es die Möglichkeit gibt, sich dem *Hadschar al-Aswad* zu nähern, so kann er geküsst werden; sollte es aber nicht möglich sein, ihn zu küssen, so wird diese *Sunnah* aus der Ferne mit dem Erheben der Hände und der Aussage der Begrüßung **„Bismillahi Allahu Akbar“** erfüllt (İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, III, 504, 505).

Im Falle des Andrangs ist es nicht zulässig, andere zu bedrängen und dicht gedrängt mit Männern und Frauen sich dort zu befinden, um den *Hadschar al-Aswad* zu küssen. Das Nichtberühren des *Hadschar al-Aswad* führt in keiner Weise zu einem Mangel am *Tawaf*.

DIE STEINIGUNG DES TEUFELS UND DAS OPFERN WÄHREND DES HADSCHE

628. Kann der *Aqaba*-Felsen (*Dschamarat al-Aqaba*) am ersten Opferfesttag vor Mitternacht gesteinigt werden?

Nach der Hanafi-Rechtsschule beginnt die Zeit für die Steinigung des *Dschamarat al-Aqaba* (des symbolischen Teufels) am ersten Festtag ab dem *Fadschr as-Sadiq* (zweiten - tatsächlichen Morgengrauen) und dauert bis zum *Fadschr as-Sadiq* des zweiten Tages an. Demnach ist das Steinigen vor dem *Fadschr as-Sadiq* ungültig und sollte innerhalb der vorgegebenen Zeit wiederholt werden. Wenn die Steine nicht während dieser Zeit geworfen werden, ist das Opfern eines „*Dam*“ (ein Schaf oder eine Ziege) erforderlich. Nach Imam Abu Yusuf (r.a.) und Imam Muhammad (r.a.) können die nicht rechtzeitig geworfenen Steine bis zum Ende des Opferfestes geworfen werden und dafür bedarf es auch keiner Strafe (Serahsi, el-Mebsût, IV, 64).

Laut den Rechtsschulen Schafi und Hanbali beginnt die Steinigung des *Dschamarat al-Aqaba* ab der Mitternacht, die den *Arafa*-Tag mit dem ersten Festtag verbindet und dauert bis zum Sonnenuntergang desselben Tages an. Die Steinigung wäre gültig, wenn die Steine, die in diesem Zeitraum geworfen werden sollten, bis zum Sonnenuntergang des vierten Festtages geworfen werden, und es bedarf dafür auch keiner Strafe (Remlî, Nihâyetü'l-muhtâc, III, 307-308). Aufgrund organisatorischer Erfordernisse, des Ansturms und sonstiger Schwierigkeiten kann heute mit dieser Sichtweise praktiziert werden.

629. Wie wird eine versäumte Steinigung nachgeholt?

Beim Steinigen des (symbolischen) Teufels ist es wichtig, dass die Steine jeden Tages in den dafür vorgesehenen, eigenen Zeiträumen geworfen werden. Falls aus irgendeinem Grund die Steine nicht rechtzeitig geworfen werden konnten, ist es *Wadschib* (verbindlich), dies innerhalb des dafür bemessenen Zeitraums nachzuholen. Die Frist für die Steinigung endet am vierten Festtag mit dem Sonnenuntergang.

Nach Imam Abu Hanifa (*ra.*) und Imam Malik (*ra.*) entfällt die Strafe auch dann nicht, wenn die Steinigung innerhalb der gegebenen Frist nachgeholt wird, falls die Steine nicht rechtzeitig geworfen wurden.

Laut Imam Abu Yusuf (*ra.*) und Imam Muhammed (*ra.*) entfällt die Strafe, wenn die Steine innerhalb der Wurf-Zeit nachträglich geworfen werden (Serahsî, el-Mebsût, IV, 64-65).

Laut den Schafi- und Hanbali-Rechtsschulen gelten nachträglich geworfene Steine, die innerhalb der gegebenen Frist geworfen werden, nicht als „nachgeholt“, sondern als „verrichtet“; weshalb aufgrund dieser Verspätung auch keine Wiedergutmachung erforderlich ist (Remlî, Nihâyetü'l-muhtâc, III, 307-308).

630. Wie muss jemand handeln, wenn er aufgrund eines Hindernisses Mekka verlassen musste, bevor er die Steinigung des *Dschamarat* vervollständigt hat?

Vorkommnisse wie eine Krankheit, das hohe Alter, eine körperliche Behinderung, die Möglichkeit, infolge des Andrangs einen Schaden zu erleiden, zu schwach zu sein, oder ähnliche Zustände gelten als legitime Gründe, um Mekka vor Vollendung der Steinigung des *Dschamarat* (symbolischen Teufels) verlassen zu müssen. Jene, die solche Gründe vorführen können, haben die Möglichkeit, für ihre Steinigung

eine andere Person zu bevollmächtigen. Die Bevollmächtigten werfen zunächst ihre eigenen Steine und dann die Steine der Personen, die sie vertreten (Nevevi, el-Mecmû', VIII, 243-245).

631. Wann findet im *Hadsch* die Opferung statt?

Gemäß der Hanafi-Rechtsschule findet die Opferung in den ersten drei Tagen des Opferfestes statt. Das Opfertier kann nicht vorher geopfert werden. Wenn es verzögert und später erst geopfert werden sollte, ist laut Imam Abu Hanife (*r.a.*) zur Strafe das Opfern eines „*Dam*“ (ein Schaf oder eine Ziege) erforderlich. Laut Imam Muhammed (*r.a.*) und Imam Abu Yusuf (*r.a.*) erfordert eine Verzögerung keine Bestrafung (Ibn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, IV, 39, 40).

Nach der Schafi-Rechtsschule kann das Opfertier für den *Hadsch at-Tamattu* nach Vollendung der *Umrah* (kleiner *Hadsch*), noch vor Eintritt in den Weihezustand (*Ihram*) des *Hadsch*, geopfert werden. Es gibt keine letzte Frist für das Schächten dieses Opfers. Es ist jedoch vorzüglicher, dass es während der Opferfesttage geopfert wird (Nevevi, el-Mecmû', VII, 183-184).

Eine *Nafila*- (freiwillige) Opferung kann auch vorher stattfinden, obwohl es laut der Hanafi-Rechtsschule bevorzugt ist, dass diese während der Opferfesttage stattfindet (Mergînânî, el-Hidâye, II, 492; Ibn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, IV, 39). Außer dieser Arten der Opferung können die *Nadhr/Adaq*- (Gelöbnis) Opfer und Straf-Opferungen, ab dem Zeitpunkt ihres ursächlichen Auftretens, die die Opferung zu *Wadschib* (verbindlich) gemacht haben, sowohl an den Festtagen als auch an anderen Tagen geschächtet werden (Mergînânî, el-Hidâye, II, 492; Ibn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, IV, 39).

Während laut der Schafi-Rechtsschule ein Straf-Opfer, ab dem Zeitpunkt des ursächlichen Auftretens der Strafe, sowohl an den Festtagen als auch an anderen Tagen geopfert werden kann, kann eine *Nadhr*- und *Tatawwu*- (freiwillige) Opferung nur an den Festtagen stattfinden (Nevevi, el-Mecmû', VII, 498-500).

Gemäß der Schafi-Rechtsschule kann eine *Fawat*-Opferung (die nachträgliche Opferung im nächsten Jahr, an dem ein Pilger sein *Hadsch* wiederholen muss, weil er beim ersten Mal trotz des Weihezustands (*Ihram*) nicht beim *Waqfa* (Verweilen) auf dem Berg *Arafat* dabei gewesen ist oder nicht rechtzeitig dorthin geschafft hat) in dem Jahr geopfert werden, in dem der *Hadsch* wiederholt wird. Laut der

Hanafi-Rechtsschule muss aufgrund des *Fawat* kein Opfer geschächtet werden (Nevevi, el-Mecmû', VII, 499; Merġinânî, el-Hidâye, II, 478).

Ein „*Muhsar*“ (ein Pilger, der wegen eines unwillkürlichen Hindernisses, nach dem Eintritt in den *Ihram* sein *Hadsch* oder *Umrah* nicht verrichten kann) schächtet das Opfer sofort und verlässt den Weihezustand (*Ihram*), nachdem er sich davon überzeugt hat, dass er in diesem Jahr den *Hadsch* nicht durchführen kann. Jedoch wird, laut den Hanafi-Gelehrten Imam Abu Yusuf (*r.a.*) und Imam Muhammed (*r.a.*), das *Ihsar*-Opfer (das Opfer einer *Muhsar*-Person) nur in den ersten drei Festtagen geschächtet. Während es laut der Hanafi-Rechtsschule erforderlich ist, das *Ihsar*-Opfer in der *Harem*-Region zu opfern, ist dies laut der Schafi-Rechtsschule nicht erforderlich (Merġinânî, el-Hidâye, II, 471).

632. Kann ein Pilger sein Opfertier in seiner Heimat opfern lassen?

Pilger, die ihre Absicht (*Niyyah*) für einen *Hadsch-at-Tamattu* und *Hadsch al-Qiran* bekundet haben, müssen ihre Opfertiere, die sie als Danksagung (*Schukr*) an Allah darbringen, weil Er sie mit dem *Hadsch* (Pilgern) und *Umrah* (kleiner *Hadsch*) im selben Jahr gesegnet hat, innerhalb der *Harem*-Region (Gebiet der Kaaba) opfern (al-Baqara, 2/196; al-Maida, 5/95).

Da diese Art der Opferung nichts mit der „*Udhiyya*-Opferung“ (gewöhnliche Opferung zu *Ibadah*-Zwecken) zu tun hat, ist eine Opferung außerhalb der *Harem*-Grenzen nicht gültig (Merġinânî, el-Hidâye, II, 493). Das Gleiche gilt auch für die Straf-Opferungen bezüglich des *Hadsch* und der *Umrah*; sie müssen innerhalb der *Harem*-Region geopfert werden.

633. Ist ein Pilger, der seine *Hadsch-Ibadah* (Pilger-Gottesdienst) durchgeführt hat, verpflichtet auch in der Heimat ein Tier zu opfern?

Die Gelehrten sind sich einig, dass für jemanden, der zwecks *Hadsch* (Pilgern) in den Weihezustand (*Ihram*) eingetreten ist, und der in Mekka als Reisender (*Seferi*) gewertet werden kann, für ihn das *Udhiyya*-Opfer (die reguläre Opferung zum Opferfest) nicht *Wadschib* (obligatorisch) ist. Ob für einen Pilger, der kein Reisender ist, das *Udhiyya*-Opfer *Wadschib* ist oder nicht, ist unter den Hanafi-Gelehrten umstritten.

Nach bevorzugter Meinung ist jemand, der pilgert, egal ob er ein Reisender ist oder nicht, nicht verpflichtet ein *Udhiyya*-Opfer zu schächten (siehe Haddâd, el-Cevhera, II, 282; Ibn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, IX, 457).

Es spricht aber nichts dagegen, dass ein Reisender, allein oder mit den Ansässigen zusammen, ein Opfer schächtet. Nach der Schafi-Rechtsschule ist ein *Udhiyya*-Opfer eine *Sunnah i-Muakkadah* (ein nicht zu vernachlässigende Bestandteil, da er eine regelmäßige Religionspraxis des Gesandten (s.a.w.) war) für jeden, der die Gelegenheit dazu hat, egal ob er ein Reisender ist oder nicht, und egal ob er sich im *Hadsch* befindet oder nicht (Nevevî, el-Mecmû; VIII, 383).

HADSCH DURCH VOLLMACHTERTEILUNG

634. Kann *Hadsch* durchgeführt werden, indem ein anderer dafür bevollmächtigt wird? Was sind die Bedingungen dafür?

Jemand, für den der *Hadsch* (Pilgern) zum *Fardh* (Pflicht) geworden ist, und der aufgrund seiner Gesundheit, seines Alters und ähnlichen Gründen nicht dazu in der Lage sein sollte, den *Hadsch* persönlich zu vollziehen, der kann einen anderen zum Bevollmächtigten ernennen und ihn beauftragen, stellvertretend für ihn den *Hadsch* in Vertretung zu verrichten.

Es ist sowohl möglich, noch zu Lebzeiten jemanden als Vertreter (Bevollmächtigten) zu ernennen und diesen mit dem *Hadsch* zu beauftragen, als auch im Testament als letzten Willen den Erben aufzutragen, dass nach seinem Tod, für ihn der *Hadsch* in Vertretung durchgeführt wird (Kāsânî, Bedâi', II, 212). Diese Rechtsprechung beruht auf *Ahadithen* (überlieferte Verkündungen). Der Prophet (s.a.w.) hat auf die Frage einiger, ob diese anstelle ihrer verstorbenen oder älteren Angehörigen, den *Hadsch* verrichten können, geantwortet, dass sie im Namen der besagten Person den *Hadsch* durchführen können (Buhârî, Hac, 1; Müslim, Hac, 407; Tirmizî, Hac, 86-87; İbn Mâce, Menâsik, 9-10).

Damit eine Person für sich den *Hadsch* durch einen Bevollmächtigten in Vertretung verrichten lassen kann, müssen die folgenden Voraussetzungen erfüllt werden:

- a. Für denjenigen, für den der *Hadsch* in Vertretung durchgeführt werden soll (für den ein Bevollmächtigter ernannt wird), muss der *Hadsch* zuvor zum *Fardh* geworden sein.
- b. Jemand, in dessen Namen der *Hadsch* durchgeführt werden soll, sollte verstorben sein oder aufgrund des hohen Alters, einer Krankheit, ohne Hoffnungen auf eine Heilung, oder ähnlichen Gründen

- dauerhaft nicht in der Lage sein, den *Hadsch* persönlich durchzuführen.
- c. Jemand, der zum Bevollmächtigten ernannt werden soll, muss Muslim sein, geistig gesund sein und die Pubertät erreicht haben.
 - d. Die *Hadsch*-Kosten des Bevollmächtigten, müssen vom Auftraggeber übernommen werden.
 - e. Für die Bevollmächtigung sollten keine weiteren Kosten - außer den *Hadsch*-Kosten - zur Bedingung gemacht werden.
 - f. Die Person, für die der *Hadsch* durchgeführt werden soll, sollte vom Bevollmächtigten die Verrichtung des *Hadsch* in ihrem Namen gefordert haben. Wenn der *Hadsch* im Namen einer Person verrichtet wird, ohne ihre Erlaubnis oder ihren letzten Willen im Testament, so entfällt die *Hadsch*-Verpflichtung nicht von ihr. Jedoch ist der durchgeführte *Hadsch* eines Erben im Namen des Erblassers von dieser Bestimmung ausgenommen. Auch wenn kein letzter Wille des verstorbenen Erblassers vorliegt, ist der *Hadsch* des Erben an seiner Stelle gültig.
 - g. Der Bevollmächtigte muss den *Hadsch* persönlich durchführen,
 - h. Während der Bevollmächtigte in den Weihezustand (*Ihram*) eintritt, sollte er die Absicht (*Niyyah*) nur im Namen des Auftraggebers aussprechen.
 - i. Der Bevollmächtigte sollte der Aufforderung des Auftraggebers nachkommen und die von ihm gewünschte *Hadsch*-Art durchführen.
 - j. Der Bevollmächtigte sollte die *Hadsch*-Reise von der Heimat des Vollmachtgebers antreten.
 - k. Der Bevollmächtigte sollte keine *Umrah* (kleiner *Hadsch*) für sich selbst durchführen, solange er nicht die *Ibadah* (Gottesdienst) in Namen des Auftraggebers abgeschlossen hat (Kâsâni, *Bedâi'*, II, 212-215; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 14-18).

635. Kann jemand, der noch nie in *Hadsch* war, für jemanden anderen als Bevollmächtigter den *Hadsch* durchführen?

Jemand, der zuvor noch kein *Hadsch* (Pilgern) durchgeführt hat, kann als Vertreter (Bevollmächtigter) für einen anderen zum *Hadsch* gehen. Die Tatsache, dass unser Prophet (s.a.w.) auf die Frage jener, ob sie stellvertretend im Namen ihrer verstorbenen Angehörigen oder Ältesten den *Hadsch* durchführen können, antwortete – ohne dafür eine

Bedingung zu nennen und dabei auch keine Voraussetzungen erwähnt hat, dass beispielsweise die bevollmächtigte Person zuvor ein *Hadsch* verrichtet haben muss -, dass sie den *Hadsch* in deren Namen durchführen können, unterstützt diese Beurteilung (Buhârî, Hac, 1; Müslim, Hac, 407; Tirmizî, Hac, 86-87). Dennoch wäre es sinnvoll, hinsichtlich der Erfahrung, bevorzugt jemanden als Bevollmächtigten mit dem *Hadsch* zu beauftragen, der bereits einen *Hadsch* durchgeführt hat.

Laut der Schafi-Rechtsschule ist es jedoch nicht zulässig, dass jemand als Bevollmächtigter mit dem *Hadsch* beauftragt wird, der zuvor nicht gepilgert hat (Kâsânî, Bedâi', II, 213).

636. Kann eine Person im selben Jahr sowohl für sich selbst als auch für eine andere Person als Bevollmächtigter den *Hadsch* durchführen?

Innerhalb eines Jahres kann nur ein *Hadsch* (Pilgern) durchgeführt werden, und ein *Hadsch* kann nicht für zwei Personen gelten. Daher ist es nicht gültig, dass eine Person im selben Jahr den *Hadsch* im eigenen Namen und als Bevollmächtigter im Namen einer anderen Person verrichtet. Wenn jemand, der von einer Person die Vollmacht für den *Hadsch* annimmt, auch für sich selbst den *Hadsch* beabsichtigen sollte, wird die Vollmacht ungültig, weil er die Anordnung seines Vollmachtgebers nicht beachtet und den *Hadsch* für sich selbst vollzogen hat. In diesem Fall muss er das Geld, das er von seinem Vollmachtgeber erhalten hat, zurückerstatten (Kâsânî, Bedâi', II, 213-214).

637. Ist jemand, der den *Hadsch* aus gesundheitlichen Gründen nicht durchführen kann, von der Verpflichtung des *Hadschs* befreit, wenn er das Geld anstatt für den *Hadsch* durch Vertretung, als *Sadaqa* spendet?

Bei der *Ibadah* (Glaubenspraxis/Gottesdiensten), die *Fardh* (Pflicht) sind, ist maßgebend, dass diese rechtzeitig und gemäß ihrer Anordnung verrichtet werden. Ein anderes Grundprinzip ist, dass die *Ibadah* persönlich verrichtet werden müssen. In einigen Fällen können jedoch einige *Ibadah* durch Bevollmächtigung erfüllt werden. Personen, die aus gesundheitlichen Gründen oder aufgrund des hohen Alters den *Hadsch* nicht persönlich durchführen können, können an ihrer Stelle einen Bevollmächtigten mit dem *Hadsch* beauftragen, indem sie die Kosten übernehmen.

Aber das Geld für die Vollmacht zwecks *Hadsch*, an Bedürftige oder einer Wohltätigkeitsorganisation als *Sadaqa* (Almosen) zu spenden, erfüllt nicht die Pflichtbedingung, *Hadsch* zu verrichten. Die *Hadsch*-Pflicht einer solchen Person entfällt nicht, sie erhält lediglich die Belohnung (*Sawab*) für *Sadaqa* (Merğînânî, el-Hidâye, II, 483).

638. Ist es eine Voraussetzung, dass der zum *Hadsch* bevollmächtigte Vertreter sich aus der Heimat des Auftraggebers auf den Weg macht? Kann jemand als Vertreter bestimmt werden, der in Mekka oder Medina lebt?

So wie jemand, der an seiner Stelle einen Bevollmächtigten zum *Hadsch* (Pilgern) schickt, die Pilgerreise aus seiner Heimat angetreten hätte - wenn er selber gepilgert wäre -, so sollte auch der Bevollmächtigte die Pilgerreise von der Heimat des Auftraggebers antreten.

Demnach gilt: Wenn jemand, der einen Bevollmächtigten beauftragt und äußert: „Führe in meinem Namen den *Hadsch* durch“, ohne einen Ort zu bestimmen, oder jemand, für den *Hadsch* zum *Fardh* (Pflicht) geworden ist, aber er selber nicht pilgern kann, als seinen letzten Willen testiert: „Für mich soll ein *Hadsch* verrichtet werden“, wird diese Äußerungen als: „Der *Hadsch* soll aus meiner Heimat angetreten werden“, aufgefasst.

Wenn der Bevollmächtigte während der Pilgerreise stirbt und ein Vermächtnis hinterlässt (damit sein Auftrag ausgeführt wird), muss laut Abu Yusuf (*ra.*) und Imam Muhammed (*ra.*) der neue Bevollmächtigte von dem Ort entsandt werden, wo der Bevollmächtigte gestorben war. Wenn aber ein Drittel des Nachlasses eines Verstorbenen, der seinen *Hadsch* durch Vollmacht testiert hat, nicht ausreicht, um die *Hadsch*-Reise aus seiner Heimat anzutreten, dann wird gemäß der „*Istihsan*-“Regel (die Erleichterung einer Schwierigkeit vorzuziehen) als Ausgangsort der *Hadsch*-Reise ein Ort ausgewählt, wofür ein Drittel des Nachlasses ausreicht (Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 524-526). Die Bestimmung eines Bevollmächtigten aus Mekka oder Medina sollte auch in diesem Rahmen bewertet werden.

639. Ist es möglich, für einen Pilgerkandidaten, der noch vor *Arafat* ins Koma fällt und im Sterben liegt, einen Vertreter vor Ort zu bestimmen?

Für Erkrankte, bei denen keine Hoffnung auf Heilung oder auf ein Aufwachen aus dem Koma besteht, können vor Ort Bevollmächtigte bestimmt werden.

640. Welche Art des *Hadsch* sollte jemand beabsichtigen, der als Vertreter zum *Hadsch* gekommen ist?

Der Bevollmächtigte sollte die vom Vollmachtgeber bestimmte *Hadsch*-Art beabsichtigen. Wenn der Vollmachtgeber, ohne eine bestimmte Art des *Hadsch* anzugeben, nur geäußert hat, dass „an seiner Stelle der *Hadsch*“ verrichtet werden soll, sollte der Bevollmächtigte den „*Ifrad-Hadsch*“ beabsichtigen. Wenn der Vollmachtgeber geäußert hat, „tue, was du möchtest“, und dem Bevollmächtigten die freie Wahl gelassen hat, kann er eine beliebige *Hadsch*-Art beabsichtigen (Ibn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, IV, 14-18).

641. Was ist erforderlich, wenn jemand für einen *Hadsch at-Tamattu* bevollmächtigt wurde und er für sich selbst die *Umrah* durchführt?

Eine bevollmächtigte Person hat zunächst den vom Vollmachtgeber erteilten Auftrag zu erfüllen und den Bedingungen des Auftraggebers nicht zuwiderzuhandeln. Im Falle einer Zuwiderhandlung setzt er sein *Hadsch* (Pilgern) fort und gibt das Geld zurück, das er erhalten hat, denn der *Hadsch* wäre dann in seinem eigenen Namen verrichtet worden (Kâsânî, Bedâi', II, 212-215).

Da der *Hadsch at-Tamattu* eine *Ibadah* (Glaubenspraxis/Gottesdienst) ist, in der die *Umrah* und der *Hadsch* zusammen vollzogen werden, hätte der Bevollmächtigte den *Hadsch* auch in seinem Namen verrichtet, wenn er zuvor die *Umrah* (kleiner *Hadsch*) in seinem Namen verrichtet hatte; weshalb er das Geld dem Vollmachtgeber zurückgeben muss.

Der Bevollmächtigte kann jedoch nach Abschluss der *Hadsch-Ibadah* nach Belieben *Umrah* für sich selbst vollziehen, unter der Bedingung, dass er für die zusätzlichen Kosten persönlich aufkommt.

642. Muss jemand, der als Bevollmächtigter zum *Hadsch* geht, im eigenen Namen ein Opfertier schächten?

Personen, die von außerhalb von Mekka zum *Hadsch* (Pilgern) kommen, egal ob sie nun im eigenen Namen oder als Bevollmächtigte den *Hadsch* vollziehen, sind nicht verpflichtet, das sogenannte *Udhiyya*-Opfer - das reguläre Opfer zum Opferfest -, zu schächten (Kâsânî, Bedâi' V, 63). Aber Pilger, die das *Udhiyya*-Opfer als *Nafila* (freiwillig) schächten wollen, können dieses Opfer entweder in Mekka oder in ihrer Heimat schächten lassen.

643. Kann jemand, der als Beauftragter einer Institution zum *Hadsch* geht und seine Kosten durch die entsprechende Anstalt beglichen werden, gleichzeitig auch als Vertreter für eine andere Person den *Hadsch* durchführen?

Hadsch (Pilgern) ist sowohl eine physische als auch eine finanzielle *Ibadah* (Gebet/Glaubenspraxis). Damit der verrichtete *Hadsch* einer bevollmächtigten Person und die *Hadsch*-Verpflichtung des Vollmachtgebers als „erfüllt“ gelten können, müssen die *Hadsch*-Kosten des Bevollmächtigten vom Vollmachtgeber übernommen werden. Wenn jemand eine andere Person bevollmächtigt, für ihn einen *Hadsch* durchzuführen, aber der Bevollmächtigte für seine Kosten selbst aufkommt, so wäre der *Hadsch* für den Vollmachtgeber „nicht verrichtet“, sondern für denjenigen, der für die Kosten aufgekommen ist; der Bevollmächtigte hätte damit nicht den *Hadsch* desjenigen erfüllt, für den der *Hadsch* zum *Fardh* (Pflicht) geworden war (Kâsânî, Bedâi' II, 213).

Darüber hinaus wird in den Quellen der islamischen Rechtswissenschaften (*Fiqh*) klar betont, dass es für die Person, die als Bevollmächtigte zum *Hadsch* geht, nicht zulässig ist, vom Vollmachtgeber eine andere Gebühr als die *Hadsch*-Kosten anzunehmen, und dass er nach den erforderlichen Ausgaben für den *Hadsch*, den Restbetrag an den Vollmachtgeber zurückerstatten muss (Ibn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, IV, 17-20). Aus diesem Grund ist es nicht zulässig, dass jemand, der als Beauftragter einer religiösen Anstalt (z.B. *Diyanet*) oder einer anderen Institution zum *Hadsch* geht, als Bevollmächtigter einer anderen Person den *Hadsch* verrichtet, wenn seine Kosten von der besagten Institution übernommen werden.

So eine beauftragte Person kann aber ohne Entgelt im Namen seiner Angehörigen wie Mutter oder Vater, die verstorben sind, bevor sie ihre zum *Fardh* gewordenen *Hadsch* verrichten konnten, den *Hadsch*

durchführen, unter der Voraussetzung, dass diese eine Vollmacht erteilt haben oder aus triftigen Gründen dauerhaft nicht zum *Hadsch* gehen können (Kāsānī, Bedāi', II, 213).

FRAUEN-ANGELEGENHEITEN IM ZUSAMMENHANG MIT *HADSCH* UND *UMRAH*

644. Kann eine verheiratete Frau, ohne die Erlaubnis ihres Mannes oder ohne die Begleitung eines „Mahrams“ zum *Hadsch* oder zur *Umrah* gehen?

Alle *Ibadah* (Glaubenspraxis/Gottesdienste), die in unserer Religion *Fardh* (absolut Pflicht) sind, sind persönlich zu verrichtende *Ibadah* für jede Frau und für jeden Mann, die die erforderlichen Voraussetzungen erfüllen. Es ist nicht zulässig, dass sich ein Ehepaar gegenseitig bei der Erfüllung dieser *Ibadah* hindert.

Jedoch muss gemäß den Rechtsschulen Hanafi und Hanbali, neben der Bedingung, dass eine Frau über ausreichende finanzielle Mittel verfügen muss, um zum *Hadsch* (Pilgern) hin- und zurückkommen zu können, auch die Bedingung erfüllt sein, dass sie von einem „Mahram“ (männliche Verwandte ersten Grades, mit dem sie keine Ehe eingehen darf) begleitet wird (İbnü'l-Hümâm, Feth, II, 425; İbn Kudâme, el-Muğni, V, 30-31).

Laut der Schafi-Rechtsschule hingegen können drei oder mehr zuverlässige Frauen gemeinsam pilgern, auch wenn sie keine Ehepartner oder *Mahram* dabei haben. Laut der Maliki-Rechtsschule kann eine Frau alleine zum *Hadsch* gehen, falls sie sich innerhalb einer zuverlässigen Gruppe befindet. Allerdings wird geraten, dass diese Gruppe aus Frauen bestehen sollte (İbn Kudâme, el-Muğni, V, 30-31; Şirbîni, Muğni'l-muhtâc, I, 681-682; Desûki, Hâşiye, II, 9-10).

Demnach ist es nach Ansicht der Hanafi-Rechtsschule nicht angebracht, dass eine verheiratete Frau eine *Hadsch*-Reise antritt, wenn sie keinen *Mahram* als Begleiter dabei hat. Mit der Erlaubnis und Zustimmung ihres Mannes ist es jedoch möglich, mit einer zuverlässigen *Hadsch*-Organisation, ohne einen *Mahram* zum *Hadsch* zu gehen, indem sie die Rechtsschulen Schafi und Maliki nachahmt. Auf der anderen Seite kann ihr Mann ihr nicht verbieten, die Reise zu ihrem *Fardh-Hadsch* anzutreten, wenn sie einen *Mahram*-Begleiter hätte und auch die anderen Bedingungen erfüllt. Er hat dazu kein Recht (İbn Kudâme, el-Muğni, V, 31). Da aber eine *Umrah* (kleiner *Hadsch*) nicht *Fardh* ist, kann eine Frau

nicht ohne die Erlaubnis ihres Mannes zur *Umrah* gehen, auch wenn sie einen *Mahram*-Begleiter hätte.

645. Verhindert der Ausfluss einer Frau während ihrer Wechseljahre die Ausübung ihrer *Hadsch*- oder *Umrah*-Pflichten?

Während des Übergangs in die Wechseljahre können bei einer Frau Zyklusstörungen und Veränderungen in der Menstruationsdauer auftreten. In den Quellen der islamischen Rechtswissenschaften (*Fiqh*) wird darauf hingewiesen, dass Blutungen einer Frau, bis sie ihr fünfundfünfzigstes Lebensjahr vollendet hat, als Menstruation gewertet werden (Ibn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, III, 515). Diese Bestimmung basiert jedoch nicht auf Versen des heiligen Korans oder den *Ahadithen* (überlieferte Verkündungen) unseres Propheten (s.a.w.), sondern auf den medizinischen Erkenntnissen der damaligen Zeit.

Gemäß den Aussagen der heutigen Fachärzte ist es möglich, dass eine Frau, die in die Wechseljahre gekommen ist, im ersten Jahr noch vereinzelt Menstruationsblutung bekommen kann. Eine Frau in dieser Situation ist an die religiösen Verbotsregeln gebunden, genau wie eine Frau in einer normalen Menstruationssituation. Aber Blutungen, die nach einem Jahr auftreten, werden als nicht menstruale Blutung (Beinträchtigung/*Özür/Udhr*) gewertet. In diesem Fall sollte die Frau von einem Gynäkologen untersucht werden, um festzustellen, ob es sich bei ihrer Blutung um eine Menstruation oder um eine nicht menstruale Blutung handelt.

646. Was muss eine Frau tun, wenn sie aufgrund ihrer Menstruation oder Wochenbettflusses, die *Miqat*-Grenze überquert und in Mekka ankommt, ohne zuvor in den Weihezustand (*Ihram*) einzutreten?

Jemand, der in die *Harem*-Region (Gebiet der Kaaba) eintreten möchte, muss gemäß der Hanafi-Rechtsschule, zu welchem Zweck auch immer, und gemäß der Schafi-Rechtsschule zwecks Durchführung des *Hadsch* (Pilgern) oder der *Umrah* (kleiner *Hadsch*), die *Miqat*-Grenze (Grenze zur heiligen Stätte) im Weihezustand (*Ihram*) überqueren.

Wenn eine Person auf dem Weg nach *Hadsch* oder *Umrah*, ohne *Ihram* die *Miqat*-Grenze überquert, aber bevor sie mit irgendeinem der *Hadsch*-Handlungen beginnt, in einen für „*Afaqi*“ (Bewohner außerhalb der *Miqat*-Grenze) bestimmten Ortsteil zurückkehrt und dort in den Weihezustand (*Ihram*) eintritt, und so wieder die *Harem*-Region betritt,

so ist keine Wiedergutmachung erforderlich. Wenn sie aber nicht zurückkehrt, so tritt sie vor Ort in *Ihram* ein und opfert aufgrund dieses Verstoßes ein Schaf oder eine Ziege (Kâsânî, Bedâi', II, 164-165; Nevevî, el-Mecmû', VII, 10-15). Die Menstruation oder der Wochenbettfluss sind kein Hindernis für den Eintritt in den *Ihram*. Daher muss eine Frau, die sich in diesem Zustand befindet, in den Weihezustand eintreten, bevor sie die *Miqat*-Grenze überschreitet, ohne das rituelle *Ihram*-Gebet zu verrichten, aber mit der Absichtsbekundung (*Niyyah*) und dem Ausruf von „*Talbiyah*“ (*Labbayk* ...). Eine Frau, die menstruiert, unterliegt in Bezug auf alle *Hadsch*-Pflichten den Bestimmungen wie die anderen Pilger auch, mit Ausnahme des *Tawaf* (Umrundung der Kaaba) (Buhârî, Hayız, 1).

647. Kann eine Frau, die einen *Hadsch at-Tamattu* oder *Hadsch al-Qiran* beabsichtigt hat, direkt auf den Berg *Arafat*, falls sie aufgrund ihrer Menstruation die *Umrah* nicht verrichten kann?

Laut der Hanafi-Rechtsschule werden Frauen, die zwecks Durchführung des *Hadsch at-Tamattu* in den Weihezustand (*Ihram*) eintreten, um die *Umrah* (kleiner *Hadsch*) zu verrichten, aber aufgrund der Menstruation den *Tawaf* (Umrundung der Kaaba) der *Umrah* nicht verrichten können, und bis zum Zeitpunkt der Besteigung des *Arafats* von ihrem Zustand nicht erlöst werden, ihren *Ihram*-Zustand für die *Umrah* abbrechen. Wenn sie auf *Arafat* steigen, treten sie für *Hadsch* (Pilgern) in den *Ihram* ein. Es ist nicht erforderlich, dass Frauen, die auf diese Weise handeln, ein Opfer als Danksagung schächten, da sie den *Hadsch al-Ifrad* durchführen werden.

Nach dem *Hadsch* holen sie die *Umrah* nach, die sie abgebrochen haben. Infolgedessen opfern sie ein Schaf oder eine Ziege als Wiedergutmachung (Mevsilî, el-Ihtiyâr, I, 498-499).

Denn während des Abschieds-*Hadsch* unseres Propheten (s.a.w.) hat *Aischa* (r.a.) menstruiert, als sie in Mekka ankam und noch bevor sie die *Umrah* durchführen konnte. Und da ihre Regel bis zur *Hadsch*-Zeit nicht endete, hat unser Prophet (s.a.w.) ihr gesagt, dass sie den *Ihram* für die *Umrah* abbrechen und wieder in den *Ihram* für *Hadsch* eintreten soll, wenn sie den Berg *Arafat* besteigen. Nach dem *Hadsch* hat er *Aischa* (r.a.) die *Umrah*, die sie nicht verrichten konnte, nachholen lassen und ein Opfer schächten lassen (Buhârî, Hayız 1).

Gemäß den Rechtsschulen Schafi, Maliki und Hanbali wird eine Frau in diesem Zustand ihre *Umrah* nicht abbrechen, sondern den *Hadsch*

al-Qiran beabsichtigen und zwecks *Waqfa* (das Verweilen) auf den Berg *Arafat* steigen. Nach der Rückkehr vom Berg *Arafat* führt sie ein *Tawaf* und ein *Sa'y* (das Hin- und Herlaufen zwischen den Hügeln *Safa* und *Marwa*) mit der Absicht des *Hadsch* und der *Umrah* durch. Darüber hinaus schächtet sie ein Opfer für den *Hadsch al-Qiran* (Nevevî, el-Mecmû', VII, 170-171).

648. Kann eine Frau, die während ihrer Regelblutung den *Arafat* besteigt, nach dem Verweilen (*Waqfa*) auf *Arafat* und in *Muzdalifa* den Teufel steinigen und den *Ihram*-Zustand verlassen?

Für das Verweilen (*Waqfa*) auf dem Berg *Arafat* und in *Muzdalifa*, für die Steinigung des (symbolischen) Teufels und für den Austritt aus dem Weihezustand (*Ihram*), ist die Bedingung der *Taharah* (Reinheit vom rituellen Reinheitsverlust des *Hadath/Hades*) nicht erforderlich. Demnach kann eine Frau, die während ihrer Regelblutung den Berg *Arafat* bestiegen hat, den *Ihram* verlassen, nachdem sie den Teufel gesteinigt und ihre Haare geschnitten hat.

649. Kann eine Frau, die eine Blutung hat, obwohl sie Menstruation hemmende Pillen einnahm, die *Umrah* oder den Besuchs-*Tawaf* verrichten?

Alle Blutungen (farbigen Ausflüsse) bei Frauen im Menstruationsfähigen Alter, die farbig oder auch nur trüb sind, werden nach der bevorzugten Ansicht als Menstruation (Regelblutung) gewertet, seien diese farbigen Ausflüsse zu Beginn oder am Ende der Menstruation. Laut der Hanafi-Rechtsschule dauern die Menstruationstage einer Frau mindestens drei bis höchstens zehn Tage an. Der Zyklus (blutungsfreie Tage) zwischen zwei Perioden beträgt mindestens fünfzehn Tage (Merğînâni, el-Hidâye, I, 215; Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 99).

Nach Angaben der Ärzte sind Menstruation hemmende Medikamente möglicherweise nicht immer wirksam. Daher ist es möglich, trotz Menstruation hemmender Medikamente die Regelblutung zu bekommen. Dementsprechend wird die Blutung einer Frau, die ein Menstruation hemmendes Medikament eingenommen hat, aber dieses Medikament unwirksam war – sie innerhalb eines Zyklus (fünfzehn Tage ab dem Ende der vorhergehenden Menstruation) einen Ausfluss in der Farbe des Menstruationsblutes bekommt, und dieser Ausfluss mindestens drei

Tage andauert - als ihre Menstruation gewertet. In diesem Fall kann sie weder die *Umrah* noch den Besuchs-*Tawaf* verrichten.

Wenn jedoch der genannte Ausfluss länger als zehn Tage anhalten sollte, wird diese Blutung nach dem zehnten Tag als eine nichtmenstruelle Blutung gewertet und somit bestehen keine Bedenken, den *Tawaf* (Umrundung der Kaaba) durchzuführen.

Gemäß den Aussagen der Experten ist es möglich, dass infolge solcher Arzneimittel, die Progesteron-Hormone enthalten, manchmal Nebenwirkungen wie Schmierblutungen auftreten können, die nicht die Eigenschaft einer Menstruation haben. In diesem Fall werden die Blutflecke, entsprechend der islamischen Rechtsprechung (*Fiqh*), als eine nichtmenstruelle Blutung (*Istihadha*) gewertet; wonach dementsprechend gehandelt werden muss. Eine Frau, die eine nichtmenstruelle Blutung hat, verrichtet das rituelle Gebet und fastet. Es wäre jedoch am besten, einen Arzt zu konsultieren, der sich mit der Bestimmung derartige Blutungen auskennt.

650. Was muss eine Frau tun, die während ihrer Menstruation, den *Tawaf* und den *Sa'y* verrichtete, den Weihezustand (*Ihram*) verließ und die Haare schnitt?

Da die *Taharah* (Reinheit) vom rituellen Reinheitsverlust (*Hadath/Hades*) *Wadschib* (verbindlicher Bestandteil) für den *Tawaf* (Umrundung der Kaaba) ist (Kâsânî, *Bedâi'*, II, 129), muss eine Frau, die während ihrer Regelblutung ihre Haare geschnitten und ihren *Ihram* abgelegt hat, nachdem sie in dem Zustand den *Tawaf* und den *Sa'y* (das Hin- und Herlaufen zwischen den Hügeln *Safa* und *Marwa*) verrichtete, ein „*Dam*“ (ein Schaf oder eine Ziege) opfern.

Gemäß der Schafi-Rechtsschule ist die Reinheit vom *Hadath* die Bedingung für die Gültigkeit des *Tawaf*. Aus diesem Grund sind der *Tawaf* und der *Sa'y*, die in einem menstruierenden Zustand verrichtet wurden, nicht gültig. Daher muss eine menstruierende Frau nach Ende ihrer Regel ihren *Tawaf* und *Sa'y* erneut verrichten. Da aber die Frau ihre Haare geschnitten hat, bevor die Zeit für das Ablegen des *Ihrams* gekommen war, muss sie unter Nutzung ihres Wahlrechts als Strafe entweder ein „*Dam*“ (ein Schaf oder eine Ziege) opfern, drei Tage fasten oder *Sadaqa* (Almosen) in Höhe von sechs *Fitr* (Almosenabgabe) entrichten.

651. Was muss eine Frau tun, deren normale Menstruation beendet ist - ohne dass die maximale Dauer der Menstruation erreicht wurde - sie ihre *Hadsch*- und *Umrah*-Verpflichtungen erfüllt hat, ihre Haare geschnitten und den *Ihram* abgelegt hat, aber später noch Schmierblutung bekommt?

Wenn eine Frau in dieser Situation später noch eine Schmierblutung bekommt (Blutfleck sieht), muss ausgewertet werden: Wenn die Blutflecken zum Ende der maximalen Dauer der Menstruation (10 Tage/240 Stunden) aufhören, werden auch diese Tage als eine Menstruation gewertet. Da in diesem Fall die Frau die Bedingung der rituellen Reinigung (*Taharah* von *Hadath*) nicht erfüllt hat, die ein *Wadschib* (Verbindlichkeit) des *Tawaf* (Umrundung der Kaaba) ist, muss sie als Wiedergutmachung ein Schaf oder eine Ziege opfern. Hören diese Blutflecken/die Schmierblutung nach der maximalen Dauer der Menstruation, also nach 10 Tagen/240 Stunden nicht auf, so gilt der Ausfluss nach normaler Menstruation als eine *Istihadha* (nichtmenstruelle Blutung); die in diesem Fall verrichteten *Ibadah* (Gebete/Gottesdienste) sind gültig.

652. Kann eine Frau, die Mekka verlassen muss, bevor ihre Menstruation beendet ist, in diesem Zustand den Besuchs-*Tawaf* durchführen?

Frauen, die während der Menstruation den *Ihram* anlegen oder nach dem Anlegen des *Ihram*, (im Weihezustand) menstruierten, können mit Ausnahme des *Tawaf* (Umrundung der Kaaba) alle *Hadsch*-Handlungen erfüllen. Sie können jedoch kein *Tawaf* durchführen. Denn der Prophet (s.a.w.) äußerte *Aischa* (r.a.) gegenüber: „**Dies (die Menstruation) ist etwas, was Allah, Der Allmächtige, über die Töchter Adams bestimmt hat (was nicht an dir liegt). Tue auch du das, was die Pilger in Bezug auf den Hadsch tun. Aber umrunde die Kaaba nicht, solange du deine Regel hast**“ (Buhārī, Hayız, 1).

Was eine Frau, die noch vor ihrem Besuchs-*Tawaf* ihre Regel bekam, vorrangig tun muss ist, solange in Mekka zu bleiben, bis ihre Regelblutung zu Ende ist und sie den *Tawaf* verrichten kann. Wenn sie ihren *Tawaf* aufgrund ihres Zustands auf die Zeit nach den Festtagen verzögert, ist in diesem Fall keine Strafe erforderlich. Wenn sie nicht die Möglichkeit hat, sich länger in Mekka aufzuhalten, so wird sie während sie menstruiert ihren *Tawaf* verrichten, da laut der Hanafi-Rechtsschule die rituelle Reinheit kein *Fardh* (Pflicht), sondern ein

Wadschib (verbindlich) des *Tawaf* ist. Als Wiedergutmachung wird sie dann ein Kamel oder ein Rind (*Badana*) opfern. Sollte sie nach Ende ihrer Menstruation doch noch die Gelegenheit bekommen, vor ihrer Abreise ihren *Tawaf* zu verrichten, so entfällt die Wiedergutmachung (Kâsânî, *Bedâi'*, II, 129).

Gemäß der Schafi-Rechtsschule ist ein *Tawaf*, den eine menstruierende Frau durchführt, in keiner Weise gültig. Sie muss diesen nach dem Ende ihrer Regel durchführen (Nevevî, *el-Mecmû'*, VIII, 14, 17).

Nach einigen Quellen der Hanbali- und Maliki- Rechtsschulen gilt: Wenn eine Frau, die eine Unterbrechung ihrer Menstruation erlebt und überzeugt ist, dass ihre Regel zu Ende ist, so wird sie die rituelle Ganzkörperreinigung (*Ghusl*) vornehmen und ihren *Tawaf* verrichten. Wenn sie später, innerhalb ihrer regulären Menstruationsdauer, erneut eine Blutung bekommen sollte, wäre es so, als würde ihre Menstruation nach einer Unterbrechung andauern; wegen dessen wäre auch keine Wiedergutmachung erforderlich.

Es wäre angemessen, wenn eine Frau, die in diesem Zustand ist, den zuständigen Beaufragten ihre Situation schildert und entsprechend deren Anordnungen handelt (Sahnûn, *el-Müdevvene*, I, 152; Hattâb, *Mevâhib*, I, 53; Ibn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, I, 346).

653. Ist eine Wiedergutmachung erforderlich, wenn die Reisegruppe einer Frau die Stadt Mekka verlassen will, sie aber aufgrund ihrer Menstruation den „Abschieds-Tawaf“ nicht verrichten konnte?

Es ist nicht *Wadschib* (verbindlich), dass eine Frau, die menstruiert oder im Wochenbett-Zustand ist, den Abschieds-*Tawaf* verrichtet. Sie kann Mekka verlassen, ohne den Abschieds-*Tawaf* durchzuführen (Merġinânî, *el-Hidâye*, II, 360). Für eine Frau, die aufgrund dieses Zustandes den Abschieds-*Tawaf* nicht durchführen konnte, ist keinerlei Wiedergutmachung erforderlich.

654. Kann sich eine Frau umziehen, während sie im Weihezustand (*Ihram*) ist?

Es gibt keine Bedenken, wenn Frauen, die zwecks *Hadsch* (Pilgern) oder *Umrah* (kleiner *Hadsch*) in den Weihezustand (*Ihram*) eintreten, die Kleidung ablegen oder wechseln.

655. **Wie viel von ihrem Haar sollte eine Frau schneiden, um den Weihezustand (*Ihram*) zu verlassen?**

Um den Weihezustand (*Ihram*) zu verlassen, genügt es, wenn eine Frau ca. einen Fingerbreit von ihren Haarspitzen abschneidet/die Haare kürzt (Kâsânî, Bedâi', II, 141).



QURBAN

(die Opferung, das Opfertier)





QURBAN

(die Opferung, das Opfertier)

DIE EIGENSCHAFTEN, DER UMFANG UND DIE RELIGIÖSE BEWERTUNG DES QURBAN

656. Was sind die Eigenschaften, der Umfang und die religiöse Bewertung der *Qurban-Ibadah* (das Gebot zu Opferung)?

Der Begriff „*Qurban*“, der lexikalische Bedeutungen hat wie, „sich anzunähern“, „etwas, das zur Nähe Allahs führt“, bezeichnet als ein religiöser Fachbegriff, „sich Allah zu nähern“, oder „ein Tier, das bestimmte Eigenschaften hat, zu *Ibadah*-Zwecken nach Vorgabe und ordnungsgemäß zu schächten, um das Wohlgefallen Allahs zu erreichen“; und als *Qurban* wird auch das Tier bezeichnet, das zu diesem Zweck als Opfer dargeboten wird (Ibn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, IX, 452).

Das Tier, das als Opfer während des Opferfestes geopfert wird, wird „*Udhiyya*“, und das Opfertier, das während des *Hadsch* geopfert wird, wird „*Hady*“ genannt.

Ein Muslim, der geistig gesund, frei, ansässig und nach religiösen Maßstäben reich ist, der muss ein Opfer schächten, um damit das Wohlgefallen Allahs zu erreichen. Auf diese Weise nähert er sich Allah, Dem Allmächtigen, und unterstützt gleichzeitig Menschen, die finanziell nicht in der Lage sind, selber ein Tier zu opfern (Serahsî, el-Mebsût, XII, 8; İbn Nüceym, el-Bahr, VIII, 197).

Diese *Ibadah* (Glaubenspraxis) beinhaltet die Geisteshaltung der Nähe zum Schöpfer und die Opferbereitschaft gegenüber der Gesellschaft. *Qurban* ist ein Zeichen dafür, dass ein Muslim bereit ist, wenn es nötig wird, sein gesamtes Dasein auf dem Pfade Allahs zu opfern.

Nach Ansicht der Mehrheit der Rechtsschulen ist das Opfern des *Udhiyya*-Opfers *Sunnah* (unverbindlich) (Ibn Rüşd Bidāye, I, 429).

Laut der Hanafi-Rechtsschule hingegen ist die bevorzugte Ansicht, dass das Opfern *Wadschib* (verbindlich) ist (Merġinānī, el-Hidāye, VII, 146).

Das Opfern – egal wie die religiöse Beurteilung darüber ist – ist einer der markanten und prinzipiellen *Ibadah* der muslimischen Gemeinden und seit Jahrhunderten ein wichtiger Bestandteil des religiösen Lebens.

657. Was ist die religiöse Grundlage für *Qurban*?

Die Opferung (*Qurban*) ist eine *Ibadah* (Gottesdienst/Glaubenspraxis), die mit dem heiligen Koran, der *Sunnah* (Religionspraxis unseres Propheten (s.a.w.)) und *Idschma* (Meinungsübereinkunft der Gelehrten) belegt ist. Es gibt Beweise im heiligen Koran, dass *Qurban* eine legitime *Ibadah* ist. Es wird klar verkündet, dass anstatt der Opferung Ismaïls (*a.s.*), dem Sohn Abrahams (*a.s.*), ein Opfer-Tier von Allah als *Fidya* (Auslösung) gesandt wurde (as-Saffat, 37/107).

Auch gibt es andere Verse, die auf die Legitimität des *Qurbans* hinweisen: **„Damit sie die Vorteile davon erfahren können und damit sie über dem Vieh, mit dem Wir sie versorgen, den Namen Allahs aussprechen, an den (zum opfern) bestimmten Tagen. So esst davon und speist den notleidenden Armen“** (al-Hadsch, 22/28). **„Allen Völkern gaben Wir Opferriten, damit sie Allahs Namen über dem Vieh aussprechen, mit dem Wir sie versorgen [...]“** (al-Hadsch, 22/34). **„Auch das Opfern von Großvieh haben Wir euch als ein Symbol Allahs bestimmt. Ihr habt Gutes an ihnen. So sprecht Allahs Namen über ihnen aus, wenn sie gebunden dastehen. Und nachdem sie auf die Flanke gestürzt sind, esst von ihnen und speist den Bittenden wie den (verschämten) Armen. So haben Wir sie euch dienstbar gemacht, auf dass ihr dankbar seid. Weder ihr Fleisch noch ihr Blut erreicht Allah, jedoch erreicht Ihn eure Frömmigkeit. So hat Er sie euch dienstbar gemacht, damit ihr Allah dafür preist, dass Er euch rechtgeleitet hat. Und verkünde den Rechtsschaffenen frohe Botschaft!“** (al-Hadsch, 22/ 36-37).

Es ist ganz offensichtlich, dass die erwähnte Opferung, in diesen Versen, nicht für die Deckung des Fleischbedarfs bestimmt ist, sondern dass sie eine Praxis zu Zwecken der *Ibadah* ist. Die Tatsache, dass in diesen Versen des heiligen Korans eindeutig erwähnt wird, dass weder das Fleisch noch das Blut der Tiere zu Allah gelangen, und dass das

Wesentliche beim Opfern die Aufrichtigkeit (*Ihlas*) und die Tugend (*Taqwa*) sind, ist ein klarer Beleg dafür.

Auch unser Prophet (s.a.w.) hat *Qurban* als eine *Ibadah*-Form akzeptiert und auch persönlich Opfer geschächtet. Es ist bekannt, dass unser Prophet (s.a.w.) nach der Legalisierung des *Qurbans* jedes Jahr, bis zu seinem Ableben, *Qurban* geschächtet hat (Tirmizî, Edâhî, 11; siehe: Buhârî, Hac, 117, 119; Müslim, Edâhî, 17).

In den authentischen Überlieferungsquellen wird überliefert, dass unser Prophet (s.a.w.) äußerte, dass am Tag des Opferfestes die gesegnetste *Ibadah* bei Allah das Opfern des Opfertieres ist, und dass das Opfertier bei Allah Anerkennung findet, sobald es geschächtet worden ist, und dass alles an dem geopferten Tier, einschließlich seiner Hörner und die Hufen, als *Sawab* (Belohnung) zugunsten des Menschen verzeichnet werden; und empfahl, diese *Ibadah* nur um Allahs Wohlgefallen willen zu verrichten (Tirmizî, Edâhî, 1; Ibn Mâce, Edâhî, 3). Darüber hinaus zeigt auch die Tatsache, dass seit dem zweiten Jahr der Auswanderung (*Hedschra*), bis heute, alle Muslime *Qurban* geopfert haben, dass in dieser Frage eine Übereinstimmung existiert (Ibn Kudâme, el-Muğnî, XIII, 360).

658. Wer ist mit *Qurban* verpflichtet?

Qurban (das Opfern) ist eine finanzielle *Ibadah* (Glaubenspraxis/Gottesdienst), die jeder Muslim, der psychisch gesund, geschlechtsreif und ansässig ist, und aus religiöser Sicht als reich gilt, erfüllen muss (Mergînânî, el-Hidâye, VII, 148).

Personen, die außer ihrer Grundbedürfnisse und Schulden über 80,18 Gramm Gold oder Geld oder Güter in diesem Wert besitzen, sind mit *Qurban* verpflichtet (Mevsilî, el-Ihtiyâr, IV, 252-256; Ibn Âbidîn, Redd'ul-muhtâr, IX, 452-453). Darüber hinaus muss für die *Qurban*-Verpflichtung, im Gegensatz zum *Zakah* (Almosensteuer), über die geforderte (*Nisab*) Reichtumsbestimmungsmenge nicht ein Jahr vergangen sein.

659. Kann die religiös erforderliche Reichtumsbestimmungsmenge (*Nisab*), die für die *Qurban-Ibadah* grundlegend ist, über den Silberwert bestimmt werden?

Es ist eine Tatsache, dass das stark abgewertete Silber unter den heutigen Bedingungen die Eigenschaft als Maßeinheit für die *Nisab*-Menge (Reichtumsbestimmungsmenge) verloren hat. Wenn die *Nisab*-Menge in Silber gemessen wird, werden jene, die berechtigt sind, *Zakah*

(Almosensteuer) zu erhalten, zu *Zakah* pflichtigen Personen. Insofern ist es angemessener, bei der Feststellung der *Ibadah*-Verpflichtung, wie für *Zakah* und *Qurban*, Gold als Grundlage für die *Nisab*-Menge zu nehmen.

In dieser Hinsicht ist das religiöse Maß für die Bestimmung des Reichtums, der die Opferung (*Qurban*) zum *Wadschib* (verbindlich) macht, der Besitz - die Schulden und die Grundbedürfnisse ausgenommen - von Gold in Höhe von 80,18 Gramm (20 *Misqal*) oder Geld oder Vermögen in diesem Wert, unabhängig davon, ob das Vermögen vermehrungsfähig ist oder nicht. Egal welche Art des Vermögens, jemand, der nicht im Besitz eines Vermögens in dieser Höhe ist, muss nicht opfern (Mevsilî, el-lhtiyâr, IV, 252-256).

660. Müssen Ehemann und Ehefrau, als reiche in einer Familie, jede für sich ein *Qurban* opfern? Wenn das Familienoberhaupt ein Opfer schächtet, entfällt dann die Verpflichtung zu opfern von den anderen reichen Familienmitgliedern?

In Bezug auf die *Ibadah* (Glaubenspraxis/Gottesdienst) ist die Verantwortung – infolgedessen auch die Konsequenz dieser Verantwortung, egal ob Bestrafung oder Belohnung -, individuell. In der islamischen Religion liegt zwischen den Familienmitgliedern das Prinzip der Gütertrennung zugrunde. Wenn das Eigentum der Frau, des Ehemannes und jeden Kindes in einer Familie getrennt benannt wird, verfügt jedes Familienmitglied über sein eigenes. Daher gelten Familienmitglieder, sei es die Ehefrau, der Ehemann oder eines der erwachsenen Kinder, als reiche Personen, wenn diese außer ihren Schulden und Grundbedürfnissen im Besitz von 80,18 Gramm (20 *Misqal*) Gold oder Geld oder Vermögen in diesem Wert sind oder, sie im Besitz überschüssiger Güter und Eigentum sind, die an diese *Nisab*-Menge heranreichen, auch wenn dieses Vermögen nicht vermehrungsfähig wäre.

Laut der Hanafi-Rechtsschule ist jedes einzelne Familienmitglied, das religiös gesehen als reich gilt, verpflichtet - sowie es verpflichtet ist, die *Sadaqa-i-Fitr* (Almosenabgabe) zu entrichten – auch verpflichtet zu opfern (Ibn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, IX, 452-454).

Laut der Schafi-Rechtsschule ist das Schächten eines Opfertiers pro Familie eine *Sunnah-al-Kifayah* (gemeinschaftliche *Sunnah*-Pflicht). Daher wird mit der Opferung durch ein Familienmitglied, diese *Sunnah* (Religionspraxis unseres Propheten (s.a.w.)) für alle in der Familie

erfüllt (Nevevî, el-Mecmû', VIII, 384; Şirbînî, Muğni'l-muhtâc, IV, 377). Diese Ansicht ist geeigneter für Familien mit geringer *Nisab*-Menge an Vermögen.

661. Muss ein Reisender *Qurban* schächten?

Ein Reisender ist nicht verpflichtet, ein Opfer zu schächten (el-Fetâva'l-Hindiyye, V, 576). Wenn er jedoch ein Opfer schächten sollte, erhält er dafür die Belohnung (*Sawab*). Eine Person kann das Opfer an ihrem Wohnort schächten oder auch dort, wo sie sich aufgrund der Festtage oder aus sonstigen Gründen befindet. Die Tatsache, ein Reisender zu sein, hindert niemanden daran, ein Tier zu opfern, oder dass sein Opfer anerkannt wird.

Diejenigen, die als Reisende ein Opfer geschächtet haben, müssen nicht noch einmal opfern, wenn sie innerhalb der Festtage in ihre Heimatstadt zurückkehren. Für jemanden, der zu Beginn des Opferfestes ansässig war, aber an den Opferfesttagen eine Reise antritt, ohne ein Opfer geschächtet zu haben, für den ist *Qurban* auch nicht mehr *Wadschib* (verbindlich). Personen, die als Reisende kein Opfer schächten, aber an den Festtagen in ihre Heimatstadt zurückkehren, müssen ein Opfer schächten (Kâsânî, Bedâi', V, 63).

Allen voran gemäß der Schafi-Rechtsschule und denjenigen Gelehrten, die der Auffassung sind, dass *Qurban* ein *Sunnah* (unverbindlich) ist, urteilten mit dergleichen Beurteilung für Reisende (Nevevî, el-Mecmû', VIII, 383).

662. Wann beginnt und endet die Zeit für die Opferung?

Die Zeit der Opferung beginnt an Orten, an denen das Festgebet verrichtet wird, nachdem das Festgebet verrichtet wurde; und an Orten, an denen das Festgebet nicht verrichtet wird, nach dem *Fadschr* (nach Eintritt der Morgengebetszeit). Laut der Hanafi-Rechtsschule dauert die Zeit bis zum Abend des dritten Festtages an (Merğînânî, el-Hidâye, VII, 154). Während dieser Zeit kann sowohl tagsüber als auch in der Nacht geopfert werden. Es ist jedoch angemessener, tagsüber zu opfern. Nach der Schafi-Rechtsschule kann bis zum Sonnenuntergang des 4. Festtages geopfert werden (Şirbînî, Muğni'l-muhtâc, IV, 383; İbn Rüşd, Bidâye, I, 436).

663. Was ist beim Opfern eines Tieres zu beachten?

Beim Opfern sollten die folgenden Punkte beachtet werden:

- a. Um einen ordnungsgemäßen Schnitt durchzuführen, sollte mindestens eine der beiden Hauptschlagadern sowie die Speiseröhre und die Luftröhre des Tieres durchgeschnitten werden. Während eines solchen Schnitts ist es *makruh* (missbilligt), das Rückenmark des Tieres zu trennen, ohne zuvor das Ausbluten abzuwarten. In dieser Hinsicht gibt es keinen Unterschied zwischen einer Schächtung für den Fleischbedarf und der Opferschächtung.
- b. Es sollte darauf geachtet werden, den Kopf des Tieres nicht zu trennen, bevor es erlegt ist.
- c. Das zu opfernde Tier sollte nicht leiden und nicht gequält werden. Aus diesem Grund sollten Tiere von sachkundigen Personen geschächtet und die Schächtung zügig durchgeführt werden.
- d. Es sollten die notwendigen Maßnahmen getroffen werden, um das Umfeld rein zu halten.
- e. Es sollte mit größter Sorgfalt darauf geachtet werden, die Tiere nicht so nebeneinander hinzustellen, dass sie die Schächtung eines anderen Tieres sehen.

664. Wie ist die religiöse Beurteilung darüber, bei der Schächtung des Opfertieres den Namen Allahs und die *Basmala* auszurufen? Welche Bittgebete können beim Schächten rezitiert werden?

Egal, ob zum Zwecke der Opferung oder zu einem anderen Zweck, beim Schächten eines Tieres muss die *Basmala* aufgesagt werden. Wird beim Schächten des Tieres die *Basmala* absichtlich nicht aufgesagt, so darf das Fleisch dieses Tieres laut der Hanafi-Rechtsschule nicht verzehrt werden. Aber wenn sie unbeabsichtigt oder durchs Vergessen nicht aufgesagt wird, kann das Fleisch dieses Tieres verzehrt werden (Kāsānī, *Bedāʾi*, V, 46; Ibn Nūceym, *el-Bahr*, VIII, 190-191). Laut der Schafi-Rechtsschule wird das Fleisch des geschächteten Tieres auch dann verzehrt, wenn die *Basmala* absichtlich nicht aufgesagt wurde (Māverdi, *el-Hāvi*, XV, 95; Şīrāzī, *el-Mūhezzeb*, II, 885).

Während des Schächtens des Opfertieres wird drei Mal „*Bismillahi Allah Akbar*“ ausgerufen und zudem können die folgenden Verse rezitiert werden (Semerkandī, *Tuhfe*, III, 66):

قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ
أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ

„*Sprich: Mein Gebet und mein Opfer und mein Leben sowie mein Tod gehören zweifellos Allah, dem Herrn der Welten*“ (An'am, 6/162-163).

إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ

„*Ich habe mein Angesicht in Aufrichtigkeit zu Dem gewandt, Der den Himmel und die Erde erschaffen hat. Ich gehöre nicht zu den Götzendienern*“ (An'am, 6/79).

665. Ist es zulässig, das Opfertier mit Stromschlag oder Ähnlichem zu betäuben und dann zu schächten?

Unsere Religion ordnet an, dass alle Lebewesen gut behandelt werden sollen. Schließlich befiehlt unser Prophet (s.a.w.), dass das Tier während des Schächtens nicht gequält werden darf (siehe Müslim, Sayd ve Zebâih, 57; Ebû Dâvûd, Dahâyâ, 12).

Es ist rechtens, dass das Opfertier mit der klassischen Methode geschächtet wird. Dennoch ist es zulässig, um dem Tier unnötiges Leiden zu ersparen (um die Todesschmerzen zu lindern), dass das Tier vor dem Schächten durch einen Elektroschock oder eine Narkose oder dergleichen betäubt wird. Aber nachdem das Tier betäubt wurde, muss seine Kehle durchgeschnitten werden, bevor es stirbt. Wenn das Tier vor dem Schächten infolge des Stromschlags/der Betäubung stirbt, wird aus dem Tier weder ein *Qurban* noch kann sein Fleisch verzehrt werden (DIYK siehe Beschluss vom 24. 02. 2010; siehe Mecma'u'l-Fikh, Karârât ve Tevsyât, Beschluss vom 28. Juni - 3. Juli 1997 s. 314-318). Denn damit ein Tier als *Qurban* oder für den Fleischkonsum geeignet sein kann, muss es während der Schächtung lebendig sein (seine Vitalfunktionen müssen aufrecht sein) (Merğînânî, el-Hidâye, VII, 133).

666. Ist es notwendig, nachdem Schächten des Opfers ein rituelles Gebet zu verrichten?

Eigentlich gibt es kein rituelles Gebet, das „Opfergebet“ genannt wird. Der Glaube oder die Überzeugung, dass dieses rituelle Gebet eine religiöse Notwendigkeit sei, ist falsch. Dennoch kann zu den Zeiten, an denen das Verrichten eines *Nafila*- (freiwilligen) rituellen Gebets nicht *makruh* (missbilligt) ist, begründet oder unbegründet, beliebig viele *Nafila*-Gebete verrichtet werden. Und eine Person, die ein *Qurban* opfern konnte, kann als Danksagung an Allah für die Gelegenheit, diese

Ibadah (Glaubenspraxis/Gottesdienst) verrichtet zu haben, zwei *Rak'ah* (Gebetseinheiten) *Nafila*-Gebet verrichten.

667. **Wie sollte das Opferfleisch verwertet werden?**

Unser Prophet (s.a.w.) hat empfohlen, das Fleisch des Opfertiers in drei Teile aufzuteilen; ein Teil wird an Bedürftige verteilt, die kein Opfer schächten konnten, ein Teil wird unter Verwandten, Bekannten und Nachbarn aufgeteilt und ein Teil wird zu Hause zu eigenem Verzehr zurückbehalten (Ebû Dâvûd, Dahâyâ, 10). Das gesamte Opferfleisch kann zu Hause aufbewahrt werden (Tahâvî, Şerhu me'âni'l-âsâr, IV, 185). Es ist jedoch auch angebracht, dass Muslime, deren wirtschaftliche Lage gut ist, in einer Zeit, in der die Bedürftigkeit in der Gesellschaft zunimmt, das meiste oder das gesamte Opferfleisch verteilen. Laut der Schafi-Rechtsschule sollte vom Opferfleisch, wenn auch wenig, an Bedürftige verteilt werden (siehe: Nevevî, el-Mecmû', VIII, 413).

668. **Wie sollte das Fell/Leder des Opfertiers verwertet werden?**

Das Fell/das Leder des Opfertiers sollte einem Bedürftigen oder einer gemeinnützigen Organisation übergeben werden. Unser Prophet (s.a.w.) hat während seiner Abschieds-*Hadsch* Ali (r.a.) befohlen, dass er anwesend sein soll, wenn die als Opfertiere bereitstehenden Kamele geschächtet werden, und dass er die Häute sowie die Höcker-Felle von diesen Tieren als *Sadaqa* (Almosen) abgeben, aber mit ihnen nicht den Metzger bezahlen soll (Müslim, Hac, 348; Buhârî, Hac, 120, 121; Ebû Dâvûd, Menâsik, 21). Dementsprechend ist es nicht zulässig, das Fell des Opfertiers gegen Entgelt zu verkaufen oder damit die Schächtung oder die Pflege des Opfertiers zu bezahlen (İbn Nüceym, el-Bahr, VIII, 203). Wenn das Leder/Fell des Opfertiers verkauft wird, muss das Entgelt den Bedürftigen übergeben werden (Merğînânî, el-Hidâye, VII, 165).

Das Leder/das Fell des Opfertiers kann sowohl einem Bedürftigen oder einer gemeinnützigen Organisation gespendet werden, als auch zu Hause als Gebetsteppich, als Sieb oder als ähnliche Haushaltsgegenstände verwenden werden (Kâsânî, Bedâi', V, 81; Merğînânî, el-Hidâye, VII, 164).

669. **Welche Körperteile eines Tiers dürfen nicht verzehrt werden? Wie sollten diese Körperteile verwertet werden?**

Unabhängig davon, ob ein Tier, dessen Fleisch *Halal* (rein/erlaubt) ist, als ein Opfer oder für den Fleischkonsum geschächtet wird, ist das

Verzehren dessen Blutes, der Galle, Drüsen, Harnblase, Geschlechtsorgane und der Hoden (der Eierleiter) *Makruh-Tahrim* (dem *Haram* nahe) (İbn Nüceym, el-Bahr, VIII, 553; el-Fetâva'l-Hindiyye, VI, 495).

In einem *Hadith* (Überlieferung) wird überliefert, dass unser Prophet (s.a.w.) es nicht für angemessen hielt, dass die Geschlechtsorgane, die Hoden (Eier), der After (Anus), die Drüsen, die Gallenblase und die Harnblase der Tiere, deren Fleisch gegessen werden darf, verzehrt werden (Beyhakî, es-Sünenü'l-kübrâ, X, 12).

Darüber hinaus ist es gemäß den Schafi- und Maliki-Rechtsschulen zulässig, die Eier (Hoden) der Tiere zu essen, deren Fleisch verzehrt werden darf (Uleyş, Şerhu minah, V, 8-9; Zekeriyâ el-Ensârî, Esne'l-metâlib, IV, 256).

Obwohl es hinsichtlich der Gesundheit und um das Umfeld rein zu halten, vorrangig ist, die nicht essbaren Teile des Opfertiers oder eines Tieres, das zu anderen Zwecken geschächtet wurde, zu begraben, können diese Teile auch, unter der Bedingung, dass die Umwelt nicht verschmutzt wird, als Tierfutter für Tiere wie Katzen oder Hunde verwendet werden.

670. Ist es zulässig, den Fleischer zu bezahlen, der das Opfertier schächtet? Kann eine Portion des Opferfleisches oder das Leder des Opfertiers als Schlachtgebühr entrichtet werden?

Das Schächten des Tieres an sich ist keine *Ibadah* (Gottesdienst). Deshalb ist es zulässig, dass der Metzger, der das Opfertier geschächtet hat, eine Gebühr erhält. Jedoch kann dem Schlachter kein Teil des Fleisches oder das Fell/das Leder des Opfertiers als Gebühr überlassen werden. Denn wenn es überlassen wird, wird ein Teil der finanziellen Belastung, die für die *Ibadah* des *Qurban* erforderlich ist, durch die *Ibadah* selbst gedeckt.

Es wurde durch Ali (r.a.) überliefert: „Der Gesandte Allahs (s.a.w.) hat mir befohlen, während der Schächtung der Kamele anwesend zu sein, die Häute und die Höcker-Felle unter den Bedürftigen aufzuteilen, und hat mir verboten, hier von etwas als Entgelt dem Metzger zu überlassen, und hat angeordnet: **„Den Metzger bezahlen wir selber“**“ (Buhârî, Hac, 120-121; Müslim, Hac, 348; Ebû Dâvûd, Menâsik, 21).

671. Ist es zulässig, die Teile des Opfertiers, wie das Fleisch, das Fell/das Leder oder den Darm zu verkaufen?

Das Fleisch des Opfertiers kann sowohl vom Eigentümer und dessen Hausstand - entweder teilweise oder vollständig - verzehrt werden, als auch als Geschenk und *Sadaqa* (Almosen) an andere übergeben werden, unabhängig davon, ob diese reich oder arm sind (Ebû Dâvûd, Dahâyâ, 10). Es ist jedoch nicht zulässig, die Bestandteile, wie das Fleisch, die Innereien, die Haut, die Wolle oder die Milch des Opfertiers zu verkaufen (Ibn Nüceym, el-Bahr, VIII, 203). Denn der Prophet (s.a.w.) verkündete: „**Wer die Haut/das Fell des Opfertiers verkauft, ist so, als hätte er kein Opfer geschächtet**“ (Beyhakî, es-Sünenü'l-kübrâ, IX, 496). Aus diesem Grund sollte, falls das Leder/das Fell oder das Fleisch des Opfertiers verkauft wurde, der erhaltene Betrag als *Sadaqa* an Bedürftige übergeben werden (Merğînânî, el-Hidâye, VII, 165).

Das Leder/das Fell des Opfertiers kann sowohl einem Bedürftigen oder einer gemeinnützigen Organisation gespendet werden, als auch zu Hause als Gebetsteppich, als Sieb oder als ähnliche Haushaltsgegenstände verwenden werden (Kâsânî, Bedâi', V, 81; Merğînânî, el-Hidâye, VII, 164).

672. Kann jemand von der Milch oder der Arbeitskraft eines Tieres Nutzen ziehen, das er zum Zwecke der Opferung versorgt?

Wenn jemand beschließt ein Tier, das er bei sich züchtet und füttert, als Opfertier zu schächten, kann er von der Arbeitskraft des Tieres oder, sollte es sich um ein weibliches Tier handeln, von der Milch profitieren. Es ist jedoch nicht angebracht, von der Milch und der Wolle eines Tieres vor der Opferung zu profitieren, das von vornherein als Opfertier gekauft wurde. Denn in diesem Fall war das Tier vom Kauf an als ein Opfer bestimmt. Wenn von solch einem Tier profitiert wurde, muss der gesamte Betrag als *Sadaqa* (Almosen) entrichtet werden (el-F tâva'l-Hindiyye, V, 371; İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, IX, 475-476).

673. Gilt die *Qurban-Ibadah* als erfüllt, wenn anstatt einer Opferschächtung Spenden entrichtet werden?

Sowie es Ausführungsarten, Voraussetzungen und Grundregeln für alle *Ibadah* (Gottesdienste/Glaubensspraxen) gibt, so gibt es auch Weisheiten, Zwecke und Gründe für ihre Legitimation. Es ist nicht möglich, diese Merkmale bei einer *Ibadah* getrennt zu betrachten. Andererseits

können *Ibadah* nur auf die Art und Weise ausgeführt werden, wie sie befohlen wurden (Kāsānī, Bedāi', V, 40).

Jede *Ibadah* hat ihre eigene Durchführungsweise und die *Qurban-Ibadah* (Opferung als Glaubenspraxis) kann nur durch die ordnungsgemäße Schächtung eines als Opfer geeigneten Tiers erfüllt werden (el-Fetāva'l-Hindiyye, V, 360). Durch die Spende des Gegenwerts eines *Qurbans* wird diese *Ibadah* nicht erfüllt. Denn das Schächten eines Tieres ist die Grundregel dieser *Ibadah*. Denn auch unser Prophet (s.a.w.) erfüllte diese *Ibadah* nach dem *Qurban* legitimiert wurde, indem er jedes Jahr persönlich ein Opfer schächtete (Buhārī, Hac, 117, 119; Müslim, Edāhī, 17).

Der Prophet (s.a.w.) verkündete, dass die liebste *Ibadah* bei Allah am Tag des Opferfestes das Opfer-Schächten ist; dass das geschächtete Opfer sofort von Allah angenommen wird, und dass alle Teile des geopferten Tieres als eine Belohnung (*Sawab*) zugunsten der Person aufgeschrieben werden (Tirmizī, Edāhī, 1; Ibn Māce, Edāhī, 3). Es ist auch einer der wichtigsten Aufgaben der Muslime, den Armen und Bedürftigen, ohne Gegenleistung zu helfen, Gutes zu tun und Wohltaten zu verrichten, um die Zustimmung Allahs zu erlangen. Es wurde in unserer Religion als *Fardh* (absolut Pflicht) gewertet, jemandem zu helfen, der sich in einer Zwangslage befindet. Es ist jedoch nicht richtig, diese beiden *Ibadah* als Alternative zueinander darzustellen. Daher kann es *Qurban* nicht ersetzen, wenn einem Menschen das Tier als *Sadaqa* gegeben wird, ohne es zuvor geschächtet zu haben (Ibn Ābidīn, Reddū'l-muhtār, IX, 454, 463). So wird auch die *Qurban-Ibadah* nicht erfüllt, wenn der Gegenwert des Opfertieres an Bedürftige oder wohltätige Organisationen gespendet wird (Serahsī, el-Mebsūt, XII, 13).

674. Ist es möglich, sich gleichzeitig für *Aqiqah*-, *Nadhr*-, *Udhiyya*- und *Nafila*-Opfer an dem gleichen Großvieh zu beteiligen?

Bei einer Opferung (*Qurban*), die gemeinschaftlich geschächtet wird, muss nicht jeder Anteilsbesitzer sein Opfer für den gleichen Zweck schächten. Unter der Bedingung, dass die Anteilsbesitzer sich zwecks *Ibadah* (Gottesdienst) beteiligt haben, können sie ihre Absicht (*Niyyah*) für eine *Udhiyya*- (reguläres-), *Nadhir*- (Gelöbnis-), *Aqiqah*- (Nachwuchs-) oder *Nafila*- (freiwilliges-) Opfer bekunden (Kāsānī, Bedāi' V, 71).

675. Was ist gesegnetes zum Opfern, ein weibliches oder ein männliches Tier?

Es ist mit den *Ahadithen* (überlieferte Verkündungen) und den Religionspraktiken unseres Propheten (s.a.w.) belegt, dass sowohl große Tiere wie Kamele oder Rinder als auch kleine Nutztiere wie Schafe oder Ziegen, die bestimmte Voraussetzungen erfüllen, unabhängig davon, ob diese männlich oder weiblich sind, als Opfer geschächtet werden können. Das Geschlecht des zu opfernden Tieres ist kein Maß für die Vorzüglichkeit der *Qurban-Ibadah* (Opferung als Glaubenspraxis). Dennoch gab es einige islamische Gelehrte, die der Meinung waren, dass das Opfern eines weiblichen Rindes vorzüglicher (*Fadhila*) sei (Ibn Âbîn, Reddû'l-muhtâr, IX, 466-467). Es wird angemessener sein, diese Sichtweise nach den Bedingungen der damaligen Gesellschaft und der Zeit, in der diese Gelehrte gelebt haben, zu bewerten.

Eine solche Stellungnahme könnte möglicherweise mit Berücksichtigung der Möglichkeit, einer stärkeren Nutzung der männlichen Rinder in der damaligen Gesellschaft als landwirtschaftliche Arbeitstiere, abgegeben worden sein. Allerdings sollte diese Ansicht nicht als eine unveränderliche Grundlage der Religion angesehen werden. Diese sind Ansichten, die im Interesse der Gesellschaft geäußert wurden.

Aus derselben Betrachtung, wäre es heutzutage angebracht, männliche Rinder als Opfertiere zu bevorzugen, weil das Opfern der weiblichen Rinder die Tierzucht negativ beeinträchtigen würde. Außerdem gehört das Geschlecht des Opfertieres nicht zu den Gültigkeitsbedingungen des *Qurban*.

676. Gibt es eine religiöse Grundlage dafür, am Opferfesttag vor dem Opfer-Schächten, nichts zu essen?

Da überliefert wird, dass unser Prophet (s.a.w.) die ersten neun Tage des Monats *Dhu 'l-Hiddschah* (*Zilhijjah*) mit Fasten verbracht hat (Ebû Dâvûd, Savm, 62), ist es *mustahab* (empfohlen), die ersten neun Tage des *Dhu 'l-Hiddschah*, also die neun Tage vor dem Opferfest mit Fasten zu verbringen. Der 10. Tag des *Dhu 'l-Hiddschah*-Monats ist der erste Tag des Opferfestes. An Tagen des Opferfestes wird nicht gefastet (Buhârî, Savm, 66-67; Ebû Dâvûd, Savm, 48).

Jedoch ist es *mustahab*, am Opferfest ab dem *Imsak* (Morgendämmerung) nichts zu essen und als erste Mahlzeit des Tages vom Opferfleisch zu essen. Aber das gilt für Menschen, die bei sich zu Haus das Opfertier

schächten können. In unserer Zeit kann es bis zum Abend, sogar bis zum nächsten Tag dauern, bis einige Muslime auf den Bauernhöfen ihre Opfer geschächtet bekommen. In diesem Fall ist es nicht angebracht, dass diese Menschen hungern und nichts essen, als würden sie fasten.

677. Gibt es eine religiöse Grundlage dafür, dass das Blut des geschächteten Opfertieres auf die Stirn aufgetragen wird?

Das Blut des geschächteten Opfertieres auf die Stirn aufzutragen, hat keine religiöse Grundlage. In keinen der vertrauenswürdigen Quellen ist solch eine Information enthalten. Es versteht sich daher, dass diese in unserem Volk übliche Praxis von anderen Kulturen stammte. Deshalb ist sie zu unterlassen.

DIE QURBAN-ARTEN (Arten der Opferung)

678. Was ist ein *Aqiqah*-Qurban?

Das Opfer-Schächten (*Qurban*) als Danksagung für die Geburt eines Kindes wird „*Aqiqah*“ genannt. Es ist *Sunnah* (Religionspraxis unseres Propheten (s.a.w.)) ein *Aqiqah*-Opfer zu schächten. Laut einer Überlieferung von *Ibn Abbas* (r.a.) hat der Gesandte Allahs (s.a.w.) für seine Enkelkinder *Hasan* und *Hussain* jeweils ein *Aqiqah*-Opfer geschächtet (Ebû Dâvûd, Dahâyâ, 21; Nesâî, Akîka, 1), und hat in einem *Hadith* (Überlieferung) befohlen: „**Jedes Kind ist wie eine Geisel, die gegen ein *Aqiqah*-Opfer ausgelöst wird, das am siebten Tag (ab seiner Geburt) für ihn geschächtet wird. Nach dem das *Aqiqah*-Opfer geschächtet wurde, wird der Kopf des Kindes rasiert und ihm sein Name gegeben**“ (Ebû Dâvûd, Dahâyâ, 21). Zwar kann das *Aqiqah*-Opfer vom Tag der Geburt des Kindes, bis zu seinem Pubertätsalter geschächtet werden, aber es ist vorzüglicher, es am siebten Tag nach der Geburt zu schächten. Es ist *mustahab* (empfohlen) dem Kind am selben Tag einen Namen zu geben und entsprechend dem Gewicht der Haare des Kindes Gold oder *Sadaqa* (Almosen) zu geben (İbn Rüşd, Bidâye, I, 463-464).

679. Was ist ein *Schukr*-Qurban?

Das Opfertier, das geschächtet wird, um Allah aus irgendeinem Anlass zu danken, wird als *Schukr-Qurban* (Opferung zur Danksagung) bezeichnet. Eine Person kann ein Opfertier schächten, weil sie ein Ziel erreicht oder einen Segen erhalten hat. Eine Person, die einen Segen

erhält, ist jedoch nicht zur Schächtung eines Opfers verpflichtet, solange sie kein Gelöbnis abgelegt hat. Darüber hinaus ist laut der Hanafi-Rechtsschule, das in der *Harem*-Region (Gebiet der Kaaba) geschächtete Opfer durch die Personen, die einen *Hadsch at-Tamattu* oder *Hadsch al-Qiran* verrichtet haben, weil sie *Hadsch* (Pilgern) und *Umrah* (kleiner *Hadsch*) im gleichen Jahr durchführen konnten, auch eine Art *Schukr-Qurban*.

680. Gibt es ein *Qurban*, das „Toten-Opfer“ genannt wird?

In unserer Religion gibt es keine Opferung (*Qurban*), die als „Toten-Opfer“ oder „Grab-Opfer“ bezeichnet wird. Jedoch kann ein Opfer geschächtet werden, um die Belohnung (*Sawab*) daraus den Toten zu spenden.

Wenn der letzte Wille einer verstorbenen Person, die ein *Qurban* schuldete, das sie zu Lebzeiten nicht geschächtet hatte, vorliegt und ihr finanzieller Nachlass dafür ausreicht, muss dieser Wille von den Erben erfüllt werden.

Laut einer Überlieferung sagte *Hanesch*, der von *Tabiun* (der Generation nach der *Sahaba*) stammte: „*Ich habe gesehen, wie Ali (r.a.) zwei Schafböcke opferte. Ich habe ihn gefragt, wofür diese sind. Er hat geantwortet: ‚Der Gesandte Allahs (s.a.w.) hat noch zu Lebzeiten testiert, dass ich an seiner Stelle ein Opfer schächten soll. Also opfere ich an seiner Stelle‘*“ (Ebû Dâvûd, *Dahâyâ*, 2; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 420, 423).

Laut dieser Überlieferung hat *Ali (r.a.)* als Begründung für die Opferung, den vermachten Willen des Propheten (s.a.w.) angegeben. Daher impliziert dieser *Hadith* (Überlieferung) nicht, dass im Namen eines Toten geopfert werden soll, wenn dieser kein entsprechendes Testament hinterlassen hatte. Demnach müssen Erben nicht für ihre Toten opfern, die diesbezüglich nichts testiert haben.

Dennoch kann eine Person, sowie sie an unterschiedliche gemeinnützige Einrichtungen oder an Arme und Bedürftige Spenden entrichten kann, um die Belohnung (*Sawab*) ihrer verstorbenen Mutter oder dem verstorbenen Vater oder einem anderen Angehörigen zu spenden, auch ein *Qurban* für diese schächten.

Wenn der Verstorbene nicht testiert hat, dass für ihn geopfert werden soll, so kann derjenige, der das Opfer für ihn geschächtet hat, das Fleisch unter den Bedürftigen aufteilen, aber auch er selbst und auch reiche Personen können vom Fleisch des *Qurbans* essen. Wenn aber

der Verstorbene einen letzten Willen bekundet hatte, muss das gesamte Fleisch unter den Bedürftigen aufgeteilt werden (Bilmen, İlmihal, s. 395).

681. Können sich Leute zusammentun und im Namen des Propheten (s.a.w.) ein Qurban schächten?

In unserer Religion gibt es eine solche Praxis nicht. Es ist nicht richtig, dies als eine notwendige *Ibadah* (Glaubenspraxis/Gottesdienst) zu betrachten. Denn es ist eine „*Bid'ah*“ (unzulässiges Hinzufügen/Reform/Erneuerung der Religion), eine Praxis, die nicht von Allah und von Seinem Gesandten übermittelt wurde, als eine *Ibadah* zu betrachten und ihr die Eigenschaft der Religiosität zu verleihen. Jede *Bid'ah* ist laut der Beschreibung des Propheten (s.a.w.) ein Irrweg (Müslim, Cumua, 43; Ebû Dâvûd, Sünnet, 6; Tirmizî, İlim, 16). Die Überlieferung, dass *Ali (r.a.)* sagte: „*Der Gesandte Allahs (s.a.w.) hat mir (in seiner Gesundheit) testiert, an seiner Stelle ein Opfer zu schächten. Also opfere ich an seiner Stelle*“ (Ebû Dâvûd, Dahâyâ, 2; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, II, 420, 423), kann kein Beweis für diese Praxis sein. Denn *Ali (r.a.)* hat als Begründung für das Opfer-Schächten den ihm aufgetragenen Willen des Propheten (s.a.w.) angegeben. Daher impliziert dieser *Hadith* (Überlieferung) nicht, dass im Namen eines Verstorbenen geopfert werden soll, wenn dieser keinen entsprechenden letzten Willen geäußert hatte.

THEMEN BEZÜGLICH DES SCHLACHTERS/ METZGERS EINES QURBANS

682. Hat unser Prophet (s.a.w.) persönlich ein Opfertier geschächtet?

Die *Qurban-Ibadah* (Opferung als Glaubenspraxis) wurde im zweiten Jahr der Auswanderung (*Hedschrah*) legitimiert. Es ist auch bekannt, dass unser Prophet (s.a.w.) ab diesem Jahr bis zu seinem Ableben, jedes Jahr ein Opfertier geschächtet hat (Tirmizî, Edâhî, 11; siehe. Buhârî, Hac, 117, 119; Müslim, Edâhî, 3). Er hat in seiner Abschiedswallfahrt (-*Hadsch*) einhundert Kamele geschächtet. *Ali (r.a.)* hat mitgeteilt: „*Der Prophet (s.a.w.) hat einhundert Kamele geschächtet und befahl mir, das Fleisch zu verteilen; also tat ich es*“ (Buhârî, Hac, 122). Von *Anas (r.a.)* wird überliefert, dass der Prophet (s.a.w.) persönlich zwei Schafböcke mit schwarzen und weißen Flecken mit *Basmala* und *Takbir* geschächtet hat (Buhârî, Edâhî, 9).

683. Kann die Opferung durch eine Vollmacht übertragen werden? Wie ist die religiöse Beurteilung darüber, dass jemand außerhalb seines Aufenthaltsortes oder im Ausland durch das Erteilen einer Vollmacht sein *Qurban* schächten lässt?

Eine Person kann ihr Opfertier persönlich schächten oder auch durch einen Bevollmächtigten schächten lassen. Denn die Opferung (*Qurban*) ist, sowie *Hadsch* (Pilgern) und *Zakah* (Armensteuer), eine finanzielle *Ibadah* (Glaubenspraxis/Gottesdienst), und bei finanziellen *Ibadah* ist das Verrichten derer durch eine Vollmacht zulässig (Kâsânî, *Bedâi'*, V, 67; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, IV, 263-265; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, VIII, 132). Schließlich wurde von *Ali (r.a.)* überliefert: „*Der Gesandte Allahs (s.a.w.) hat mir befohlen, dass ich anwesend sein soll, während die Kamele geschächtet werden, und dass ich ihre Häute und Höcker-Felle aufteilen soll, und verbot mir, eine davon dem Metzger als Gebühr zu überlassen, und hat angeordnet: ‚Den Metzger werden wir selber bezahlen‘*“ (Buhârî, *Hac*, 120; Ebû Dâvûd, *Menâsik*, 19). Die Vollmacht kann mündlich oder schriftlich oder über das Telefon, Internet, Fax und über ähnliche Kommunikationsmittel erteilt werden. Die bevollmächtigte Person oder die Institution muss die Vollmacht gemäß dem Auftrag erfüllen. Bei der Opferung ist es wichtig, dass die Absicht der Person auf das Wohlgefallen Allahs zielen muss, und dass das Opfer, für das die Vollmacht erteilt wurde, in ihrem Namen geschächtet wird.

Daher ist es nicht bedenklich, *Qurban* in einer anderen Provinz im Inland oder im Ausland zu schächten. Die Tatsache, dass die Preise für Opfertiere im eigenen Land höher oder niedriger sind, als im Vergleich zu dem Land, in dem es geschächtet wird, ändert nichts an dieser Situation. Wenn es jedoch am Aufenthaltsort bedürftige und arme Menschen gibt, ist es angebrachter, das Opfer dort zu schächten und zu verteilen. Weil die Bedürftigen und die Nachbarn am Aufenthaltsort, Rechte über diese Person (vorrangig Anrecht auf Versorgung) haben.

684. Kann das Opfertier ohne rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) geschächtet werden?

Die *Qurban-Ibadah* (Opferung als Glaubenspraxis) wird mit der Absicht verrichtet, ein Tier, das die erforderlichen Bedingungen erfüllt, als *Qurban* zu opfern.

Das Schächten eines Tiers ist an sich keine *Ibadah* (Glaubenspraxis/Gottesdienst). Somit ist es nicht erforderlich, dass die Person, die das Opfertier schächtet, die Voraussetzung der rituellen Reinigung erfüllen

muss. Aus diesem Grund ist es auch gestattet, dass der Metzger, der das Opfertier schächtet, eine Gebühr erhebt. Wenn das Opfertierschächten eine *Ibadah* gewesen wäre, dürfte der Metzger keine Gebühr erheben, denn es ist nicht gestattet, für eine *Ibadah* bezahlt zu werden (Mevsilî, el-İhtiyâr, IV, 228-229).

Zwar gilt ein *Qurban* als gültig, wenn es von einem Metzger geschächtet wurde, der von den *Ahl al-Kitab* (Christ oder Jude) ist, aber dies ist zugleich auch *makruh* (missbilligt) (Merğînânî, el-Hidâye, VII, 166).

Obwohl es nicht notwendig ist, dass die Person, die das Opfertier schächtet, eine gültige rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) hat, wäre dies vorzüglicher (*Fadhila*), da das *Qurban* ein Mittel für das Erlangen der Nähe Allahs ist.

685. Kann das Opferfleisch verzehrt werden, das von einer nicht-muslimischen Person geschächtet wurde?

Damit das Fleisch der Tiere, die zum Verzehr geeignet sind, als *Halal* (rein/erlaubt) bezeichnet werden kann, muss die Person, die das Tier schächtet, geistig gesund, urteilsfähig und ein Muslim sein oder der *Ahl al-Kitab* angehören (Jude oder Christ sein). Das Fleisch, das von einem Parsen, Heiden oder einem Atheisten, der nicht dem *Ahl al-Kitab* angehört geschächtet wurde, ist nicht *Halal*; und die Tiere, die diese Personen schächten, gelten nicht als *Qurban* (Mevsilî, el-İhtiyâr, IV, 229; el-Fetâva'l-Hindiyye, V, 370; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, IX, 474).

686. Ist es zulässig, ein Opfertier mit Kreditkarte zu kaufen?

Die Person, die mit *Qurban* (Opferung) verpflichtet ist, kann das Opfertier in bar oder per Kreditkarte zum einmaligen Abzug des Gesamtpreises oder zur langfristigen Abbuchung kaufen. In diesem Zusammenhang stellt die Zahlung des Betrags per Kreditkarte kein Hindernis für die Gültigkeit der Opferung dar. Es ist jedoch erforderlich, die Kreditkartenschulden am Tag der Zahlung zu begleichen und nicht in Verzug zu geraten, um so eine Zinszahlung zu vermeiden. Beim Erwerb eines Opfertiers mit einer Kreditkarte ist zwar *Qurban* gültig, sollte aber eine zusätzliche Gebühr für die Frist-Bearbeitung der Bank gezahlt werden, so muss dies gemieden werden, da es aufgrund des Zinsgeschäfts, zusätzlich zu einer Sünde kommt.

687. Kann das Opfertier mit einem Bankkredit erworben werden?

Das Opfern ist eine finanzielle *Ibadah* (Glaubenspraxis/Gottesdienst) für jeden Muslim, der bei klarem Verstand (geistig gesund) ist, der die Pubertät erreicht hat, aus religiöser Sicht als reich gilt und ansässig ist (Merġinânî, el-Hidâye, VII, 146). Egal ob es ein *Wadschib*- (verbindlich) oder *Nafila*- (freiwillig) *Qurban* ist, jemand, der ein Opfer schächten möchte, kann sein Opfertier in bar oder auch durch Verschuldung kaufen. Dies beeinträchtigt nicht die Gültigkeit des *Qurbans*. Jedoch würde er sich bei einer Zinsanleihe versündigen, weil er gegen das Zinsverbot verstoßen würde (siehe al-Baqara, 2/275-279; Müslim, Müsâkât, 105, 106; Ebû Dâvûd, Büyû', 4). Es ist aus religiöser Sicht nicht angebracht, dass diejenigen, die nicht aus eigenen Mitteln opfern können, auf solche Methoden zurückgreifen.

688. Kann das Opfertier mit einer Ratenzahlung erworben werden?

Qurban (die Opferung) ist eine *Ibadah* (Glaubenspraxis/Gottesdienst) mit der Absicht, Allah näherzukommen. Dies wird allerdings nur erreicht, indem ein Tier aus dem eigenen Besitz geopfert wird (Kâsânî, Bedâi', v, 76). Das Eigentum kann durch Zucht, Schenkung oder Vererbung oder auch durch einen Kauf erfolgen. Grundsätzlich sind Termingeschäfte zulässig (Mevsilî, el-Ihtiyâr, II, 59). Die Ratenzahlung ist eine verzögerte und auf mehrere Zahlungstermine festgelegte Abzahlung der Forderung (Mecelle, Artikel 157). Dementsprechend besteht kein Bedenken darin, ein auf diese Weise gekauftes Tier zu opfern, da eine durch Ratenzahlung erworbene Ware zum Eigentum des Käufers wird.

689. Kann das Opfertier mit illegal erwirtschaftetem Geld gekauft werden?

Die islamische Religion verlangt, dass Menschen sich mit legitimen Arbeiten beschäftigen und ihren Lebensunterhalt durch *Halal* (rein/erlaubt) verdienen. Wenn ein Mensch jedoch zu Lebzeiten sein Vermögen durch *Haram* (unrein/verboten) erworben hat, muss er selbst, falls er nicht mehr am Leben sein sollte, dann seine Erben, den Eigentümer dieses Vermögens ausfindig machen. Wenn sie den Eigentümer finden, sollten sie es ihm übergeben. Falls sie den Eigentümer des Besitzes nicht ausfindig machen können, müssen sie es den Bedürftigen oder Wohltätigkeitsorganisationen spenden, ohne auf eine Belohnung (*Sawab*) zu hoffen. (Serahsî, el-Mebsût, XII, 172; Ibn Nüceym, el-Bahr, VIII, 229; el-Fetâva'l-Hindiyye, III, 210).

Auf eine illegale Weise angeeignetes Geld wird nicht zum Eigentum der Person, die es so erworben hat. Daher ist es nicht angebracht, mit solchem Geld ein Opfertier zu erwerben, weil finanzielle *Ibadah* (Glaubenspraxis/Gottesdienst) nur mit *Halal* Verdienst verrichtet werden dürfen.

690. Gilt ein *Qurban* als gültig, falls das geschächtete Tier mit dem gespendeten Geld vom Sohn, oder von einer anderen Person, erworben wurde?

Jemand, der von seinem Sohn oder einer anderen Person eine Spende erhält, wird der Besitzer dieses Geldes. Er kann dieses gespendete Geld nach Belieben ausgeben. Er kann es nach Bedarf ausgeben oder damit ein Opfertier kaufen und es schächten. Dieses geschächtete Tier ist als *Qurban* gültig (Ibn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, IX, 452-454).

691. Wie ist die religiöse Beurteilung über ein verspätetes *Qurban*, das aufgrund eines Hindernisses nicht rechtzeitig geschächtet wurde; bezogen auf einen Reichen und einen Bedürftigen?

Eine bedürftige Person, die ein Tier mit der Absicht es als *Qurban* zu schächten erworben hat, aber das Tier an den Festtagen nicht schächten konnte, wird dieses Tier lebendig spenden. Ein reicher Muslim hingegen, der sein Tier nicht an den Festtagen opfern konnte, sollte den Wert eines Opfertiers als eine Spende den Bedürftigen übergeben, unabhängig davon, ob er ein Opfertier gekauft hatte oder nicht (Merğînânî, el-Hidâye, VII, 156).

692. Was ist zu tun, wenn das Opfertier gekauft wurde, aber immer noch im Gewahrsam des Verkäufers ist und währenddessen stirbt oder aus sonstigen Gründen nicht geopfert werden kann?

Wenn nach Abschluss des Verkaufsprozesses dem Kunden zwar die Möglichkeit eingeräumt wird, die Ware an sich zu nehmen, aber der Kunde die Ware nicht abnimmt und möchte, dass sie im Gewahrsam des Verkäufers bleibt, ist es so, dass der Kunde die Ware tatsächlich in seinen Besitz genommen und anschließend zur Aufbewahrung (*Amanah*) dem Verkäufer anvertraut hat. Nach dieser Regel gilt das Opfertier, das gekauft und bis zum Opferfest zum Schutz oder zur Fütterung beim Verkäufer gelassen wird, als ein anvertrautes Gut (*Amanah*) beim Verkäufer. Sollte die Ware eingehen (das Tier sterben), so haftet

nicht die Person, der die Ware anvertraut wurde, solange ihrerseits kein Vorsatz, Mangel oder Unterlassung vorliegt. Somit ist der Verkäufer nicht verpflichtet, Schadensersatz zu leisten, falls er das anvertraute Gut geschützt hat, wie er es sollte, und die Ware trotzdem eingegangen ist; denn die Ware wäre als Eigentum/Ware des Kunden eingegangen (Merġinânî, el-Hidâye, VI, 211). In diesem Fall muss der Käufer die Zahlung leisten, wenn das Opfertier zuvor nicht bezahlt wurde. Wenn die Person, die das gestorbene Tier gekauft hat, reich ist, so muss sie ein neues Tier kaufen und es opfern. Wenn sie arm ist, muss sie kein neues Tier kaufen und opfern (Merġinânî, el-Hidâye, VII, 160; Mehmed Zihni, Ni'met-i İslam, s. 880).

Aber wenn jemand, dem das Opfertier anvertraut wurde, es nicht geschützt hat, wie er es sollte, oder es vernachlässigt hat und aufgrund dessen das Tier gestorben ist, muss er den Wert des Tieres zurückerstaten (Merġinânî, el-Hidâye, VII, 160). Auch in diesem Fall muss der Tierkäufer, wenn er reich ist, ein neues Tier kaufen und es opfern; wenn er arm ist, muss er das nicht.

693. Was ist zu tun, wenn das gekaufte Opfertier stirbt?

Wenn das gekaufte Opfertier stirbt, bevor es geopfert werden konnte, werden unterschiedliche Beurteilungen entsprechend der finanziellen Situation des Käufers ausgesprochen. Wenn der Käufer reich ist, schächtet er ein anderes Tier als Opfer. Denn in diesem Fall hätte er den *Wadschib* (Verbindlichkeit), ein Opfer zu schächten, nicht erfüllt. Aber wenn er arm ist, muss er kein neues Tier kaufen, weil die Opferung für einen Bedürftigen nicht *Wadschib* (obligatorisch) ist; er hatte durch den Kauf eines Opfertiers das Schächten dieses Tieres für sich selbst zum *Wadschib* gemacht. Wenn das gekaufte Tier stirbt, entfällt das *Wadschib*-sein und es ist nicht nötig, ein neues zu kaufen (Merġinânî, el-Hidâye, VII, 160; Kâsânî, Bedâi', V, 66).

694. Was muss jemand tun, der aus Fahrlässigkeit kein Opfertier geschächtet hat?

Jemand, der aufgrund der Vergesslichkeit, Vernachlässigung oder aus ähnlichen Gründen kein Opfertier geschächtet hat, obwohl er die Bedingungen für *Qurban* erfüllt, muss laut der Hanafi-Rechtsschule als Ausgleich für dieses Jahr den Gegenwert eines Opfertiers an Bedürftige entrichten (İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, IX, 463-465, 473; Merġinânî, el-Hidâye, VII, 156). Darüber hinaus solle er es bereuen und Reue bekunden (*Tawba*).

695. Was ist zu tun, wenn festgestellt wird, dass die Person, die als Bevollmächtigte für das Opfer-Schächten bestellt wurde, das Opfertier nicht geschächtet hat?

Wenn ein reicher Mann einer Person Geld gibt und sagt, „kaufe mit diesem Geld ein Opfertier und schächte es für mich“, aber die Person, die das Geld empfängt, kein Opfertier schächtet und es ausgibt; und der Auftraggeber, der das Geld übergeben hatte, diese Situation an den Opferfesttagen erfährt, so muss er ein neues Opfertier kaufen und es schächten. Die Person, die das Geld erhalten hat, wird es dann zurück-erstaten. Wenn die reiche Person diese Situation erst nach den Opferfesttagen erfährt, entfällt seine *Qurban*-Verpflichtung nicht. In diesem Fall muss er den Wert des Opfertiers an die Bedürftigen spenden (Ibn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, IX, 463-464).

696. Können später andere Personen an einem Tier beteiligt werden, das als *Qurban* gekauft wurde?

Personen, die ein *Qurban* schächten wollen, können sich mit bis zu sieben Personen an einem Großvieh beteiligen. Ein solches Tier kann zusammen mit bis zu sieben Personen gekauft oder das vorhandene oder gekaufte Tier mit anderen geteilt werden, sofern nicht mehr als sieben Personen beteiligt sind (Ibn Nüceym, el-Bahr, VIII, 198). Jeder Anteil an dem Großvieh darf nicht weniger als ein Siebtel sein (el-Fetâva'l-Hindiyye, V, 376).

697. Ist es zulässig, dass zwei Großtiere, ohne die Bestimmung der jeweiligen Anteile, von mehr als sieben Personen geopfert werden; und nach dem das Opfer geopfert wurde, das Fleisch auf eine gemischte Art aufgeteilt und an die Anteilseigner verteilt wird?

Jeder der Anteilsinhaber, der sich an einem Opfertier beteiligt, muss mindestens ein Siebtel des Tiers besitzen. In dieser Hinsicht sollten die Personen, die Anteilsinhaber an einem Großvieh werden, ihre Anteile an dem Opfertier vorher bestimmen, das in ihrem Namen geopfert wird.

Somit ist es nicht zulässig, wenn demnach zwei Großtiere von mehr als sieben Personen geopfert werden, ohne dass ihre Anteile bestimmt wurden und das Fleisch auf gemischte Weise, z.B. aufgeteilt in neun gleiche Teile an die Anteilsinhaber verteilt wird. Dieses Verfahren ist jedoch zulässig, wenn die Anzahl der Anteilsinhaber, die zwei Großtiere opfern, sieben oder weniger beträgt, da in diesem Fall jeder Partner mindestens ein Siebtel an jedem Tier besitzen würde.

698. Ist es zulässig, dass einige der Anteilseigner, die sich an einem Großvieh als Opfertier beteiligen, später einen anderen an ihrem eigenen Anteil beteiligen?

Wenn die Anzahl der Partner eines als Opfertier gekauften Großviehs weniger als sieben beträgt und einige der Anteilsinhaber eine Person, die sich im Nachhinein beteiligen möchte, in ihre eigenen Anteile einbeziehen möchten, und ein jeder Anteil weniger als ein Siebtel des für das Tier bezahlten Preises beträgt, so ist diese Aktion nicht zulässig. Wenn jedoch jede einzelne dieser Anteile mindestens ein Siebtel oder mehr des für das Tier bezahlten Preises beträgt und wenn die Anzahl der Anteilsinhaber sieben nicht überschreitet, so ist es zulässig, einen weiteren Anteilsinhaber aufzunehmen. Wenn zum Beispiel, fünf Personen gemeinsam ein Großvieh kaufen, und dann eine weitere Person im Nachhinein auch Anteilsinhaber an dem Tier werden möchte und vier der Anteilsinhaber diese Person als Anteilsinhaber akzeptieren, aber nur einer damit nicht einverstanden wäre; wird die Teilhaberschaft der Person, die im Nachhinein gekommen ist, an den Anteilen der vier zustimmenden Personen zulässig. In diesem Fall beträgt der Anteil jedes Anteilsinhabers mindestens mehr als ein Siebtel (el-Fetāva'l-Hindiyye, V, 376).

699. Können gemeinnützige Organisationen, die mit Vollmacht Opfer schächten und diejenigen, denen überschüssiges Opferfleisch übergeben wurde, das Fleisch der geschächteten Opfertiere verkaufen? Können sie den Metzgern dieses Fleisch übergeben, um später entsprechendes Fleisch zurückzuerhalten?

Wenn es nicht möglich ist, das Fleisch den Bedürftigen ganz oder teilweise zur Verfügung zu stellen, ist es zulässig, es wie bei Innereien, zum Verkehrswert zu verkaufen und den Betrag an die Armen zu übergeben (İbn Nüceym, el-Bahr, VIII, 203). Demnach können die Bedürftigen, denen Opferfleisch gegeben wurde, das überschüssige Fleisch in ihrem Besitz verkaufen und das Geld für andere Bedürfnisse ausgeben. Ebenso können Einzelpersonen oder gemeinnützige Organisationen das Opferfleisch an Metzger übergeben, um bei Bedarf entsprechendes Fleisch zurückzuerhalten, vorausgesetzt, es ist nicht mehr oder weniger und es handelt sich um ein Fleisch der gleichen Sorte.

700. Beeinträchtigt es die Gültigkeit des *Qurban*, wenn Supermärkte an Personen, die eine Rabattkarte besitzen, die gleichen Anteile an einem *Qurban* zu günstigen Preisen verkaufen?

Es ist zulässig, dass jemand die gleichen Anteile der in seinem Besitz befindlichen Ware zu jeweils unterschiedlichen Preisen verkauft. Diese Bestimmung gilt auch für Großtiere, die geopfert werden. Deshalb ist es unbedenklich und schadet dem *Qurban* nicht, wenn die besagten Einrichtungen, die gleichen Anteile am selben Großvieh zu unterschiedlichen, ermäßigten Preisen an einige ihrer Kunden verkaufen.

701. Ist es einer Person, einem Supermarkt oder einem Betrieb erlaubt, ein Opfertier oder die Anteile als *Qurban* zu verkaufen, das noch nicht in seinem Besitz ist?

Der Barverkauf einer Ware, die nicht zugegen ist, deren Eigenschaften jedoch bestimmt sind, wird als eine *Selem*-Verkaufsvereinbarung (Barkauf für eine Ware, die später geliefert wird) bezeichnet. Da der Verkäufer ein Tier, das nicht zugegen ist, aber dessen Eigenschaften bestimmt sind, anpreist und verkauft, fällt das unter die *Selem*-Verkaufsvereinbarung, die unter den Rechtsschulen unterschiedlich bewertet wird.

Nach der Hanafi-Rechtsschule ist die *Selem*-Vereinbarung nur mit Waren vergleichbarer Eigenschaften unter ihrer gleichen Art, die durch das Ausmessen oder Auswiegen gekauft und verkauft werden, zulässig. Da Tiere zu „*Qiyami*“ (einzigartigen, unterschiedlich wertvollen) Gütern gezählt werden, ist es nicht gestattet, diese durch *Selem* (zur späteren Auslieferung) zu verkaufen. Deshalb muss laut der Hanafi-Rechtsschule das Tier, dessen Anteile verkauft werden, zugegen sein; denn der Verkauf eines Tiers, das nicht zugegen ist, ist nicht gestattet (Kāsānī, Bedāi', V, 209). Dennoch haben die späteren Hanafi-Gelehrten geäußert, dass der Kauf/Verkauf durch eine *Selem*-Vereinbarung auch bei Tieren zulässig ist.

Gemäß der Schafi-Rechtsschule ist der Handel (Einkauf und Verkauf) der Tiere durch eine *Selem*-Vereinbarung, deren Art, Eigenschaften und Alter bestimmt wurde, zulässig, da so die Ungewissheiten weitgehend beseitigt werden (Remlī, Nihāyetü'l-muhtāc, IV, 203, 206).

Nach dieser Auffassung ist es gestattet, dass Supermarkt ähnliche Einrichtungen, Anteile an Tieren verkaufen, die sich noch nicht in ihrem Besitz befinden, wenn die oben genannten Bedingungen erfüllt sind.

Darüber hinaus ist es auch unbedenklich, dass solche Einrichtungen kleine Nutztiere oder Anteile an Großtieren, die in ihrem Besitz sind, als Opferanteile verkaufen, unter der Voraussetzung, dass sie die Anteile und die Besitzer dieser Anteile bestimmen.

MÖGLICHE MÄNGEL AN EINEM OPFERTIER

702. Welche Eigenschaften müssen Tiere besitzen, die geopfert werden?

Dass das zu opfernde Tier gesund ist, alle seine Gliedmaßen vollständig und einwandfrei sind und es gut gemästet ist, ist sowohl im Sinne der *Ibadah* (Glaubenspraxis/Gottesdienst), als auch für die Gesundheit von Bedeutung. Daher können Tiere, die schwer erkrankt, verkrüppelt, schwach und abgeschlagen sind, auf einem oder beide Augen erblindet sind, einer der Hörner oder beide bis zur Wurzel abgebrochen sind, die Hälfte der Zunge, des Schwanzes, der Ohren und der Euter abgeschnitten ist, alle oder die meisten Zähne ausgefallen sind, nicht geopfert werden (Ebû Dâvûd, Dahâyâ, 6). Allerdings ist die Tatsache, dass das Tier von der Geburt an hörnerlos, schielend, hinkend, leicht krank, dessen ein Ohr gelocht oder gerissen ist, weniger als die Hälfte des Euters nicht vorhanden ist, kein Hindernis zum Opfern (Kâsânî, Bedâi', V, 75-76). Außerdem dürfen auch Tiere nicht geopfert werden, die so lahmen, dass sie nicht zum Schlachtort laufen können. Demnach verhindern Mängel, die den Wert des Tiers beeinträchtigen, die Opferung.

Gemäß der Schafi-Rechtsschule verhindert nicht nur die Tatsache, dass das Tier einen der oben genannten Mängel hat seine Opferung, es ist zudem nicht zulässig, Tiere zu opfern, die an Räude/Krätze erkrankt sind und deren Zähne, wenn auch nur teilweise, ausgefallen sind, sodass sie kein Futter mehr fressen können (Nevevî, el-Mecmû', VIII, 399-404).

703. Was ist das Mindestalter bei Opfertieren?

Die Altersgrenze bei Opfertieren wurde mit der *Sunnah* (Religionspraxis) des Propheten (s.a.w.) festgelegt und bestimmt (Ebû Dâvûd, Dahâyâ, 5; Nesâi, Dahâyâ, 13; İbn Mâce, Edâhî, 7). Dem Mondjahr zugrundeliegend muss ein Kamel 5; ein Rind und ein Büffel 2; ein Schaf und eine Ziege 1 Jahr alt sein. Zudem können Schafe, die 6 Monate alt sind, geopfert werden, wenn sie so prächtig sind und aussehen, als wären sie ein Jahr alt.

Diese Ausnahme bei Schafen wurde persönlich vom Propheten (s.a.w.) gemacht (Müslim, Edâhî, 13).

Hingegen sind Kamele, Rinder und Ziegen, die gut gemästet sind, nicht als Opfertiere geeignet, solange sie nicht das bestimmte Alter erreicht haben. Hier darf kein Vergleich zu Schafen gemacht werden. Denn unser Prophet (s.a.w.) befahl einer Person, die ein Bock opfern wollte, das ausgewachsen war, aber noch nicht das erste Alter erreicht hatte: **„Dies gilt nur für dich. Nach dir wird es für andere nicht ausreichend sein“** (Buhârî, Edâhî, 8).

704. Ist es gestattet, Rinder zu opfern, bevor sie zwei Jahre alt sind?

Die Altersgrenze bei Opfertieren wurde mit der *Sunnah* (Religionspraxis) des Propheten (s.a.w.) festgelegt und bestimmt (Ebû Dâvûd, Dahâyâ, 5; Nesâî, Dahâyâ, 13; İbn Mâce, Edâhî, 7). Dem Mondjahr zugrundeliegend muss ein Kamel 5; ein Rind und ein Büffel 2; ein Schaf und eine Ziege 1 Jahr alt sein. Zudem können Schafe, die 6 Monate alt sind, geopfert werden, wenn sie so prächtig sind und aussehen, als wären sie ein Jahr alt. Diese Ausnahme bei den Schafen wurde persönlich vom Propheten (s.a.w.) mit der Aussage: **„Opfert verjährte Tiere (die das Alter für die Opferung erreicht haben) als Qurban. Wenn ihr Schwierigkeiten haben solltet, so ein geeignetes Tier zu finden, dann opfert ein sechs Monate altes prächtiges Lamm“** (Müslim, Edâhî, 13), festgelegt.

Die Mehrheit der islamischen Gelehrten ist sich darüber einig, dass diese Ausnahme, wie im *Hadith* (Überlieferung) angegeben, nur für Schafe gilt. Einige Gelehrte wie *al-Auza'i* gaben jedoch an, dass diese Bestimmung auch für Ziegen, Rinder und Kamele gilt (Nevevi, Şerhu Müslim, XIII, 117-118).

Obwohl es heute auch Personen gibt, die argumentieren, dass die Beurteilung nach Ansicht von *al-Auza'i* auch für andere Tiere gültig sein könnte, so gibt es keine festen Beweise für diese Auffassung. Denn das Opfern ist eine *Ibadah* (Glaubenspraxis/Gottesdienst). Bei *Ibadah* sind nicht der Verstand/die Rechtsfindung grundlegend, sondern die Übermittlung und die Beweislage. Es kann keine Rede davon sein, in Angelegenheiten, bei denen eindeutige Beweise vorliegen, mit der Logik zu argumentieren (Kâsânî, Bedâi', V, 69; İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, IX, 465-466). Schließlich hat der Prophet (s.a.w.) gegenüber einer Person verfügt, die ein Bock opfern wollte, das ausgewachsen war, aber noch nicht das erste

Lebensjahr erreicht hatte: „**Dies gilt nur für dich. Nach dir wird es für andere nicht ausreichend sein**“ (Buhārī, Edāhī, 8).

Aus dieser Sicht wird der Ansatz nicht für zulässig erachtet, dass Tiere, die ausgewachsen aussehen, aber noch nicht das vorausgesetzte Alter erreicht haben, vergleichend mit dem Beispiel der Ausnahme zu einem Schaf, geopfert werden.

705. Ist es zulässig, dass Großtiere wie Rinder geopfert werden, die das zweite Lebensjahr noch nicht vollendet haben, aber schon einen Zahnwechsel hinter sich haben?

Damit Großtiere wie Rinder geopfert werden können, ist es erforderlich, dass sie dem Mondkalender zugrundeliegend mindestens zwei Lebensjahre vollendet haben müssen (Ebū Dāvud, Dahāyā, 5; İbn Māce, Edāhī, 7; Mevsili, el-İhtiyār, IV, 258).

Die Tatsache, dass Großtiere wie Rinder, von denen genau bekannt ist, dass sie zwei Jahre alt sind, aber noch keinen endgültigen Zahnwechsel an ihren Vorderzähnen hatten, stellt dies kein Hindernis bei der Opferung dieser Tiere dar. Ebenso können Großtiere nicht als Opfer geschächtet werden, die nach dem Mondkalender das Alter von zwei Jahren noch nicht erreicht haben, obwohl sie schon Zahnwechsel an ihren Vorderzähnen hatten. Allerdings kann bei Großtieren wie Rindern, mit unbekanntem Geburtsdatum, der Zahnwechsel der vorderen zwei Zähne, als Altersbestimmungsmaß für die Opferung des Tiers genommen werden.

706. Dürfen Tiere geopfert werden, deren Ohren geschnitten oder gelocht sind?

Damit ein Tier als Opfertier gelten kann, darf das Tier keine Eigenschaften besitzen, die unter Menschen als Makel angesehen werden. Unser Prophet (s.a.w.) hat gefordert, darauf zu achten, dass die Augen und Ohren der Opfertiere unbeschädigt sind (Ebū Dāvūd, Dahāyā, 6). Dementsprechend ist ein Tier nicht als Opfertier geeignet, bei dem mehr als die Hälfte des Ohres abgeschnitten ist. Wenn ein Ohr des Tieres ein Loch oder einen Riss hat und wenn die Löcher oder der Riss mehr als die Hälfte des Ohres ausmachen, kann ein solches Tier nicht geopfert werden. Die Schnitte, Löcher oder Risse, die dieses Ausmaß nicht erreichen, verhindern nicht die Opferung des Tiers. (Merğīnānī, el-Hidāye, VII, 157; İbn Ābidīn, Reddū'l-muhtār, IX, 468-469).

707. Darf ein Schaf ohne einen Schwanz, oder ein Schaf, dessen Schwanz geschnitten ist, geopfert werden?

Es ist nicht bedenklich, Schafe zu opfern, die ohne Schwanz geboren wurden oder deren Schwänze in jungen Jahren kupiert (entfernt) wurden, damit sie gut gemästet sind. Es ist jedoch nicht zulässig, ein Tier zu opfern, dessen gesamter Schwanz oder mehr als die Hälfte des Schwanzes durch einen Unfall in einer Weise abgerissen ist, dass dies den Wert des Tieres reduziert (Ibnü'l-Hümâm, Feth, IX, 529).

708. Dürfen kastrierte Tiere geopfert werden?

Tiere, die zu verschiedenen Zwecken kastriert oder sterilisiert wurden, können als Opfertier geschächtet werden (Kāsânî, Bedâi', V, 80). Diese Situation stellt für die Gültigkeit der Opferung keinen Mangel dar.

709. Darf ein Tier geopfert werden, dessen Euter fehlerhaft ist?

Makel, die den erwarteten Nutzen an dem Tier vollständig beseitigen oder die Schönheit des Tieres völlig beeinträchtigen, verhindern dessen Eignung als Opfertier (*Qurban*). Demnach können keine Tiere geopfert werden, denen die Hälfte des Euters fehlt, egal ob von Geburt an oder durch ein späteres Ereignis. Ebenso wird das Tier nicht geopfert, wenn aufgrund einer Krankheit nur die Hälfte des Euters gemolken wird. Es ist jedoch nicht bedenklich, ein Tier als *Qurban* zu schächten, bei dem keine Milch mehr vorhanden ist, ohne dass dieser Umstand mit einer Krankheit zusammenhängt (el-Fetâva'l-Hindiyye, V, 368; Ibn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, IX, 469, 470).

710. Dürfen Tiere geopfert werden, die von Geburt an keine Hörner haben oder abgebrochene Hörner haben oder deren Hörner nach der Geburt künstlich abgestumpft wurden?

Makel, die die Opferung eines Tieres verhindern, sind Mängel, die den Wert eines Tieres unter seinesgleichen mindern. Die Hörner mit speziellen Praktiken abzustumpfen, damit sie harmlos sind und sich besser entwickeln, ist kein Mangel, der den Wert des Tieres mindert.

Somit ist es gestattet, sowohl Tiere, die von Geburt an hörnerlos sind (Tirmizî, Edâhî, 9; Mennînânî, al-Hidâye, VII, 159) zu opfern, als auch Tiere zu opfern, deren Hörner abgeschnitten wurden oder deren Hörner mit einem elektrischen oder chemischen Eingriff oder ähnlichem Verfahren entfernt wurden, als sie noch klein waren.

711. Gilt das Opfer aus religiöser Sicht betrachtet als gültig, wenn vor dem Schächten kein Mangel an dem Tier festgestellt wurde, aber nach der Opferung ersichtlich wird, dass es krank war und durch Fachleute festgestellt wird, dass das Fleisch nicht verzehrt werden darf?

Damit ein Tier als ein Opfertier geschächtet werden kann, darf es keine Mängel haben, die traditionell als Makel bewertet werden. Ein Tier kann nicht als Opfer geschächtet werden, wenn es zum Zeitpunkt des Kaufs einen Makel hatte, der für die Opferung ein Hindernis darstellt. Wenn das Tier einwandfrei gekauft wurde, aber ein Makel auftritt, der die Opferung verhindert, während das Opfer im Besitz des Käufers ist, so kauft er – falls er reich sein sollte – ein anderes Tier, das keine Mängel hat und opfert es. Wenn er arm ist, muss er kein neues Tier kaufen und opfern (Merġinânî, el-Hidâye, VII, 160; Mehmed Zihni, Ni'met-i İslam, s. 880).

Wurde aber nach dem Schächten festgestellt, dass das Opfertier krank war und dessen Fleisch aus gesundheitlichen Gründen vernichtet werden muss, so gilt die *Qurban-Ibadah* (Opferung als Glaubenspraxis) als erfüllt. Wenn jedoch nach der Schächtung des Opfertiers auf den Verkäufer zurückgegriffen wird und die Kosten des Opfertiers von ihm zurückerstattet werden, wird der erhaltene Betrag gespendet. Falls die Kosten des Tiers vom Verkäufer nicht zurückerstattet werden, muss der Käufer nicht erneut ein Opfertier schächten.

712. Ist es zulässig, die Trächtigkeit der Opfertiere zu verhindern/ abzubrechen?

Das Verhindern der Empfängnis bei Tieren, die als Opfertier (*Qurban*) oder als Fleischlieferanten gezüchtet werden, ist unbedenklich, wenn dies nicht als ein Makel bei deren Eignung als Opfertiere gewertet wird, und dies einen Nutzen zum Wohle der Menschen einbringt (Ibn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, IX, 557-558).

Aber der Abbruch der bestehenden Trächtigkeit, der zur Opferung vorbereiteten Tiere, gilt als ein Verstoß gegen die Natur der Tiere. Angesichts der Prinzipien, wie die barmherzige Behandlung der Tiere, kann der Abbruch bestehender Trächtigkeit bei Tieren, aus religiöser Sicht nicht als zulässig angesehen werden.

713. Ist es zulässig, dass ein trächtiges Tier geopfert wird? Was ist zu tun, wenn das Opfertier vor dem Opfern gebärt?

Es ist nicht angebracht, dass trächtige Tiere als Opfer oder als Fleischlieferanten geschächtet werden. Sollte aber eine Opferung stattgefunden haben, gilt die *Qurban-Ibadah* (Opferung als Glaubenspraxis) als erfüllt. Falls ein trächtiges Tier, das als Opfer bestimmt wurde, gebärt, bevor es geopfert wird, gibt es zwei Möglichkeiten: Entweder wird das Jungtier mit seiner Mutter geschächtet, aber der Besitzer verzehrt dessen Fleisch nicht und gibt es den Bedürftigen. Wenn er es verzehrt, muss er dessen Wert als *Sadaqa* (Almosen) entrichten. Oder das Jungtier wird nicht geschächtet; es wird entweder selbst oder sein materieller Wert an Bedürftige als *Sadaqa* entrichtet (İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, IX, 466-467).

Wenn das Muttertier geschächtet wurde, während sich ein Junges im Mutterleib befand, ist unter den islamischen Gelehrten umstritten, ob das Fleisch des Jungtiers verzehrt werden darf oder nicht. Das Fleisch dieses Ungeborenen darf laut Imam Abu Hanife (r.a.) nicht verzehrt werden. Laut Imam Schafi (r.a.), Imam Abu Yusuf (r.a.) und Imam Muhammed (r.a.) ist es zum Verzehr geeignet, wenn seine Entstehung vollendet war (Merğînânî, el-Hidâye, VII, 153).

714. Ist es bedenklich, Tiere zu opfern, die durch künstliche Befruchtung erzeugt wurden?

Um eine Tiergeneration zu verbessern und ihre Produktivität zu steigern, gibt es aus religiöser Sicht keine Bedenken, dass Tiere von einem anderen Tier dergleichen Art künstlich befruchtet werden; und auch nicht, dass die auf diese Weise erzeugten Tiere als Opfertier (*Qurban*) geopfert werden.



NADHR/ADAQ
(das Gelöbnis)
UND *YAMIN*
(der Eid/der Schwur)





NADHR/ADAQ (das Gelöbnis) UND YAMIN (der Eid/der Schwur)

NADHR/ADAQ (das Gelöbnis)

715. Was ist ein „*Nadhr*“ (Gelöbnis), wie ist seine Stellung in der Religion?

Ein Gelöbnis (*türk: Adak*), das auf Arabisch „*Nadhr*“ bedeutet, beschreibt als einen religiösen Fachbegriff, dass jemand sich selbst zu einer *Ibadah* (gottesdienstliche Handlung) verpflichtet (diese sich zum *Wadschib* macht), zu der er eigentlich nicht verpflichtet war.

Mit anderen Worten verspricht jemand Allah, Dem Allmächtigen, dass er eine *Ibadah*, die entweder zur *Fardh*- (absolut Pflicht) oder zur *Wadschib*- (Verbindlichkeit) Bewertung gehört, verrichten wird, obwohl er zuvor nicht verpflichtet war, diese zu verrichten (Mevsilî, el-İhtiyâr III, 445).

Im heiligen Koran wird befohlen, sich an gemachte Versprechen, Gelöbnisse und Abkommen zu halten (al-Maida, 5/1; al-Isra, 17/34), das Versprechen an Allah zu erfüllen (an-Nahl, 16/91) und es wird verlangt, den ausgesprochenen Gelöbnissen (*Nadhr/türk: Nezir*) nachzukommen. Darüber hinaus wird das Verhalten, dem gemachten Gelöbnis zu entsprechen, als eine Eigenschaft der vorzüglichen Diener Allahs erwähnt (al-Insan, 76/7).

Unser Prophet (s.a.w.) befahl in seinen *Ahadithen* (überlieferte Verkündungen) Gelöbnisse, die Allah gefällig sind, zu erfüllen und keine Gelöbnisse auszusprechen, die Allah gegenüber Ungehorsam oder Ablehnung darstellen; falls dies doch gemacht wurde, diesem Gelöbnis nicht nachzukommen (Buhârî, Eymân, 28, 31; Müslim, Nezir, 8; Ebû Dâvûd, Eymân, 22). Daher ist die Erfüllung eines Gelöbnisses mit den Beweisen aus dem heiligen Koran und aus der *Sunnah* (Religionspraxis unseres Propheten

(s.a.w.), sowie durch die *Idschma* (Meinungsübereinkunft der Gelehrten) und der Vernunft legitimiert (Kâsânî, Bedâi', V, 90).

Die islamischen Gelehrten sind der Meinung, dass ein Gelöbnis (*Adak/Nadhr*), ohne weltliche Interessen und Vorteile zu beabsichtigen, nur um Allah zu danken und um Sein Wohlgefallen zu erreichen, unbedenklich ist. Aber sie bewerteten ein Gelöbnis, das gemacht wurde, um eine Beeinflussung der Vorherbestimmung Allahs herbeizuführen, oder um weltliche Zwecke oder einen Wunsch zu erreichen, in Anlehnung des Gelöbnisses an die Erfüllung bestimmter Bedingungen, als nicht richtig.

In der Tat geht aus den *Ahadithen* unseres Propheten (s.a.w.) hervor, dass auch er eine an eine Bedingung angelehnte Gelöbnis nicht befürwortete: „*Ein Nadhr (Gelöbnis) verhindert kein Ereignis (das Allah vorherbestimmt hat). Es verringert nur das Eigentum eines Geizhalses.*“; „*Ein Gelöbnis setzt ein Geschehen weder vor noch zurück [...]*“ (Buhârî, Eymân, 26; Müslim, Nezir, 2).

Auf der Grundlage der obigen *Ahadithe* glauben einige Gelehrte, insbesondere Imam Schafi (r.a.) und Ahmad b. Hanbal (r.a.), dass das Ablegen eines Gelöbnisses, egal zu welchem Zweck, *makruh* (missbilligt) ist (Nevevî, el-Mecmû', VIII, 450; Ibn Kudâme, el-Muğnî, XIII, 261).

Dennoch wird es religiös als *Wadschib* (verpflichtend) bewertet, dass gemachte Gelöbnisse erfüllt werden, solange diese keine Auflehnung oder Ungehorsam gegenüber Allah enthalten (Kâsânî, Bedâi', V, 82).

716. Was sind die Voraussetzungen bezüglich des *Nadhr* (Gelöbnisses)?

Damit ein Gelöbnis (*Nadhr*) gültig sein kann, gibt es einige Bedingungen, die sowohl denjenigen, der ein Gelöbnis ablegt, als auch den Inhalt des Gelöbnisses betreffen. Damit die Gültigkeit eines Gelöbnisses gewährleistet ist, muss der Gelöbnis-Ableger ein Muslim und geistig gesund sein und die Pubertät erreicht haben (Kâsânî, Bedâi', 81-82).

Für die Gültigkeit eines Gelöbnisses müssen folgende Anforderungen erfüllt sein:

- a. Die abgelegte Gelöbnis-Art muss entweder zu einer *Wadschib*- (verpflichtend/verbindlich) oder einer *Fardh*- (absolut Pflicht) -*Ibadah* (Glaubenspraxis/Gottesdienst) zugeordnet werden können. Zum Beispiel sind Gelöbnisse bezüglich der rituellen Gebete, Fasten, *Sadaqa* (Almosen) und Opferung (*Qurban*) gültig. Krankenbesuche

- oder *Mawlid* (eine Art Messe) können kein Gegenstand eines Gelöbnisses sein. Traditionen, die unter dem Volk weit verbreitet sind, wie das Anzünden von Kerzen an Heiligenschreinen, die Opferung von Hennen, das Anbinden von Tüchern/Stoffetzen oder das Verteilen von Süßigkeiten oder Halwa haben im Islam keinen Platz.
- b. Das Gelöbniß muss (als Ziel) eine eigenständige *Ibadah* sein und darf keine Vorbereitung für eine tatsächliche *Ibadah* sein. Zum Beispiel sind *Nadhr*-Versprechen, um eine rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) vorzunehmen, *Adhan* oder *Iqamah* (Gebetsrufe) auszurufen oder sich das Betreten einer Moschee vorzunehmen, als Gelöbniß nicht gültig.
 - c. Der Inhalt des Gelöbnisses darf keine *Wadschib*- oder *Fardh-Ibadah* sein, die der Gelöbniß-Ableger zu dem Zeitpunkt oder später sowieso verrichten müsste. Ein rituelles Gebet, dessen Verrichtung ihm ein *Fardh* ist oder das Fasten im Ramadan, zu dem er ebenso verpflichtet ist, können nicht Gegenstand eines Gelöbnisses sein.
 - d. Die Erfüllung des Gelöbnisses muss materiell und religiös möglich und legitim sein, und wenn das Gelöbniß einen Gegenstand (etwas Materielles) betrifft, muss es vom Eigentum des Gelöbniß-Ablegers sein. Die Widmung eines bestimmten Eigentums, was nicht in seinem Besitz ist, ist ungültig; und wenn er mehr widmet, als er besitzt, so gilt sein *Nadhr* nur in Höhe dessen, was er besitzt. Allerdings ist die Widmung eines Eigentums, dessen Besitz in Zukunft sehr wahrscheinlich ist, gültig. Zum Beispiel wäre dies die Widmung einer Immobilie, die in Zukunft geerbt wird. Ein Gegenstand, über den ein Gelöbniß abgelegt wird, darf sich nicht im Besitz eines anderen befinden.
 - e. Der Akt des Gelöbnisses sollte keine Auflehnung gegen Allah, keine *Bid'ah* (Irrweg im Glauben), Sünde oder Ungehorsam enthalten. In diesem Fall wäre das Gelöbniß ungültig (*Kâsânî, Bedâi', V, 82-92; el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 229*).

Personen, die ein Gelöbniß an die Bedingung angelehnt ablegen, dass ein unerwünschtes Ereignis nicht eintreten soll, müssen dieses sogenannte „Versprechen an Allah“ halten. Zum Beispiel wäre ein solches Gelöbniß, das folgende: „Ich werde nicht mehr Alkohol trinken. Wenn ich nochmal Alkohol trinken sollte, werde ich einen Monat lang fasten.“ Sollte die unerwünschte Bedingung eintreten, so kann er seinem Gelöbniß nachkommen, oder aber er kann eine Sühneleistung (*Kaffarah*) für

seinen gebrochenen Schwur leisten. In diesem Fall sind Hanafi-Gelehrte der Ansicht, dass es eine passendere Handlung wäre, für den gebrochenen Eid *Kaffarah* zu leisten. Denn diese Art der Abkommen werden eher als Eid (Schwur) gewertet als ein Gelöbnis (*Nadhr*) (İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, V, 507, 521).

717. Wäre es gültig, ein *Nadhr* (Gelöbnis) abzulegen, das unmöglich zu erfüllen ist?

Damit das Gelöbnis (*Nadhr*) gültig sein kann, muss seine Erfüllung praktisch und religiös möglich und legitim sein (Kâsânî, Bedâi', V, 82-92; el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 229). Insofern ist es für eine Person ungültig, ein Eigentum zu widmen, das einer anderen Person gehört, oder etwas zu widmen, dessen Besitz ihr niemals möglich ist. Wenn jemand mehr widmet, als er besitzt, so gilt sein Gelöbnis nur in der Höhe seines Besitzes. Jemand, der ein Gelöbnis ablegt, muss es mit seinem eigenen Eigentum erfüllen (İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, V, 519, 525-526). Wenn er kein eigenes Eigentum hat, sollte er Reue bekunden (*Tawba*) und erst wenn er diesen Besitz hat, sein Gelöbnis erfüllen.

Für körperliche *Ibadah* (Glaubenspraxis/Gottesdienst) gilt: Wer das Fasten versprochen hat (*Nadhr*) und aufgrund von Situationen wie Krankheit oder hohem Alter sein Gelöbnis nicht erfüllen kann, der muss für jeden Fastentag eine finanzielle Ersatzleistung (*Fidya*) zahlen. In ähnlicher Weise sollte ein Mensch, der das Fasten auf Lebenszeit versprochen hat, sein Gelöbde in dem Maße erfüllen, wie seine Gesundheit es ihm erlaubt, und wenn dies nicht möglich ist, muss er für jeden Tag eine *Fidya* zahlen (Kâsânî, Bedâi', V, 91; Mevsilî, el-İhtiyâr, III, 446-447; el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 231). Wenn so das rituelle Gebet als Gelöbnis versprochen wurde, sollte dies erfüllt werden, wenn es auch nur durch die Andeutung (*Ima*) möglich wäre. Wenn auch das nicht mehr möglich ist, so sollte er Reue bekunden (*Tawba*). So jemand muss, wenn es ihm später doch noch möglich sein sollte, sein Gelöbnis erfüllen.

718. Wie ist die religiöse Beurteilung der Opferung als *Nadhr* (Gelöbnis)? Wer darf nicht vom Opferfleisch essen?

Es ist *Wadschib* (verbindlich), dass jemand, der sich eine Opferung (*Qurban*) als Gelöbnis (*Nadhr*) vorgenommen hat, diesen auch opfert. Wenn er dieses Gelöbnis an die Erfüllung einer Bedingung verknüpft hat, muss er das *Qurban* opfern, sobald diese Bedingung zustande

gekommen ist. Vom Fleisch des *Nadhr*-Opfers dürfen derjenige, der gelobt hat, seine Frau, seine Vorfahren (*Usul*) und seine Nachkommen (*Furu'*) (Ahnen, deren Nachkomme er ist, wie Mutter, Vater, Großvater, Großmutter, und seine eigenen Nachkommen: Kinder und Enkel) und diejenigen, die reich sind, nicht essen (Zeylai, Tebyin, VI, 8; Bilmen, Ilmihal, s. 304-305). Wenn er selbst oder einer der besagten Personen vom Opferfleisch isst, wird sein Gegenwert an Bedürftige entrichtet (Ibn Nuceym, el-Bahr, VIII, 199-203).

719. Darf das Fleisch des *Nadhr-Qurban* (Gelöbnis-Opfers) auf Hochzeiten und ähnlichen Versammlungen angeboten werden?

Sowie es nicht erlaubt ist, dass derjenige, der das Gelöbnis abgelegt hat, vom Fleisch des Opfertiers (*Qurban*) isst, so ist es auch nicht erlaubt, dass seine Frau, seine Vorfahren (*Usul*) und Nachkommen (*Furu'*) (Ahnen, deren Nachkomme er ist, wie Mutter, Vater, Großvater, Großmutter, und seine eigenen Nachkommen: Kinder und Enkel) und diejenigen, die religiös als reich gelten, davon essen (Zeylai, Tebyin, VI, 8; Bilmen, Ilmihal, s. 304-305). Von diesem Opferfleisch können alle Personen, außer die oben erwähnten, und Personen, die religiös als arm gelten, essen.

Da auf Hochzeiten oder ähnlichen Versammlungen sowohl Reiche als auch Bedürftige anwesend sind, ist es nicht zugelassen, das Opferfleisch bei solchen Veranstaltungen anzubieten. In einem solchen Fall, das heißt, wenn derjenige selbst, seine Vorfahren (*Usul*) oder seine Nachkommen (*Furu'*) oder Reiche vom Opferfleisch gegessen haben, sollte der Gegenwert des Fleisches an Bedürftige als *Sadaqa* (Almosen) entrichtet werden (Ibn Nuceym, el-Bahr, VIII, 199-203).

720. Welche Eigenschaften sollte das *Nadhr-Qurban* (Gelöbnis-Opfer) besitzen?

Die Eigenschaften, die beim Opfertier vorhanden sein müssen, müssen auch bei einem Gelöbnis-Opfer vorhanden sein. Die Eigenschaften, die bei Opfertieren angestrebt werden, sind wie folgt:

- a. Sie müssen ein bestimmtes Alter erreicht haben. Demnach können Kamele im Alter von 5 Jahren, Rinder und Büffel im Alter von 2 Jahren, Schafe und Ziegen im Alter von 1 Jahr geopfert werden. Dabei wird nicht darauf geachtet, ob das Opfertier, das dieses Alter erreicht hat, einen Zahnwechsel hatte oder nicht. Darüber hinaus

können Schafe geopfert werden, die 6 Monate alt sind, aber aussehen als wären sie ein Jahr alt (Muslim, Edâhî, 13).

- b. Sie dürfen keinen Makel haben, müssen gesund sein, alle Glieder müssen vollständig sein und es muss wohlgenährt sein. Aus diesem Grund können keine gelähmten, kranken, schwachen und zierlichen Tiere, Tiere, bei denen ein oder zwei Augen blind, die Hörner von der Wurzel abgebrochen, mehr als die Hälfte des Schwanzes oder der Ohren abgeschnitten, das Euter abgeschnitten, alle Zähne oder die meisten Zähne ausgefallen sind, nicht geopfert werden. Aber wenn die Hörner von Geburt an fehlen, oder es schielt, hinkt, leicht krank ist, ohne dass diese das Tier daran hindern, sein Futter zu finden, oder wenn eines seiner Ohren gelocht oder angerissen ist, dann kann es geopfert werden (Kâsâni, Bedâi', V, 74-76; Ibn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, IX, 467-470).

721. Wann sollte das *Nadhr-Qurban* (Gelöbnis-Opfer) geopfert werden?

Wenn eine Person ein Gelöbnis mit der Erfüllung einer Bedingung verknüpft hat, sollte sie bei der ersten Gelegenheit das Opfer darbringen, wenn diese Bedingung zustande gekommen ist. Ein Gelöbnis-Opfer, das nicht an eine Bedingung verknüpft wurde, kann jederzeit geopfert werden (Ibn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, IX, 481). Es ist jedoch angebracht, dies bei erster Gelegenheit zu erfüllen (Kâsâni, Bedâi', V, 94). Wenn ein „*Udhiyyah*“ das heißt, ein an Opferfesttagen geopftes *Qurban*, gelobt wurde, dann sollte es an diesen Tagen geopfert werden; wenn ein „*Hady*“ das heißt, ein im *Harem*-Bereich (Gebiet der Kaaba) geopftes *Qurban*, gelobt wurde, dann sollte es auch im *Harem*-Bereich geopfert werden (Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, V, 525). Darüber hinaus ist es jederzeit und an jedem Ort zulässig, Gelöbnis-Opfer zu schächten. Daher müssen Gelöbnis-Opfer nicht unbedingt an den Opferfesttagen geopfert werden. Die Überzeugungen diesbezüglich beruhen nicht auf einer religiösen Grundlage.

722. Kann jemand, der ein *Nadhr-Qurban* (Gelöbnis-Opfer) gewidmet hatte, es wieder zurücknehmen?

An verschiedenen Stellen des heiligen Korans wird angeordnet, Versprechen, Abkommen und Verträge einzuhalten (al-Maida, 5/1; al-Isra, 17/34), Versprechen an Allah zu erfüllen (an-Nahl, 16/91), und abgelegten Gelöbnissen nachzukommen. Darüber hinaus gehört es zu den Eigenschaften

i'āneti't-tālibin, I, 104). Insofern muss derjenige, der im Traum ein Opfer gelobt hat, dieses Gelöbnis (*Nadhr*) nicht erfüllen.

725. Wie viele Tiere muss jemand opfern, der als Gelöbnis sagte: „Wenn mein Kind gesund auf die Welt kommt, werde ich ein Opfer schächten“, und Zwillinge bekam?

Das Gelöbnis: „Wenn mein Kind gesund auf die Welt kommt, werde ich ein *Qurban* (Opfertier) schächten“, ist ein Gelöbnis, das nicht an bestimmte Bedingungen gebunden ist. Denn in diesem Ausdruck werden die Wörter „Kind“ und „Opfer“ gleichgültig verwendet. Aus dieser Sicht erfüllt diese Person ihr Gelöbnis, indem sie unabhängig von der Anzahl der geborenen Kinder ein Opfer ihrer Wahl schächtet.

726. Wenn zwei oder mehrere Menschen ein Gelöbnis bezüglich desselben Anliegens ablegen, muss dann jeder selber ein Opfer schächten?

Wenn zwei Menschen unkundig voneinander bezüglich eines Anliegens ein Gelöbnis ablegen, ein Tier zu opfern, muss jeder für sich sein eigenes Gelöbnis erfüllen. Denn jeder von ihnen ist eine eigenständige Persönlichkeit; die Erfüllung des Gelöbnisses einer Person, entbindet die andere Person nicht von ihrer Pflicht, ihr Gelöbnis zu erfüllen.

Wenn zwei oder mehr Menschen zusammen ein Gelöbnis bezüglich eines Anliegens ablegen wie: „Wir opfern gemeinsam ein Tier“, ist ihr Gelöbnis zwar gültig, aber die Teilhaberschaft ist nicht gültig (Ibn Ābidīn, Reddū'l-muhtār, V, 516-517). Denn in diesem Falle gilt: Indem jeder für sich ein Gelöbnis abgelegt hat, gemeinsam ein Opfer zu schächten, hat jeder jeweils für sich selbst ein Opfer gelobt. Weil, wenn von Opfer (*Qurban*) die Rede ist, kann im Mindesten nur ein Kleinvieh (wie ein Schaf) geopfert werden. Und ein Kleinvieh kann nur von einer Person geopfert werden; dessen Opferung durch zwei oder mehrere Personen ist unzulässig.

727. Wenn jemand gelobt hat (*Nadhr*) einer bestimmten Wohltätigkeitsorganisation oder einer bestimmten bedürftigen Person zu spenden, aber dann einer anderen Wohltätigkeitsorganisation oder einer anderen bedürftigen Person hilft, gilt dann das Gelöbnis als erfüllt?

Die Detailangaben bei Gelöbnissen bezüglich Personen, Ort oder Eigenschaft sind nicht verbindlich. Deshalb gilt das Gelöbnis als erfüllt,

wenn eine Person, die als Gelöbnis abgelegt hat, einer bestimmten Wohltätigkeitsorganisation oder einer bestimmten bedürftigen Person zu spenden, dann aber einer anderen Wohltätigkeitsorganisation oder einer anderen bedürftigen Person hilft (Kâsanî, Bedâi', V.86,93; Ibn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, V, 524, 526; Alâüddîn, el-Hediyetü'l-'Alâiyye, s. 143).

728. Kann für Heiligenschreine ein Gelöbnis abgelegt werden?

Ibadah (Glaubenspraxis/Gottesdienst) sind nur für Allah zu verrichten. Da ein Gelöbnis eine *Ibadah* darstellt, sollte es nur für das Wohlgefallen Allahs abgelegt werden. Aus diesem Grund sind Gelöbnisse für Heiligenschreine oder Verstorbene nicht zulässig und daher Gelöbnisse in diesem Sinne ungültig (Ibn Kudâme, el-Muğnî, XIII, 643).

729. Wie ist die religiöse Beurteilung über ein Gelöbnis, ein ganzes Jahr, oder mehr, fasten zu wollen?

Wer gelobt hat, ein Jahr oder länger zu fasten, muss dieses Gelöbnis erfüllen. Jedoch ist das Fasten an den vier Tagen des Opferfestes und am ersten Tag des Ramadan-Festes nicht gestattet; und Frauen fasten nicht an den Tagen ihrer Menstruation, diese Tage holen sie dann später nach (Ibn Nüceym, el-Bahr, II, 318).

Wenn jemand ein Gelöbnis abgelegt hat, das ganze Jahr ununterbrochen durchzufasten, dann müssen die Anzahl der Pflicht-Fastentage im Ramadan nicht nachgefastet werden, weil der Ramadan als Monat im Jahr inbegriffen ist. Das Ramadan-Fasten hat als Pflicht Vorrang vor dem Gelöbnis-Fasten. Die Aussage: „Ich werde fasten“, umfasst an erster Stelle den Monat Ramadan. Wenn aber beim Gelöbnis, ein ganzes Jahr zu fasten, kein Durchfasten des Jahres als Bedingung erwähnt worden ist, so ist es erforderlich, die Pflicht-Fastentage vom Ramadan außerhalb des Ramadans nachzufasten (Zeylaî, Tebyîn, I, 346).

Wenn eine Person nach ihrem Gelöbnis bezüglich des Fastens, gesundheitlich nicht mehr in der Lage sein sollte, zu fasten, zahlt sie stattdessen für jeden Tag eine *Fidya* (finanzielle Ersatzleistung). Wenn sie sich das nicht leisten kann, hat sie Allah um Vergebung zu bitten und Reue zu bekunden (*Tawba*) (Kâsânî, Bedâi', V, 91).

730. Wenn jemand gelobt hat, mehrmals zu fasten, muss er diese hintereinander fasten?

Nadhr/Adak (Gelöbnis) bedeutet, dass jemand Allah verspricht, eine *Fardh*- (Pflicht-) oder *Wadschib*- (verbindliche) *Ibadah* (Glaubenspraxis/Gottesdienst) zu verrichten, und sich Allah gegenüber zu dieser *Ibadah* „verschuldet“. Aus diesem Grund ist es *Wadschib* (obligatorisch), ein den Anforderungen entsprechend geleistetes Gelöbnis zu erfüllen. Dementsprechend ist es zum Beispiel *Wadschib*, wenn jemand gelobt hat, 30 Tage zu fasten, dass er diese Anzahl der Tage auch fastet. Wenn er die Absicht bekundet hatte, diese Tage hintereinander (ununterbrochen) durchzufasten, so muss er diesen Fastentagen auch so nachkommen. Wenn er jedoch diese Absicht nicht hatte, kann er fasten, wie er es wünscht (Serahsî, al-Mabsût, III, 94).

731. Sind Gelöbnisse verbindlich, die mit Bedingungen bezüglich der Zeit, des Ortes oder der Eigenschaft abgelegt wurden?

„*Mutlaq*-“ (absolute) Gelöbnisse, die (gemäß ihrem Wortlaut) nicht an eine Bedingung oder an eine Zeit angelehnt wurden, sind ab dem Moment des Gelöbnisses gültig und es ist angebracht, sie bei der ersten Gelegenheit zu erfüllen. Gelöbnisse, die an eine Bedingung gebunden sind, müssen erfüllt werden, sobald diese Bedingung zustande gekommen ist. Die Erfüllung des an eine Bedingung geknüpften Gelöbnisses, wie zum Beispiel: „Wenn dies geschieht, werde ich drei Tage fasten“, wäre ungültig, wenn es erfüllt wird, noch ehe die Bedingung zustande gekommen ist; so wäre die verrichtete *Ibadah* (Glaubenspraxis/Gottesdienst) eine freiwillige (*Nafila*) *Ibadah*. Sobald die Bedingung erfüllt ist, muss das Fasten erneut verrichtet werden (Ibn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, V, 524-525).

Gelöbnisse, die eher mit einer zukünftigen Zeit, als mit einer zu erfüllenden Bedingung verbunden sind, können ohne Rücksicht auf die Zeitbenennung im Voraus erfüllt werden. Denn auch wenn die Zeit noch nicht gekommen ist, ist das Gelöbnis als *Wadschib* (Pflicht) festgelegt, und dessen vorzeitige Erfüllung genauso gültig, wie die zeitliche Erfüllung (Kâsânî, Bedâi', V, 93).

Nach Imam Muhammed (*r.a.*) und den Rechtsschulen der Schafi und Hanbali ist zwar diese Beurteilung für finanzielle *Ibadah*-Arten wie z.B. *Sadaqa* (Almosen) gültig, aber bei *Ibadah* der körperlichen Art, wie das rituelle Gebet oder Fasten, bei denen das Gelöbnis an eine zeitliche Bedingung angelehnt wurde, entfällt die Erfüllungsschuld des Gelöbnisses

nicht durch dessen vorzeitige Erfüllung, bevor die zeitliche Bedingung zustande gekommen war. Denn es ist möglich, solche (körperliche) *Ibadah* an eine zeitliche Bedingung zu knüpfen; demnach wäre die Zeitbenennung verbindlich (Nevevî, el-Mecmû', VIII, 479).

Bei einem Gelöbnis, das nicht an eine bestimmte Zeit angelehnt wurde, kann das Gelöbnis jederzeit erfüllt werden. Sollte der Gelöbnis-Leister vor der Erfüllung sterben, gilt er als verantwortlich. Da niemand wissen kann, wann er stirbt, muss das Gelöbnis bei der ersten Gelegenheit erfüllt werden (Kâsânî, Bedâi', V, 94).

Da ein Gelöbnis eine *Ibadah*-Form ist, und bei einer *Ibadah* Vorsicht angebracht wäre, wäre es angemessener, bei einem Gelöbnis mit einer bestimmten Zeitbedingung, diese Zeit auch einzuhalten.

Bei Gelöbnissen sind Ortsangaben nicht verbindlich. Das mit einer Ortsangabe abgelegte Gelöbnis kann auch an einem anderen Ort erfüllt werden. Denn der Zweck eines Gelöbnisses ist der Wunsch, sich Allah zu nähern. Der Ort hat keinen Einfluss darauf, ob die Verrichtung einer Tat, eine *Ibadah* ist oder nicht (Kâsânî, Bedâi', V, 93)

Einige islamische Gelehrte hingegen vertraten je nach Art der *Ibadah* unterschiedliche Ansichten. Wenn die Ansichten zu diesem Thema ausgewertet werden, ist es vorsorglicher, die Bestimmung eines Ortes für *Sadaqa* einzuhalten, und die örtliche Bestimmung für das rituelle Gebet nur auf *Masdschid al-Haram*, *Masdschid an-Nabawi* und der *Masdschid al-Aqsa* zu beschränken. Ansonsten ist die Ortsbestimmung nicht bindend (Nevevî, el-Mecmû', VIII, 474-475; Buhûtî, Keşşâf, IX, 3181).

Ein Gelöbnis muss in seiner eigenen Art erfüllt werden. Wenn zum Beispiel eine Person ein Gelöbnis abgelegt hat, rituelles *Nafila*- (freiwilliges-) Gebet in einer bestimmten Anzahl zu verrichten, ist das Gelöbnis nicht erfüllt, wenn sie stattdessen in der gleichen Anzahl fastet (Kâsânî, Bedâi', V, 92).

Wenn es jedoch ein gleichgestellter Ersatz für eine *Ibadah* gibt, und die Person nicht in der Lage ist, diese *Ibadah* zu verrichten, kann sie diesen gleichgestellten Ersatz erfüllen. Zum Beispiel kann eine ältere Person, die das Fasten gelobt hat, eine *Fidya* (finanzielle Ersatzleistung) entrichten, wenn sie nicht mehr in der Lage sein sollte zu fasten. Wenn eine Person gelobt hat, Sachspenden zu leisten, gilt es als erfüllt, wenn sie den Geldwert dessen spendet. Zum Beispiel kann eine Person, die gelobt hat Kleidung oder ein Nutztier zu spenden, diese

Dinge spenden, oder aber deren entsprechenden Geldwert entrichten (Ibn Nüceym, el-Bahr, VIII, 504).

Bei *Sadaqa*-artigen Gelöbnissen ist die Bestimmung des Zwecks/Ziels, an wen das Geld gespendet werden soll und die Aufteilung des zu spendenden Geldes, nicht bindend.

Wenn jemand als Gelöbnis ablegt: „Ich werde dieses Geld in meiner Hand, dieser Person geben“, gilt das Gelöbnis als erfüllt, wenn er ein anderes Geld in gleicher Höhe einem anderen bedürftigen Menschen gibt (el-Fetâva'l-Hin-diyye, II, 74; Ibn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, V, 525)

YAMIN (der Eid/der Schwur) UND KAFFARAH (die Sühneleistung)

732. Was bedeutet „Yamin“ und wie ist seine religiöse Bewertung?

Das Wort „Yamin“ (Eid/Schwur), das lexikalisch „Kraft“, „rechte Hand“ bedeutet, bezeichnet als einen religiösen Begriff, dass jemand mit der Erwähnung Allahs Namen oder mit der Erwähnung einer Eigenschaft Allahs, seine eigene Aussage verstärkt/bekräftigt.

Diese sind zum Beispiel Aussagen wie „*Wallahi* (ich schwöre bei Allah), ich werde es nicht tun“, „*Billahi* (ich schwöre bei Allah), ich werde nicht zu diesem Ort gehen“.

Während das Schwören eigentlich (islamisch) zulässig ist, ist es nicht richtig, unnötig zu schwören und es zur Gewohnheit zu machen.

Wer schwört, etwas Machbares und Zulässiges in der Zukunft zu tun oder nicht zu tun, muss diesen Eid erfüllen (Ibn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, V, 470-471).

Im heiligen Koran wird über die Erfüllung der Versprechen befohlen: „[...] und haltet (erfüllt) eure Eide [...]“ (al-Maida, 5/89), „**Und haltet eure Versprechen gegenüber Allah, wenn ihr welche eingegangen seid. Und brecht nicht eure Eide, nachdem ihr sie beschworen und Allah zu euren Bürgen gemacht habt. Siehe, Allah weiß, was ihr tut**“ (an-Nahl, 16/91).

Aus dieser Sicht sollte ein Muslim keinen Eid leisten, und wenn er einen Eid geleistet hat, muss er unbedingt sein Eid erfüllen, da dies bedeutet, dass er Allah als Zeugen für seinen Schwur benannt hat.

733. Wie viele Arten von Eiden/Schwüren gibt es?

Es gibt drei Arten von Eiden. Diese sind: „*Yamin i-Laghw*“ (versehentlicher Falscheid), „*Yamin i-Ghamus*“ (absichtlicher Falscheid) und

„*Yamin i-Mun'akida*“ (ein Eid für etwas, das möglich ist und die Zukunft betrifft).

- a. „*Yamin i-Laghw*“ ist ein Eid, mit der Überzeugung, etwas sei wahr oder ein Eid aus Gewohnheit.

Dass jemand glaubte, er hätte eine Person gesehen, obwohl er sie nicht gesehen hat und äußert, „*Wallahi* (bei Allah), ich habe sie gesehen“, oder ohne die Absicht einen Eid zu leisten, die Schwurwörter ausspricht, wird als *Yamin i-Ghamus* gewertet. Aufgrund des auf diese Weise geleisteten Eides ist keine *Kaffarah* (Sühneleistung) erforderlich. Im heiligen Koran wird verkündet, dass jemand nicht für seine unbeabsichtigten Eide verantwortlich gemacht wird (al-Baqara, 2/225; al-Maida, 5/89). Dennoch sollten Personen, die beim Sprachgebrauch häufig aus Gewohnheit schwören, sich darum bemühen, diese Gewohnheit aufzugeben.

- b. „*Yamin i-Ghamus*“ ist ein Falscheid. Dass jemand absichtlich falsch schwört, etwas sei geschehen, obwohl es nicht geschah, oder einen absichtlichen Falschschwur leistet und ein Geschehen leugnet, obwohl es geschah.

Dies ist eines der größten Sünden (Buhârî, Eymân, 16; Müslim, İman, 220). Ein solcher Falschschwur kann laut der Hanafi-Rechtsschule nicht mit einer *Kaffarah* wiedergutmacht werden. Eine Person, die auf diese Weise geschworen hat, sollte Allah um Vergebung bitten und niemals wieder einen solchen Fehler begehen, weil sie absichtlich und mit der Erwähnung des Namen Allahs einen Falscheid geleistet hat. Wenn durch den Falscheid das Recht einer anderen Person verletzt wurde, muss Schadensersatz geleistet und die Person um Entschuldigung und Vergebung gebeten werden.

- c. „*Yamin i-Mun'akida*“ ist ein Eid, etwas Zukünftiges zu tun, oder nicht zu tun und dessen Verwirklichung möglich ist.

Zum Beispiel: Wenn jemand schwört, „ich werde es tun“, oder „ich werde es nicht tun“, so ist dieser Schwur ein Eid. Dieser Eid muss mit einem der Namen Allahs oder mit einem Seiner Eigenschaften oder mit Worten geleistet werden, die im Volksmund als Eid gelten (İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, V, 478, 481-486). Eine Person, die so ein Eid ablegt, muss ihren Eid erfüllen, solange sie nicht etwas zu tun geschworen hat, was die Religion verbietet oder etwas aufzugeben geschworen hat, was die Religion befiehlt. Wenn sie ihren Eid bricht, so muss sie *Kaffarah* leisten (Merğînânî, el-Hidâye, IV, 13).

734. Wie ist die religiöse Beurteilung über einen aus dem Sprachgebrauch gedankenlos geleisteten Eid/Schwur?

Obwohl das Schwören eigentlich ein (islamisch) zulässiges Verhalten ist, ist es nicht richtig, unnötig zu schwören und es sich zu Gewohnheit zu machen, viel zu schwören. Im heiligen Koran wird darauf hingewiesen, dass viel schwören eines der Dinge ist, die bei Allah, dem Allmächtigen, nicht beliebt ist, und es wird befohlen: „**Und nimm keine Rücksicht auf verächtliche Schwörer**“ (al-Qalam, 68/10).

Die Wörter „*Wallahi*“, „*Billahi*“, die gedankenlos aus Gewohnheit genutzt werden – mit anderen Worten: Schwurwörter wie „*Wallahi*“, „*Billahi*“, die keinen Inhalt enthalten, bezüglich einer Tat, ob sie zu tun ist oder nicht –, werden als Eide der Kategorie „*Laghw*“ (leere, gegenstandslose) Eide gewertet. Ebenso werden auch Eide, die unbeabsichtigt, über eine vergangene oder gegenwärtige Angelegenheit falsch geleistet wurden, im Glauben, sie sei die Wahrheit, als Eide, der Kategorie „*Yamin Laghw*“ (versehentlicher Falscheid) gewertet.

Im heiligen Koran wird verkündet: „**Allah wird euch nicht für ein unbedachtes Wort (*Laghw*) in euren Eiden bestrafen [...]**“ (al-Maida, 5/89), und mitgeteilt, dass aufgrund solcher Eide keine *Kaffarah* (Sühneleistung) erforderlich ist. Allerdings sollten diejenigen, die aus gewohntem Sprachgebrauch ständig schwören, diese schlechte Gewohnheit so schnell wie möglich aufgeben.

Jeder Eid, hinsichtlich einer zukünftigen Aktion, auch wenn er unbeabsichtigt gemacht wurde, wird der Kategorie „*Yamin Mun'akid*“ (der Eid, etwas Zukünftiges zu tun, oder nicht zu tun; dessen Verwirklichung möglich ist) zugeordnet. Sollte solch ein Eid nicht erfüllt werden, so muss dafür eine *Kaffarah* geleistet werden. Das heißt, selbst wenn diese Art der Eide unbeabsichtigt ausgesprochen wurden, fallen sie nicht in die Kategorie der *Yamin Laghw* (Merġinānī, el-Hidāye, IV, 5).

735. Wie wird die *Kaffarah* (Sühneleistung) für einen Eid geleistet?

Egal, in welcher Form auch immer, jemand, der einen *Yamin i-Mun'akid* leistet (ein Eid, etwas Zukünftiges zu tun oder nicht zu tun und dessen Verwirklichung möglich ist) und ihn gebrochen hat, muss eine *Kaffarah* (Sühneleistung) für seinen Eid leisten.

Die *Kaffarah* für einen gebrochenen Eid lauten der Reihe nach: Jeweils an zehn Bedürftige einmalig Geld in der Höhe einer *Fitra* (*Sadaqa i-Fitr*) zu geben, oder an einen Bedürftigen an zehn Tagen Geld in der

Höhe einer *Fitra* (*Sadaqa i-Fitr*) (Almosenabgabe) zu geben; oder zehn Bedürftige an einem Morgen und am Abend zu verköstigen oder diese einmalig anzukleiden. Wer sich dies nicht leisten kann, muss drei Tage ohne Unterbrechung fasten. Diese *Kaffarah* und die Reihenfolge sind im heiligen Koran festgelegt (al-Maida, 5/89).

736. Was sollte jemand tun, der die *Kaffarah* (Sühneleistung) für einen gebrochenen Eid nicht leisten kann?

Diejenigen, die die *Kaffarah* (Sühneleistung) für einen gebrochenen Eid nicht leisten können, schieben die *Kaffarah* auf und erfüllen diese, sobald sich die Gelegenheit bietet (Kāsānī, Bedāi', V, 11). Wenn jedoch jemand gestorben ist, ohne die *Kaffarah* zu leisten, und dies testiert hat, wird die *Kaffarah* aus seinem hinterlassenen Vermögen geleistet. Wenn aber der Verstorbene dies nicht testiert hat, können die Erben von sich aus diese *Kaffarah* leisten (Kāsānī, Bedāi', V, 96).

737. Muss für jeden gebrochenen Eid separat eine *Kaffarah* (Sühneleistung) geleistet werden oder reicht für alle eine *Kaffarah* aus?

Es gibt unterschiedliche Arten, mehrere Eide zu leisten und diese dann zu brechen:

- a. Bei mehrfach geleisteten Eiden - egal ob sie nacheinander oder zu unterschiedlichen Zeiten gemacht wurden -, wenn bei jedem Eid von der Durchführung oder Nichtdurchführung einer unterschiedlichen Handlung die Rede war, ist nach mehrheitlicher Meinung der Rechts-Gelehrten, für die Verletzung jedes einzelnen Eides eine separate *Kaffarah* (Sühneleistung) erforderlich. Zum Beispiel sind Aussagen wie: „*Wallahi*, ich werde das Haus dieser Person nicht betreten“, oder: „*Wallahi*, ich werde nicht mit ihm reden“, jede einzelne für sich ein separater Eid. Wenn der Eid gebrochen und das Haus der besagten Person betreten wird, ist eine *Kaffarah* erforderlich und eine separate *Kaffarah* erforderlich, wenn mit dieser Person gesprochen wurde. Und obwohl eine Rechtsmeinung, die Ahmed b. Hanbel (*r.a.*) und Imam Muhammed (*r.a.*) angelastet wird, wonach für alle gebrochenen Eide eine einzige *Kaffarah* ausreichend sei, in einigen Büchern des *Fiqh*-(islamisches Recht) und in Büchern der Glaubenspraxis (*Ilm-i-Hal*) Erwähnung findet (Ibn Ābidīn, Reddū'l-muhtār, V, 486, 487), so ist diese Überlieferung, allen voran in den Quellen der frühen Perioden und in den anderen Hanafi-Quellen,

- nicht enthalten und hinsichtlich ihrer Authentizität verdächtig. Auch der Oberste Rat für religiöse Angelegenheiten hat entschieden, dass für den Fall, dass ein solcher Eid gebrochen wird, eine separate *Kaffarah* für jeden Eid geleistet werden muss (Beschluss des Obersten Rates für religiöse Angelegenheiten vom 28.05.1952).
- b. Wenn in einem Satz/Schwur, mit dem ein Eid geleistet wird, der Name Allah Ta'alas - in dessen Namen der Eid geleistet wird - nur einmal erwähnt wird, aber die Anzahl der Handlungen, die durchgeführt oder nicht durchgeführt werden sollen, mehr als eins beträgt, und auch wenn diese Eide alle auf einmal gebrochen werden, ist für alle nur eine *Kaffarah* ausreichend. Zum Beispiel, wenn jemand äußert: „*Wallahi*, ich werde dies nicht essen und ich werde dies nicht trinken“, und entgegen seinem Eid handelt, indem er von diesen sowohl isst, als auch trinkt, ist nur eine *Kaffarah* erforderlich.
 - c. Wenn der ganze Satz eines Eides mehrmals wiederholt wird, zum Beispiel: „*Wallahi*, ich werde diese Tat nicht vollziehen“, „*Wallahi*, ich werde diese Tat nicht vollziehen“, und dann dieser Eid gebrochen wird; ist gemäß der anerkannten Ansicht der Hanafi-Rechtsschule, *Kaffarah* in der Anzahl der Wiederholungen des Eides erforderlich. Die Wiederholung eines solchen Eides zur gleichen Zeit und an gleicher Ort und Stelle oder zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten ändert nichts an der Rechtsprechung. Nach den Ansichten der Rechtsschulen Maliki, Schafi und Hanbali und nach Ansicht einiger Hanafi-Gelehrten ist jedoch eine *Kaffarah* ausreichend.
 - d. Wenn in einem Eid-Satz/Schwur die Aktion, die Gegenstand des Eides ist, einmal erwähnt wird und der Name Allahs – in dessen Namen geschworen wird - wiederholt wird, oder wenn mehr als ein Name Allahs verwendet werden, so gilt nach Ansicht einiger Hanafi-Gelehrte jede Eid-Wiederholung, die unter Verwendung eines Bindeworts dazwischen formuliert wurde, als ein separater Eid und es werden separate *Kaffarah* für jeden einzelnen Eid erforderlich, wenn diese gebrochen werden. Laut einigen Hanafi-Gelehrten, insbesondere Imam Muhammed (r.a.) und der Mehrheit der *Fiqh*-Gelehrten der Rechtsschulen Maliki, Schafi und Hanbali, wird dies als ein einziger Eid bewertet, unabhängig davon, ob diese mit einem Bindewort dazwischen formuliert

wurden oder nicht; wonach nur eine *Kaffarah* ausreichend ist, wenn so ein Eid gebrochen wird (Sahnûn, el-Müdevvene, I, 589-590; İbn Kudâme, el-Muğnî, XIII, 474; Kâsânî, Bedâi‘, III, 9-10).

738. Muss jemand, der eine *Kaffarah* (Sühneleistung) für einen gebrochenen Eid geleistet hatte, erneut eine *Kaffarah* leisten, wenn er in derselben Angelegenheit erneut einen Eid leistet und seinen Eid erneut bricht?

Eine in der Vergangenheit geleistete und aus der Verpflichtung entfallene *Kaffarah* (Sühneleistung), deckt die zukünftigen Fehler nicht ab. Wenn nach der Leistung einer *Kaffarah*, wegen eines gebrochenen Eides, erneut ein Eid abgelegt und dieser Eid erneut gebrochen wird, so muss auch für diesen gebrochenen Eid eine erneute *Kaffarah* geleistet werden. Denn einen Eid zu brechen, ist der Grund für eine *Kaffarah* (al-Maïda, 5/89; siehe Kâsânî, Bedâi‘, III, 18-20). Wenn jemand einen Eid in einer Angelegenheit leistet und seinen Eid bricht und bevor er dafür eine *Kaffarah* geleistet hat, erneut in der gleichen Angelegenheit einen Eid leistet und auch diesen bricht, so muss er für alle Eide eine einzige *Kaffarah* leisten.

739. Was muss jemand tun, der schwört, einen religiösen Befehl nicht zu erfüllen oder ein *Haram* zu begehen?

Einen Eid auf Unterlassung eines *Fardh*- (Pflicht) oder *Wadschib*- (verbindlich) Gebots der Religion zu leisten, oder um ein *Haram* (absolut verboten) oder eine andere Sünde zu verrichten, ist kein angemessenes Verhalten für einen Muslim.

Allah, Der Allmächtige, befiehlt im heiligen Koran: „**Und macht Allah mit euren Schwüren nicht zu einem Hindernis dafür, fromm und gottesfürchtig zu sein und Frieden unter den Menschen zu stiften. Allah ist hörend und wissend**“ (al-Baqara, 2/224).

Wenn aber auf irgendeine Weise doch ein solcher Eid geleistet wurde, ist es notwendig, diesen Eid zu brechen und anschließend eine *Kaffarah* (Sühneleistung) für den gebrochenen Eid zu leisten (Merğînânî, el-Hidâye, IV, 13). In einem *Hadith* (Überlieferung) zu diesem Thema verkündete unser Prophet (s.a.w.): „**Wenn jemand für etwas einen Eid leistet und dann etwas Segensreicheres sieht, so soll er den Eid brechen und *Kaffarah* dafür leisten**“ (Müslim, Eymân, 11-17).

740. Wie ist der Zustand einer Frau zu bewerten, die schwört, nicht in das Haus/die Wohnung ihres Mannes zu gehen?

Wenn jemand einen Eid leistet, dass er etwas nicht tun wird, so sollte er seinem Eid folgen und dies nicht tun, falls es sich bei der abgelehnten Angelegenheit nicht um etwas handelt, was die Religion zu tun befohlen hat.

Wenn jedoch die Erfüllung eines Eides dazu führen sollte, dass eine Verpflichtung oder eine Wohltat nicht verrichtet wird, oder dass eine Sünde begangen wird, so wird der Eid gebrochen und stattdessen eine *Kaffarah* (Sühneleistung) geleistet (Merġinânî, el-Hidâye, IV, 13).

Der Vers: „**Und die unter euch, die großes Vermögen besitzen, sollen nicht schwören, ihren Verwandten und den Armen und denen, die auf Allahs Weg ausgewandert sind, nichts mehr zu geben, sondern Nachsicht üben und verzeihen [...]**“ (an-Nur, 24/22), und der Befehl unseres Propheten (s.a.w.): „**Wenn jemand für etwas einen Eid leistet und dann etwas Segensreichereres sieht, so soll er den Eid brechen und Kaffarah dafür leisten**“ (Buhârî, Eymân, 1; Müslim, Eymân, 3, 11-17), und die Worte: „**Wenn ich für etwas einen Eid leiste und dann etwas Segensreichereres sehe, so breche ich meinen Eid und leiste eine Kaffarah**“ (Buhârî, Humus, 15), deuten gezielt darauf hin.

Demnach bricht eine Frau ihren Eid, die geschworen hat, nicht ins Haus ihres Mannes zu gehen, indem sie in das Haus ihres Ehemannes geht, weil sie einen Eid geleistet hat, etwas nicht zu tun, was ihre Aufgabe ist; sie zahlt anschließend eine *Kaffarah* und bittet Allah, Den Allmächtigen, um Vergebung.

741. Sind Sätze wie: „Meine (Mutter-)Milch soll dir Haram sein“, oder: „Meine Rechte über dich sollen dir Haram sein“ bindend, und haben diese Konsequenzen?

Die Aussagen einer Mutter gegenüber einem rebellischen Kind, wie: „Meine (Mutter-) Milch/meine Rechte über dich sollen dir Haram sein“ (oder die eines Vaters: „Ich erwünsche alles, was ich dir Gutes getan habe.“), oder ähnliche Aussagen, sind in die Zukunft gerichtete Abschreckungen. Es ist nicht richtig, dass Eltern zu Unrecht moralischen/psychologischen Druck auf ihre Kinder ausüben und deren Persönlichkeit nicht respektieren, damit ihre Kinder ihren Forderungen und Wünschen nicht ausweichen. Tatsächlich haben solche Aussagen auch keine religiöse Wirkungskraft. Andererseits besteht einer der religiösen

Pflichten der Kinder ihren Eltern gegenüber darin, sich bei legitimen Anforderungen der Eltern nicht gegen sie aufzulehnen und sie immer zu respektieren. Auch wenn Abschreckungen wie: „Meine (Mutter-)Milch soll haram für dich sein“, keine Auswirkungen haben, ist es eine religiöse Verpflichtung der Kinder, gegenüber ihren Eltern Respekt zu zeigen.

Der Vers, mit der Bedeutung: „**Dein Herr hat bestimmt, dass ihr Ihn alleine anbeten sollt und dass ihr gegen eure Eltern gütig seid, auch wenn der eine von ihnen oder beide bei dir ins hohe Alter kommen. Sag daher nicht ‚Pfui!‘ zu ihnen und schelte sie nicht, sondern rede mit ihnen auf ehrerbietige Weise**“ (al-Isra, 17/23), weist darauf hin, wie wichtig es ist, die Eltern gut zu behandeln.

742. Sind Eidaussagen, die als solche nicht gebräuchlich sind, aber im Volksmund als Eidaussagen gebraucht werden, gültig?

Ein Eid/Schwur wird wirksam, wenn dabei einer der Namen oder einer der Attribute Allah Ta'alas erwähnt wird. Das sind Aussagen wie, „Wallahi“, „Billahi“, „Tallahi“, „Allah sei Zeuge“, „für das Recht Allahs“, „ich schwöre im Namen Allahs“ (Merğînânî, el-Hidâye, IV, 6-7).

Bei der Bewertung, ob Aussagen wie, „für das Recht des heiligen Buches“, „für das Recht des heiligen Korans“, ohne die Erwähnung des Namens oder eines Attributs Allahs, als ein Eid gelten oder nicht, wird deren gesellschaftlicher Gebrauch als Maß genommen (Serahsî, el-Mebsût, VII, 24; el-Fetâva'l-Hindiyye, II, 60). Deshalb werden Aussagen, die von der Religion nicht verboten wurden, und die von den Menschen traditionell als Eide/Schwüre gebraucht werden, auch als Eide gewertet (Aynî, el-Binâye, VI, 79).

743. Wie ist die religiöse Beurteilung über jemanden, der schwört: „Wenn ich das tue, dann werde ich zum Gottesleugner“, „... dann werde ich zum Kafir“, oder „... dann verlasse ich die Religion“?

Wenn jemand mit der Absicht einen Eid/Schwurs zu leisten sagt, „wenn ich das tue, werde ich zum Allah-Leugner“, oder „wenn ich das tue, werde ich zum Ungläubigen“, oder ähnliche Aussagen benutzt, so hätte er einen Eid geleistet. Wenn er tut, was er sagt, wäre eine *Kaffarah* (Sühneleistung) notwendig. Wenn jemand, der diese Worte geäußert hat, daran glaubt/die Überzeugung hat, dass er Allah leugnen und vom Glauben fallen wird, wenn er tut, was er geschworen hat, und trotzdem seinen Schwur bricht, so gilt er als abtrünnig/er fällt vom Glauben ab. Denn, dass er sein Wort nicht einhält, würde bedeuten, dass er mit

der Leugnung (aus dem Glauben zu fallen) einverstanden ist (Merġinânî, el-Hidâye, IV, 10). In diesem Fall muss er Reue bekunden (*Tawba*), um Vergebung bitten (*Istighfar*), seinen Glauben und seine Eheschließung erneuern (İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, V, 486, 490-493; VI, 390-391).

744. Gilt der Ausdruck „wehe, wenn ich ...“ (türk: *Şart olsun*) als ein Schwur?

Ausdrücke, die von der Religion nicht verboten wurden und die von den Menschen traditionell als Eidaussagen akzeptiert und gebraucht werden, werden als Eide gewertet (Aynî, el-Binâye, VI, 79). Auch bei der Aussage, „wehe, wenn ich ...“, (türk: *Şart olsun*) ist die gesellschaftlich übliche, traditionelle Anwendung und die Absicht der Person, die sie verwendet hat, sehr wichtig. In einigen Regionen wird diese Aussage im Allgemeinen als ein Wort des „*Talaq*“ (Scheidung) aufgefasst, also im Sinne: „... sonst lasse ich mich von meiner Frau scheiden.“ Wenn jemand in solchen Regionen hinsichtlich des Verrichtens oder nicht Verrichtens einer Tat diesen Ausdruck benutzt und sein Versprechen nicht einhält, so wird seine Ehefrau von ihm mit einer „*Ridschi-Talaq*“ (mit einer nicht endgültigen Scheidung; bei der die Ehe innerhalb der „*I'ddah*“ (Frist), ohne eine erneute Eheschließung fortgeführt werden kann; und nach Ablauf der „*I'ddah*“ (Frist) die Ehe mit einer erneuten Eheschließung fortgesetzt werden kann) geschieden. Wenn zuvor keine Scheidung vorgefallen ist, wird die Ehe mit den verbleibenden zwei Ehebindungen fortgesetzt.

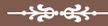
Wenn jemand diese Aussage mit der Absicht eines Eides macht, um seine Entschlossenheit zu bekräftigen, hinsichtlich einer Sache, die er verrichten möchte oder nicht verrichten möchte, so gilt sie als ein Eid. Wenn er sein Versprechen nicht einhält, wird sein Eid gebrochen und eine *Kaffarah* (Sühneleistung) wird erforderlich (İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, IV, 526-528, 588-591).

745. Wenn eine Person im Gedanken schwört oder ein Gelöbnis ablegt, treten in diesem Fall die Eid- und Gelöbnis-Bestimmungen in Kraft?

Nach den Prinzipien der islamischen Religion entstehen aus Gedanken und Intention keine Verpflichtungen. Damit eine Verpflichtung entstehen kann, muss eine Willenserklärung stattfinden. Deshalb müssen bei einem Eid und einem Gelübde, diese mit der Zunge ausgesprochen



DUA` (das Bittgebet),
TAWBA (die Reue),
DHIKR (das Gedenken Allahs)
UND DER HEILIGE KORAN





DUA´ (das Bittgebet), TAWBA (die Reue), DHIKR (das Gedenken Allahs) UND DER HEILIGE KORAN

DUA´ (Das Bittgebet)

746. Welche Stellung hat die *Dua´* (das Bittgebet) und wie sollte sie aufgesagt werden?

Das Wort „*Dua´*“ (das Bittgebet) bedeutet lexikalisch: „Anrufung“, „rufen“, „wünschen“, „um Hilfe bitten“. Als ein religiöser Ausdruck bedeutet es, dass der Mensch sich von ganzem Herzen Allah zuwendet und seine materiellen und spirituellen Wünsche Ihm vorträgt. Die *Dua´* ist eine Verbindung zwischen Allah und Seinem Diener, da sie auf der Grundlage stattfindet, dass der Mensch seinen Zustand Allah vorträgt und Ihn anfleht.

In der *Dua´* ist die Ehrerbietung/Lobpreisung (die Verherrlichung Allahs) inbegriffen und neben der Ehrerbietung ist zu dem das Vortragen der Wünsche enthalten. *Dua´* ist gleichzeitig auch ein „*Dhikr*“ (das Gedenken Allahs) und eine *Ibadah* (Glaubenspraxis/Gottesdienst). Somit befinden sich zwei Elemente in der *Dua´* immer Seite an Seite, von denen eines *Dhikr* und Ehrfurcht, und das zweite das Wünschen ist. Aus diesem Grund verkündete unser Prophet (s.a.w.): „***Dua´ ist der Kern der Ibadah***“ (Tirmizi, Deavât, 2). Aus demselben Grund wurde im heiligen Koran die wichtigste *Ibadah*, das rituelle Gebet, mit dem Wort „*Dua´*“ (*Salah*) erwähnt (An'am, 6/52; al-Kahf, 18/28). In einem anderen Vers wird mit dem Befehl: „***Sprich: Mein Herr kümmert sich nicht um euch, solange ihr Ihn nicht anruft [...]***“ (al-Furqan, 25/77), verkündet, dass der Mensch nur mit seiner Hinwendung zu Allah, Wert und Würdigung erlangen kann.

Es wird im heiligen Koran ausdrücklich betont, dass die *Dua*´ nur an Allah gerichtet wird und niemandem außer Allah, wie Götzenbildern, Statuen oder anderen Geschöpfen Allahs, denen höhere Eigenschaften zugesprochen werden (asch-Schuara, 26/213; al-Qasas, 28/88).

747. Gibt es Voraussetzungen für die Erfüllung der *Dua*´ (des Bittgebets)?

Damit die *Dua*´ (die Bittgebete) erhört werden, wurde überliefert, auf folgende Punkte zu achten:

- a. Vor dem Beginn der *Dua*´ Reue zu bekunden (*Tawba*) und um Vergebung (*Istighfar*) zu bitten. Die *Dua*´ eines Menschen, der Sünden begeht und sich nicht von *Haram* (verboten/unrein) fernhält, sind es nicht wert, erhört zu werden. Der folgende *Hadith* des Propheten (s.a.w.) ist sehr bezeichnend: „**Ein Mann mit staubiger Kleidung, der Feldzüge auf dem Wege Allahs bestritten hat, hebt seine Hände gen Himmel und fleht: ‚Oh Allah!, oh Allah‘. Dabei ist das, was er verzehrt haram, das, was er trinkt ist haram, das, was er trägt ist haram, seine Versorgung ist haram. Wie soll eine solche *Dua*´ erhört werden?**“ (Müslim, Zekât, 65; Tirmizî, Tefsîru'l-Kur'an, 3).
- b. Die *Dua*´ sollte mit der Lobpreisung Allahs und dem Segnungsbittgebet (*Salawat*) für unseren Propheten (s.a.w.) beginnen und ebenso mit der Lobpreisung Allahs und mit dem *Salawat* für unseren Propheten (s.a.w.) beendet werden. Nach einer Überlieferung hat *Fudala b. Ubayd* (r.a.) mitgeteilt: „**Als der Gesandte Allahs (s.a.w.) in der Moschee saß, kam ein Mann. Er hat das rituelle Gebet verrichtet und sagte die folgende *Dua*´ auf: ‚Oh Allah, vergebe mir, habe Erbarmen mit mir.‘ Daraufhin sagte der Gesandte Allahs (s.a.w.): ‚Oh du, der das rituelle Gebet verrichtet hat. Du hast dich beeilt, wenn du das rituelle Gebet verrichtest und dich hinsetzt, so danke und lobpreise Allah, wie es Seiner würdig ist, dann sage *Salawat-u-Salam* für mich und dann sage deine *Dua*´ auf.‘ Anschließend verrichtete ein anderer das rituelle Gebet. Nach dem rituellen Gebet lobpreiste er Allah und sagte *Salawat-u-Salam* für den Propheten (s.a.w.). Er hat weiter nichts getan. Der Gesandte Allah (s.a.w.) sagte zu der Person: ‚Oh du, der das rituelle Gebet verrichtet hat. Sage eine *Dua*´ auf, damit sie erhört wird.‘“ (Tirmizî, Deavât, 66; Nesâi, Seh, 48).**

- c. *Dua´* muss aufrichtig in Demut und flehend aufgesagt werden. In einem Vers heißt es: **„Ruft euren Herrn in Demut und im Verborgenen an. Siehe, Er liebt die Maßlosen nicht“** (al-A'raf, 7/55).
- d. Die *Dua´* sollte beharrlich aufgesagt werden. Ein Muslim sollte in Bezug auf die Erhörung seiner *Dua´* nicht voreilig sein. Der Prophet (s.a.w.) befiehlt: **„Solange sich keiner von euch beeilt, indem er sagt: ‚Ich habe Dua´ gemacht, aber meine Dua´ wurde nicht erhört‘, wird seine Dua´ erhört werden“** (Tirmizî, Deavât, 12).
- e. Die *Dua´* sollte voller Hoffnung und Ehrfurcht aufgesagt werden. Im heiligen Koran wird befohlen: **„[...] Siehe, sie wetteiferten im Guten und riefen Uns mit Liebe und Ehrfurcht an und demütigten sich vor uns“** (al-Anbiya, 21/90).
- f. Für eine *Dua´* sollte auch die richtige Zeit berücksichtigt werden. Obwohl eine *Dua´* jederzeit aufgesagt werden kann, so gibt es Zeiten, die gewährleisten, dass sie schneller erhört wird. Eine dieser Zeiten ist die Zeit der Morgendämmerung. Im heiligen Koran lobt Allah Ta'ala diejenigen, die sich nachts mit *Dua´*, *Ibadah* und Reuebekundung (*Tawba*) beschäftigen und befiehlt: **„Sie schliefen nur einen Teil der Nacht und im Morgengrauen baten sie um Verzeihung“** (az-Zariyat, 51/17-18). Als der Prophet (s.a.w.) gefragt wurde: „Oh Gesandter Allahs, welche *Dua´* ist vorzüglicher?“, antwortete er: **„Die *Dua´*, die nach Mitternacht und nach den rituellen Fardh-Gebeten aufgesagt wird“** (Tirmizî, Deavât, 80).

748. Was ist die Eigenschaft der *Dua´*-Verse im heiligen Koran?

Die Verse bezüglich der *Dua´* (Bittgebete), nehmen im heiligen Koran einen großen Platz ein. Bis zu zweihundert Verse stehen in direktem Zusammenhang mit der *Dua´*. Darüber hinaus beziehen sich viele Verse auf Reuebekundung (*Tawba*) und Vergebung (*Istighfar*), die die Hingabe eines Menschen an Allah ausdrücken und sich weitestgehend auf *Dua´* beziehen.

In einigen Versen, die sich auf dieses Thema beziehen, wird den Menschen befohlen, Allah anzurufen; diese konzentrieren sich auf die Anwendung, den Anstand (*Adab*) und die Wirkungen der *Dua´* (al-Baqara 2/186; an-Nisa 4/32; al-A'raf, 7/29, 55, 180; Yusuf, 12/86; al-Mu'min, 40/60).

In einigen Versen wird verkündet, dass die *Dua´*, die ohne Einhaltung der Bedingungen formuliert wurden, nicht erhört werden (al-Baqara, 2/200; Yunus, 10/12, 22, 106; al-Isra, 17/11; al-Mu'minûn, 23/ 99-100; al-Qasas, 28/88; al-Fussilat, 41/51).

In den meisten Versen dieser Art wird das Flehen derjenigen an Allah thematisiert, die sich auf der Erde weigerten, Allah und seine Gebote anzuerkennen, aber die Wahrheit am Jüngsten Tag erkennen und angesichts ihres schmerzhaften Schicksals Reue empfinden werden und wieder auf die Welt zurückkehren möchten.

In mehr als 100 Versen werden die *Dua'* der Propheten, anderer frommer Menschen oder Gemeinschaften erwähnt. Einige Suren und Verse stellen hingegen eine Art beispielhafte *Dua'*-Texte dar. Die *Sura al-Fatiha* ist ein gutes Beispiel dafür. Die *Dua'* im Vers 201 der *Sura al-Baqara*: „[...] **Unser Herr, gib uns im Diesseits Gutes und im Jenseits Gutes und hüte uns vor der Strafe des Feuers**“, ist die am meisten rezitierte *Dua'* nach der *Sura al-Fatiha*.

Anas b. Malik (r.a.) teilte mit, dass der Prophet (s.a.w.) am meisten diesen Vers rezitierte, wenn er *Dua'* auf sagte (Buhârî, Deavât, 55), und auch empfahl, diesen zu rezitieren (Müslim, Dhikr, 23).

Es ist ersichtlich, dass die Verse 8. - 9., 16., 53. und 191. - 194. der *Sura Al-Imran* und der 74. Vers der *Sura al-Furqan* mit der Absicht eines Bittgebets rezitiert werden. Die 35. - 41. Verse der *Sura Abraham*, die das Bittgebet des Propheten Abraham (as.) enthalten, und insbesondere der 41. Vers mit der Bedeutung: „**Oh unser Herr! Vergib mir und meinen Eltern und den Gläubigen am Tage der Rechenschaft!**“, sind die am häufigsten wiederholten Bittgebete.

Die *Dua'* (das Bittgebet) des Propheten Moses (as.) in der *Sura Taha* (Ta-Ha, 20/25-35) ist insbesondere mit seinen kurzen, lebendigen, harmonischen und wirksamen Sätzen einer der *Dua'*-Beispiele im heiligen Koran. In diesen Versen wird mit den Worten: „**Oh mein Herr! Öffne mir mein Herz und mache mir meine Aufgabe leicht. Und löse den Knoten meiner Zunge, damit sie meine Worte verstehen**“, *Dua'* auf gesagt.

Die *Dua'*-Worte, mit denen der Prophet *Hiob/Ayyub* (as.) Allah anrief, haben eine andere Ausdrucksweise. In diesen Versen wird ersichtlich, dass Hiob (as.) keine Wünsche an Allah richtete, sondern lediglich seinen Zustand darstellte, obwohl er extrem schweren Krankheiten und Katastrophen ausgesetzt war (al-Anbiya, 21/83-84; Sad, 38/41). Islamwissenschaftler bewerten seine Haltung als das beste Beispiel für die höchste Tugend der Geduld und für den Anstand, die einem Diener Allahs gebühren („Dua“, DiA, II, 536).

749. 749. **Wie sollte die Haltung der Hände bei einer *Dua'* (Bittgebet) sein? Gibt es eine religiöse Grundlage dafür, nach der *Dua'* mit den Händen über das Gesicht zu streichen?**

Bei der *Dua'* (Bittgebet) die Hände, die Handinnenflächen nach oben zeigend, offenzuhalten, ist gemäß dem Sinn des Wünschens und des Bittens angemessen. Die Hände nach oben, in Richtung des Himmels zu erheben, bedeutet nicht, dass Allah an einem bestimmten Ort im Himmel ist, sondern dass der Himmel die Erhabenheit und Größe repräsentiert. Der Gesandte Allahs (s.a.w.) erhob bei der *Dua'* manchmal die Hände so hoch, dass die Helligkeit seiner Achseln zu sehen war (Buhârî, De'avât, 23).

Der Prophet (s.a.w.) befiehlt: „**Ruft Allah an, indem ihr eure Handinnenflächen nach oben richtet und nicht eure Handrücken. Und wenn ihr eure *Dua'* beendet habt, streicht euch mit den Händen über das Gesicht**“ (İbn Mâce, Duâ, 13). Es wird jedoch auch überliefert, dass der Prophet (s.a.w.), in Zeiten der Bedrohung und Katastrophen, seine Handinnenflächen zum Boden gerichtet *Dua'* gemacht hat (Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, XVII, 98; Azîmâbâdî, Avnü'l-Ma'bûd, IV, 251). Zudem wurde überliefert, dass der Gesandte Allahs (s.a.w.) auch *Dua'* gemacht hat, ohne die Hände zu heben (Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, XX, 231). Der Abstand zwischen den Händen (Buhârî, De'avât, 23), während der *Dua'* ist naturgemäß bis auf Schulterhöhe angehoben und auch der Abstand zwischen den Händen wird normal gehalten.

Die Überlieferung, dass der Prophet (s.a.w.) seine Hände während der *Dua'* zusammenhielt, wurde in der Weise interpretiert, dass er seine Hände auf derselben Ebene hielt und nicht eine höher als die andere (Tahtâvî, Hâşiye, s. 317-318). Es ist jedoch auch möglich, die Hände aneinanderzuhalten. Das Wichtigste ist jedoch, sich in dieser Angelegenheit nicht in Einzelheiten zu versteifen.

Wenn nach dem rituellen Gebet oder zu anderen Gelegenheiten während der *Dua'* die Hände angehoben werden, ist es *Sunnah* (Religionspraxis unseres Propheten (s.a.w.)), mit diesen über das Gesicht zu streichen (İbn Mâce, Duâ, 13). Bei einer *Dua'*, bei der die Hände nicht angehoben wurden, es ist nicht erforderlich, mit den Händen über das Gesicht zu streichen (Tahtâvî, Hâşiye, 318).

750. 750. Kann eine *Dua'* (Bittgebet) zu jeder Zeit aufgesagt werden oder gibt es besondere Zeiten dafür?

Nach der islamischen Religion gibt es keine besondere Zeit und keinen besonderen Ort, um eine *Dua'* aufzusagen. Es kann überall und jederzeit *Dua'* aufgesagt werden. Denn es wird im heiligen Koran befohlen: **„So preist Allah am Abend und am Morgen; Ihm gebührt das Lob in den Himmeln und auf Erden auch am späten Nachmittag und zur Mittagszeit“** (ar-Rum, 30/17-18), und die Wichtigkeit betont, die *Dua'* auf die ganze Tageszeit zu verteilen. Zudem wird aus dem heiligen Koran und den *Ahadithen* (überlieferte Verkündungen) ersichtlich, dass die *Dua'*, die in der Nacht und während der Morgendämmerung aufgesagt werden, noch gesegneter sind (Tirmizî, Deavât, 80).

In den 16. und 17. Versen der *Sura Al'-Imran* werden jene, die in das Paradies eintreten dürfen, folgendermaßen beschrieben: **„Diejenigen, welche sagen: ‚Unser Herr, wir glauben wirklich! Vergib uns daher unsere Sünden und bewahre uns vor der Feuerspein und die Standhaften und die Wahrhaften und die Andachtvollen und die Spendenden und die im Morgengrauen um Verzeihung-Flehenden.“** In einem anderen Vers heißt es: **„Sie schliefen nur einen Teil der Nacht. Und im Morgengrauen baten sie um Verzeihung“** (az-Zariyat, 51/17-18).

In *Ahadithen* wird verkündet, dass die *Dua'* in den Ramadan-Nächten, während des Verweilens (*Waqfa*) auf dem Berg *Arafat*, in den nächtlichen Stunden, während der Gebetsruf (*Adhan*) ausgerufen wird und *Dua'*, die nach den rituellen *Fardh*- (Pflicht-) Gebeten gemacht werden, erhört werden (Müslim, *Salâtü'l-müsâfirîn*, 166; Tirmizî, *Deavât*, 80, 139; İbn Mâce, *Siyâm*, 48).

751. Ist es bedenklich, im Liegen *Dua'* (Bittgebete) aufzusagen?

Es spricht nichts dagegen, im Stehen, Sitzen oder im Liegen Allahs zu gedenken oder *Dua'* (Bittgebet) aufzusagen. Im heiligen Koran wird verkündet: **„Die da Allahs gedenken im Stehen und Sitzen und Liegen und über die Schöpfung der Himmel und der Erde nachdenken (und die da sagen): ‚Unser Herr, Du hast dies nicht umsonst erschaffen! Preis sei Dir! Bewahre uns vor der Feuerspein!“** (Al'-Imran, 3/191). Nach einer Überlieferung von *Berra b. Azib* (r.a.), sagte unser Prophet (s.a.w.), wenn er zu Bett ging und sich auf seine rechte Seite hinlegte, die folgende *Dua'* auf:

اللَّهُمَّ أَسْلَمْتُ وَجْهِي إِلَيْكَ ، وَقَوَّضْتُ أَمْرِي إِلَيْكَ ، وَأَلْجَأْتُ ظَهْرِي إِلَيْكَ ، رَغْبَةً
وَرَهْبَةً إِلَيْكَ ، لَا مَلْجَأَ وَلَا مَنجَأَ مِنْكَ إِلَّا إِلَيْكَ ، اللَّهُمَّ آمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِي
أَنْزَلْتَ ، وَبِنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ

„Oh Allah! Ich habe mich Dir ergeben. Ich habe mein Gesicht zu Dir gewandt. Habe meine Angelegenheit Dir anvertraut. Ich lehne mich an Dich, suche meine Zuflucht bei Dir, mit der Bitte um Deine Zustimmung und der Furcht vor Deiner Bestrafung. Es gibt gegen Deine Bestrafung keine Zuflucht außer bei Dir. Ich glaube an das Buch, das Du gesandt hast, und an den Propheten, den Du gesandt hast“

(Buhârî, Vudû, 75; Müslim, Zikir, 56-58).

Derselbe *Sahaba* (Gefährte) überlieferte, dass der Gesandte Allahs (s.a.w.) empfohlen hat: „Wenn du ins Bett gehen willst, führe eine Waschung durch, wie die rituelle Gebetswaschung (Wudhu), dann lege dich auf die rechte Seite und sage dieses Bittgebet auf und es sollten deine letzten Worte vor dem Einschlafen sein“ (Buhârî, Vudû, 75; Müslim, Zikir, 56).

752. Was bedeutet das Wort „Amin“ (Amen) am Ende der *Dua'* (Bittgebete)? Was ist die religiöse Grundlage dafür?

„Amin“ (Amen) bedeutet „nimm es (von mir) an“. Die Praxis, nach einer *Dua'* (Bittgebet) „Amin“ zu sagen, ist durch die *Sunnah* (Religionspraxis unseres Propheten (s.a.w.)) belegt. Der Prophet (s.a.w.) verkündete: „Wenn der Imam ‚Amin‘ sagt, dann sagt auch ihr ‚Amin‘. Denn wenn jemand ‚Amin‘ sagt und dies mit dem ‚Amin‘ der Engel zusammentrifft, dann werden ihm die vergangenen Sünden vergeben“ (Buhârî, Ezan, 111-112; Müslim, Salât, 62, 87). Nach der Rezitation der *Sura al-Fatiha* im rituellen Gebet „Amin“ zu sagen ist auch eine *Sunnah* (İbn Mâce, İkâme, 14).

753. Sollten die *Dua'* (Bittgebete) und Gedenken Allahs (*Dhikr*) laut oder leise aufgesagt werden?

Es gehört zu den Anstandsregeln (Adab) der *Dua'* (des Bittgebets), diese mit gedämpfter Stimme, inbrünstig und flehend aufzusagen. Schließlich wird im heiligen Koran befohlen: „Ruft euren Herrn in Demut und im Verborgenen an [...]“ (al-A'raf, 7/55).

Auch wenn eine *Dua'*, solange es aufrichtig und inbrünstig aufgesagt wird, auch laut aufgesagt werden kann, so ist es dennoch angemessener, sie leise aufzusagen. Unser Prophet (s.a.w.) hat während einer Reise zu einer Gruppe von *Sahaba* (Gefährten), die anfangen, den *Takbir* und *Tahlil* lautstark auszurufen, gesagt: „**Oh ihr Menschen! Habt Mitleid mit euch selbst. Ihr betet weder zu einem Gehörlosen noch zu einem weit Entfernten. Ganz gewiss ruft ihr Jemanden an, Der euch hört und euch ganz nahe ist. Er ist mit euch**“ (Buhārī, Cihad 131; Müslim, Zikir, 44; Ebū Davūd, Vitr, 26).

754. Was ist eine aktive *Dua'* (Bittgebet)?

Allah hat alle Ereignisse, die im Universum stattfinden, an bestimmte Bedingungen geknüpft. Alles auf der Welt und im Universum, in dem wir leben, wird gemäß dem von Allah festgelegten Prinzip der „Ursache-Wirkung“-Bedingungen (Gesetze und Regeln) gestaltet. Wer einen Wunsch hat, der in Erfüllung gehen soll, muss auch die Bedingungen dafür (deren Ursache und Wirkung) erfüllen. Beispielsweise werden die Heirat einer Person, die ein Kind haben möchte, und das Lernen eines Studenten, der in der Prüfung erfolgreich sein möchte, als eine „aktive“ *Dua'* bezeichnet. Eine Person erfüllt und vervollständigt die Bedingungen und Gesetzmäßigkeiten, die Allah ihr verkündet hat, soweit sie kann, damit das, was sie sich von Allah wünscht, real wird, und erwartet das Ergebnis dann von Allah. Im folgenden Vers, mit der Bedeutung: „**Und dass der Mensch nur empfangen wird, worum er sich bemüht hat**“ (an-Nadschm, 53/39), wird auf den Zusammenhang zwischen der Anstrengung des Menschen und dem Ergebnis, das er erzielen wird, aufmerksam gemacht und darauf hingewiesen, dass diese Anstrengung eine Art der aktiven *Dua'* darstellt.

Ein gutes Beispiel hierfür ist die Erzählung über jemanden, dessen Tier krank wurde und der nur *Dua'* für dessen Genesung machte, und ein anderer ihm zurief: „Füge deiner *Dua'* auch etwas Teer-Medizin hinzu.“

Sowie es eine falsche Handlung ist, lediglich *Dua'* zu machen – um die Verwirklichung eines Wunsches zu erreichen –, sich dann hinzusetzen und das Resultat abzuwarten, so ist es auch ein falsches Verhalten, alle erforderlichen Anstrengungen zu erledigen und die erforderlichen Vorsichtsmaßnahmen zu treffen, mit anderen Worten, eine „aktive“ *Dua'* zu machen, aber dann zu sagen: „Ich habe mein Bestes gegeben“, und

es zu versäumen, den Wunsch in einer *Dua'* zu formulieren und das Anliegen an Allah zu richten.

755. Wie ist die Rechtsprechung über die *Adhan-Dua'* und wie wird sie aufgesagt?

Es ist *Sunnah* (unverbindlich) nach dem *Adhan* (Gebetsruf), das Segnungsbittgebet (*Salawat*) für den Propheten (s.a.w.) aufzusagen und es ist *mandub* (erwünscht) die „*Wasila-Dua'*“ aufzusagen (Ibn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, II, 67, 68; Cezîrî, el-Mezâhibü'l-erbe'a, I, 283).

In einem *Hadith* (Überlieferung) sagte der Gesandte Allahs (s.a.w.): „*Wenn ihr den Adhan hört, dann wiederholt seine Worte. Dann sagt für mich Salawat auf. Denn wahrlich, wer einmal für mich Salawat aufsagt, dem gedenkt Allah mit zehn Seiner Gnaden. Dann bittet Allah um das „Wasila-“Paradies für mich. Denn „Wasila“ ist eine solche Stätte im Paradies, die nur für einen einzigen Diener Allahs bestimmt ist; ich hoffe, dass ich dieser Diener sein werde. Wer immer Allah für mich um Wasila bittet, für den wird meine Fürbitte (Schafaah) halal*“ (Müslim, Salât, 7; Tirmizî, Menâkib, 1).

Bezüglich dieses Themas ist die Überlieferung in dem *Hadith*-Literaturwerk *Sahih al-Bukhari* folgendermaßen: „*Wer, nachdem er den Gebetsruf gehört hat, sagt;*

اللَّهُمَّ رَبِّ هَذِهِ الدَّعْوَةُ التَّامَّةُ وَالصَّلَاةُ الْقَائِمَةُ آتِ مُحَمَّدًا نَالِوسَيْلَةَ وَالْفُضَيْلَةَ
وَابْعَثْهُ مَقَامًا مُحَمَّدًا نَالِذِي وَعَدَّتْهُ

„*Oh Allah! Der Du bist der Herr dieser vollkommenen Einladung und des rituellen Gebets, das verrichtet werden soll! Gewähre Muhammed das ‚Wasila‘- (Paradies) und die ‚Fadhila‘ (Vorzüglichkeit/Tugend). Und gewähre ihm den ‚Maqam-i-Mahmud‘, den Du ihm versprochen hast, und lasse ihn dieses Amt erreichen‘, für den wird meine Fürsprache am Tag der Auferstehung wadschib (verbindlich)*“ (Buhârî, Ezan, 8).

In einigen Quellen endet die *Adhan-Dua'* mit dem Ausdruck: „*Denn Du widerrufst Dein Versprechen nicht*“ (Beyhakî, es-Sünenü'l-kübrâ, I, 603, 604).

Wenn der *Adhan* vorbei ist, sagen diejenigen, die ihn hören, wie in diesem *Hadith* angegeben, die *Adhan-Dua'* auf. Darüber hinaus können, gemäß dem *Hadith*: „*Eine Dua' zwischen dem Adhan und der Iqamah (Aufruf zum Fardh-Gebet) wird nicht abgelehnt*“, (Tirmizî, Salah, 46), nach

der *Wasila-Dua'* auch andere Bittgebete aufgesagt werden (Nevevi, el-Mecmû', III, 118).

756. Spricht etwas dagegen, die *Adhan-Dua'* in den Moscheen laut aufzusagen?

Bei *Ibadah* (Glaubenspraxis/Gottesdienst) und *Dhikr* (Gedenken Allahs) ist die Authentizität maßgebend, das heißt, dass diese genauso verrichtet werden, wie sie im heiligen Koran und in der *Sunnah* (Religionspraxis) des Propheten (s.a.w.) beschrieben sind.

Die *Adhan-Dua'* betreffend, ist es *Sunnah*, dass dieses aufgesagt wird, ohne die Stimme zu erheben. Jedoch wird es in Moscheen manchmal laut vorgetragen, damit es die Menschen lernen. Es spricht nichts dagegen, solche *Dua'* (Bittgebete), die von unserem Propheten (s.a.w.) überliefert wurden, auf diese Weise öffentlich vorzutragen, damit die Menschen diese lernen können. Es ist jedoch nicht angebracht, mit dem lauten Vortragen weiterzumachen, nachdem diese gelernt wurden (el-Fetâva'l-Hindiyye, V, 393).

757. Gibt es eine Überlieferung, dass eine *Dua'* (Bittgebet), zwischen dem *Adhan* und der *Iqamah* erhört wird?

Obwohl gehofft wird, dass *Dua'* (Bittgebete) zu jeder Zeit erhört werden, so gibt es *Ahadithe* (überlieferte Verkündungen) darüber, dass Bittgebete, die zu bestimmten Zeiten ausgesprochen werden, eher erhört und angenommen werden. *Dua'*s, die während des *Adhans* (Gebetsruf), zwischen dem *Adhan* und der *Iqamah* (Gebetsruf zum *Fardh*-Gebet) und die auch nach der *Iqamah* gemacht werden, gehören zu diesen.

Diesbezüglich verkündete unser Prophet (s.a.w.): „**Während des Adhans öffnen sich die Himmelstore und die *Dua'* werden erhört. Die *Dua'* während der *Iqamah* werden nicht abgelehnt**“ (Ibn Ebî Şeybe, el-Musanef, X, 32). Unser Prophet (s.a.w.) verkündete zudem: „**Eine *Dua'* zwischen dem *Adhan* und der *Iqamah* wird nicht abgelehnt.**“ Daraufhin fragten die Gefährten (*Sahaba*): „Oh Gesandter Allahs! Welche *Dua'* sollen wir aufsagen?“ Der Prophet (s.a.w.) befahl: „**Bittet Allah um Gesundheit/Wohlergehen, sowohl auf dieser Welt als auch im Jenseits**“ (Tirmizî, Deavât, 145).

758. Gibt es eine *Dua'* (Bittgebet) namens „*Ism-i Azam*“?

„*Ism-i Azam*“, bedeutet der höchste Name Allahs. In den *Ahadithen* (überlieferte Verkündungen) werden mehrere Namen Allahs als „*Ism-i Azam*“ erwähnt. Allen voran wird der Name „Allah“ als „*Lafza-i Dschalal*“ (der majestätische Name) erwähnt, danach kommen Namen und *Dhikr* (Gedenken Allahs) wie „*Rahman*“, „*Rahim*“, „*Mannan*“, „*Ahad*“, „*Samad*“, „*Hayy*“, „*Qayyum*“, „*Badi'u's-samawati wa'l-ard, Dhu'l-dschalali wa'l-ikram*“, „*la ilaha illallah*“, „*la ilaha illa ente*“ (Tirmizi, *Deavât*, 87; Ibn Mâce, *Dua*, 9; Dârimî, *es-Sünen*, *Fedâilü'l-Kur'an*, 14; Müslim, *Salâtü'l-müsâfirîn*, 258).

Wie aus diesen Überlieferungen hervorgeht, ist der „*Ism-i Azam*“ einer der Namen des Allmächtigen Allahs und nicht der Name einer besonderen *Dua'*. Demnach gibt es keine solche *Dua'* (Bittgebet). Der Gesandte Allahs (s.a.w.) hat jedoch mitgeteilt, dass die *Dua'*, die mit der Erwähnung des „*Ism-i Azam*“ aufgesagt werden, bei Allah Anerkennung finden. Zwei Überlieferungen davon sind folgende:

Der Prophet (s.a.w.), betrat eines Tages die Moschee. Ein *Sahaba* (Gefährte) verrichtete gerade das rituelle Gebet. Dieser Gefährte begann nach der Verrichtung des Gebets *Dua'* zu machen, indem er sagte:

اللَّهُمَّ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ الْمَنَّانُ بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ يَا حَيُّ
يَا قَيُّوْمُ إِنِّي أَسْأَلُكَ

„Oh Allah! Alles Lob gebührt nur Dir. Es gibt keinen Gott außer Dir. Du bist der Mannan (Der viel Segen erteilt), Du bist Der, Der die Himmel und die Erde aus dem Nichts erschaffen hat. Du bist der Erhabene und der Gewährende. Oh Allah, ich rufe Dich und flehe Dich an mit folgenden Worten; Oh Du Lebender, der Lebendige, der Lebhaftige, der Unsterbliche/Unvergängliche der keinen Anfang und kein Ende hat, dessen Existenz aus sich selbst ewiglich ist, Der, von dessen Existenz alle Existenzen abhängig sind, Der, Den weder Schlummer noch Schlaf trifft, Der die Existenz verwaltet, Der schützt und die Bedürfnisse deckt! Ich bete mit diesen Sätzen zu Dir, ich wünsche es von Dir.“ Als der Prophet (s.a.w.) diese *Dua'* hörte, sagte er: „Diese Person macht mit *Ism-i Azam Dua'*. Wenn mit *Ism-i Azam Dua'* gemacht wird, nimmt Allah diese an und erfüllt sie, wenn Er mit diesem Namen angefleht wird“ (Tirmizi, *Deavât*, 112; Ibn Mâce, *Dua*, 9; Nesâi, *Sehv*, 58).

759. Was bedeutet „*Salat-u Salam*“? Wie und mit welchen Worten wird für den Propheten (s.a.w.) *Salat-u Salam* aufgesagt?

Die zusammengesetzte Bezeichnung „*Salat-u Salam*“, die aus den Wörtern „*Salat*“ und „*Salam*“ besteht, ist ein *Dua`* (Bittgebet), für den Wunsch, dass Allahs Gnade/Segen und Gruß über unseren Propheten (s.a.w.) sei.

Das Wort „*Salawat*“ ist der Plural des Wortes „*Salat*“. Im heiligen Koran befiehlt Allah: „**Siehe, Allah und Seine Engel segnen den Propheten. Oh ihr, die ihr glaubt! Sprecht den Segenswunsch für ihn und begrüßt ihn mit dem Friedensgruß**“ (al-Ahzab, 33/56).

Dass Allah Ta`ala unserem Propheten (s.a.w.) mit *Salawat* segnet, bedeutet, dass Er ihm Seine Gnade erweist; dass die Engel *Salawat* für ihn aufsagen bedeutet, dass sie Allah um die Vermehrung seiner Würdigung und seines Ansehens bitten; dass die Menschen *Salawat* für ihn aufsagen bedeutet, dass sie für ihn beten (*Dua`* machen). Aufgrund dieses Verses im heiligen Koran, in dem *Salat* und *Salam* für den Propheten (s.a.w.) befohlen wird, gibt es viele Beispiele für diverse *Salat* und *Salam*, die in der Vergangenheit verfasst wurden.

Die kürzeste Weise, für unseren Propheten (s.a.w.) *Salat* und *Salam* auszusprechen, sind Segnungsbittgebete wie „*Allahumma salli ala Muhammed*“ oder „*Sallallahu alayhi wa sallam*“ oder „*Allahumma salli ala Sayyidina Muhammedin wa ala alihi wa sahibihi wa barik wa sallim*“.

In dieser Beziehung wurden auch viele *Ahadithe* (Verkündungen) überliefert. Auch überlieferte *Ibn Abu Layla* (r.a.): „Ich traf eines Tages auf *Ka'b b. Udschra*. Er sagte zu mir: „Soll ich dir ein Geschenk geben, das ich von unsrem Propheten (s.a.w.) gehört habe? Der Prophet ist zu uns gekommen. Wir sagten zu ihm: Oh Gesandte Allahs! Wir haben gelernt, wie wir für dich *Salam* aufsagen sollen. Und wir haben ihn gefragt: Aber wie sollen wir denn *Salat* für dich aufsagen? Der Gesandte Allahs (s.a.w.) befahl uns zu sagen:

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ ، وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ ، كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَعَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ
إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ

اللَّهُمَّ بَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ ، وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ ، كَمَا بَارَكْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَعَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ
إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ

„Oh Allah! Segne Muhammed und die Familie Muhammeds, sowie Du Abraham und seine Familie gesegnet hast; wahrlich Du bist Der am meisten Gepriesene und Der Erhabene.“

Oh Allah! Gewähre Muhammed und der Familie Muhammeds Deine Fülle (Barakah), sowie Du Abraham und seiner Familie Barakah gewährt hast; wahrlich Du bist Der am meisten Gepriesene und Der Erhabene““ (Buhârî, Enbiya, 10; Da'avat, 31, 32; Müslim, Salat, 65, 66, 69).

Es gibt keine bestimmte Zeit und Anzahl, um *Salat* und *Salam* aufzusagen. Jeder kann zu jederzeit und in beliebiger Anzahl *Salat* und *Salam* aufsagen. Es besteht auch nicht die Verpflichtung, für *Salat* und *Salam Basmala* zu sagen.

760. Gibt es eine religiöse Grundlage für die Segnungsbittgebete „*Salawat Mundschiyyah*“ und „*Salawat Tafriidschiyyah*“?

Die Segnungsbittgebete „*Salawat Mundschiyyah*“ und „*Salawat Tafriidschiyyah*“ gehören nicht zu den von unserem Propheten (s.a.w.) überlieferten *Dua's* (Bittgebeten).

Diese sind Bittgebete in Form von *Salat* und *Salam* (*Dua'* und Gruß), die an die Offenbarung des Verses im heiligen Koran angelehnt sind, worin den Muslimen befohlen wird, *Salat* und *Salam* für den Propheten (s.a.w.) aufzusagen; diese *Salawat* wurden viel später nach dem gesegneten Zeitalter des Propheten (s.a.w.) verfasst.

Bevor Bittgebete an Allah gerichtet werden, muss zunächst Allah gedankt, gelobt und gepriesen und der Prophet (s.a.w.) mit *Salat* und *Salam* gewürdigt werden. Als der Gesandte Allahs (s.a.w.) sah, wie ein Mann *Dua'* machte, ohne währenddessen *Salat* und *Salam* an ihn zu richten, sagt er: „Diese Person hat sich beeilt“, und hat dann diesen Mann gerufen und ihn mit folgenden Worten ermahnt: **„Wenn jemand von euch *Dua'* macht, soll er zuerst Allah danken und Ihn lobpreisen, danach an Seinen Propheten *Salat* und *Salam* richten, anschließend seinen beliebigen Wunsch äußern“** (Ebû Dâvûd, Vitr, 23).

Als *Salawat* werden *Dua's* bezeichnet, die für den Propheten (s.a.w.) aufgesagt werden und die den Wunsch zum Ausdruck bringen, dass Allahs Barmherzigkeit und Gruß auf ihm sein sollen.

Salawat-Bittgebete beginnen meist mit den Worten „*Allahumme salli* ...“ Es ist bekannt, dass die im Überschrift genannten *Salawat* mit diesen Worten beginnen und mit diesen Bittgebeten einige weltliche und jenseitige Wünsche geäußert werden, indem an den Propheten (s.a.w.)

Salat und *Salam* gerichtet werden. Dementsprechend können diese Bittgebete/*Salawat* jederzeit rezitiert werden, ohne dem Glauben zu verfallen, dass diese in einer bestimmten Anzahl aufgesagt werden müssen, oder dass dies eine religiöse Notwendigkeit sei, und ohne sich zur Gewohnheit zu machen, diese nach den rituellen Gebeten aufzusagen.

761. Wie kann man sich vor dem „bösen Blick“ schützen? Gibt es eine *Dua'* (Bittgebet) gegen den bösen Blick?

Obwohl die Beschaffenheit und die Entstehung des bösen Blicks nicht ganz bekannt sind, wird auch in der Religion akzeptiert, dass manche Menschen mit ihrem Blick negative Wirkungen auslösen können. Denn im heiligen Koran wird verkündet: „**Fürwahr, die Ungläubigen möchten dich gerne mit bloßem Blick zu Fall bringen, wenn sie diese Ermahnung hören [...]**“ (al-Qalam, 68/51).

Auch der Prophet (s.a.w.) sagte: „**Der böse Blick ist wahr**“ (Buhârî, Tîb, 36). Als er jemanden sah, der blass im Gesicht war, sagte er: „**Betet für ihn, denn ihn hat ein böser Blick getroffen**“ (Buhârî, Tîb, 35).

Es wird überliefert, dass der Gesandte Allahs (s.a.w.) gegen den bösen Blick die Suren *Muawwizatayn* (*al-Felaq* und *an-Nas*) rezitiert hat und auch seinen Gefährten geraten hat, diese zu rezitieren (Tirmizî, Tîb, 16; İbn Mâce, Tîb, 32). Auch können mehrere Gebete gegen die schwarze Magie und gegen den bösen Blick aufgesagt werden. Darüber hinaus hat unser Prophet (s.a.w.) das folgende Bittgebet aufgesagt, um seine Enkel *Hasan* und *Hussein* vor dem bösen Blick und ähnlichen Bedrohungen in Schutz zu nehmen.

أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّةِ مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ وَهَامَّةٍ وَمِنْ كُلِّ عَيْنٍ لَامَّةٍ

„**Ich suche Zuflucht bei den makellosen Worten Allahs, vor allen Arten von Teufeln und giftigen Tieren und vor allen bösen Blicken**“ (Buhârî, Ehâdisu'l-enbiyâ, 10; Siehe: İbn Mâce, Tîb, 36).

Der Gesandte Allahs (s.a.w.) hat zudem befohlen: „**Wer etwas sieht, das ihm gefällt und sagt: ‚MaschaAllah la quwwata illa billah‘ (es geschieht, was Allah will. Es gibt keinen anderen Mächtigen und Kraftvollen außer Ihm), wird ihm nicht schaden**“ (Beyhakî, Şu'abü'l-îmân, VI, 213).

762. Was ist das Regen-Bittgebet? Wie wird es durchgeführt?

Das Bittgebet (*Dua'*), das während einer Dürre gemacht wird, damit es regnet, wird Regen-Bittgebet (*Istisqa*) genannt.

Es ist *mustahab* (empfohlen), wenn ein Regen-Bittgebet aufgesagt werden soll, an drei Tagen mit der Gemeinde die Siedlung zu verlassen, um das Bittgebet zu sprechen. Es wäre angebracht, vor dem gemeinsamen Bittgebet, den Bedürftigen Almosen (*Sadaqa*) zu geben, dass jeder Reue (*Tawba/Istighfar*) für seine Sünden bekundet und dass jene, die gekränkt sind, sich versöhnen. Es ist *mustahab*, auf dem Weg zum Regen-Bittgebet, in einer bescheidenen und demütigen Haltung zu sein, ältere Personen und Kinder sowie Tiere mit ihren Jungen mitzunehmen (Zeylaî, Tebyîn, I, 231).

Während des Regen-Bittgebets wendet sich die Gemeinde in Richtung der *Qibla* (Kaaba), der Imam betet im Stehen mit erhobenen Händen, die Gemeinde erhebt die Hände, während sie sitzt und dazu „*amin*“ sagt (el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 169).

Laut Imam Abu Hanifa (*r.a.*) gibt es kein rituelles *Sunnah*- (unverbindliches) Gebet, das während des Regengebets verrichtet wird, allerdings ist es gestattet, dass die Gemeindemitglieder jeweils für sich ein rituelles Gebet verrichten.

Laut Imam Abu Yusuf (*r.a.*) und Imam Muhammed (*r.a.*) ist es *mandub* (erwünscht), mit der Gemeinde zwei *Rak'ah* (Gebetseinheiten) rituelles Gebet, wie beim Festtagsgebet zu verrichten. Während des Regengebets gibt es kein *Adhan* (Gebetsruf), keine *Iqamah* (Aufruf zum *Fardh*-Gebet) und es werden auch keine Zwischen-*Takbir* ausgerufen. Nach dem rituellen Gebet wird eine *Hutba* (Predigt) verlesen. Wenn die *Hutba* zu Ende ist, dreht der Imam den Menschen den Rücken zu, alle zusammen wenden sich in Richtung der *Qibla* und bitten um Regen, indem sie Allah anrufen, Reue bekunden (*Tawba*) und um Vergebung der Sünden bitten (*Istighfar*) (Kâsânî, Bedâi', I, 282-284).

Laut den Rechtsschulen Schafi, Maliki und Hanbali gibt es während des Regengebets ein rituelles Gebet, ähnlich dem Festtagsgebet, mit zwei *Rak'ah*, das mit der Gemeinde zusammen verrichtet wird, mit Zwischen-*Takbir*, sowie eine *Hutba* (Nevevî, el-Mecmû', V, 74; Ibn Kudâme, el-Muğnî, III, 338-339; Cezîrî, el-Mezâhibü'l-erbe'a, I, 325).

763. Wie muss jemand handeln, der ein Kind bekommen hat? Welche *Dua'* (Bittgebet) soll er aufsagen?

Unser Prophet (s.a.w.) hat empfohlen, einem Neugeborenen den *Adhan* (Gebetsruf) in das rechte Ohr und die *Iqamah* (Aufruf zum *Fardh*-Gebet) in sein linkes Ohr aufzusagen. Er hat persönlich in das rechte Ohr seines Enkels Hasan den *Adhan* und in das linke Ohr die *Iqama* aufgesagt (Beyhaki, *Şu'abü'l-îmân*, XI, 105-106). Daher ist es *Sunnah* (Religionspraxis des Propheten (s.a.w.)), dem Neugeborenen einen Namen zu geben, nachdem in sein rechtes Ohr *Adhan* und in sein linkes Ohr *Iqama* aufgesagt wurde. Dies kann vom Vater selbst oder von einem der Familienältesten durchgeführt werden.

764. Gibt es eine *Dua'* (Bittgebet) mit der Bezeichnung „*Kenzu'l-Arsh*“?

Das Bittgebet, das in einigen Büchern als „*Kenzu'l-Arsh-Dua'*“ aufgeführt wird, ist aus vielen Versen und *Ahadithen* (überlieferte Verkündungen) zusammengestellt und in einen literarischen Text umgewandelt worden, und wurde mit Ausdrücken geschmückt wie, „um des Namens willen, der auf dem Flügel des Engels Gabriel geschrieben steht“, die in den authentischen Quellen weder Erwähnung noch Bestätigung finden.

Es wird angenommen, dass derjenige, der diese *Dua'* aufsagt, am Tag des Jüngsten Gerichts ein erleuchtetes Gesicht wie der Vollmond haben wird, dass er genesen wird, sollte er krank sein, vor der Heimtücke der Dschinn und des Teufels bewahrt sein wird, vor Schmerzen und Krankheiten sicher sein wird und, falls er verschollen sein sollte, unversehrt zu seiner Familie zurückkehren wird. Es ist jedoch nicht richtig, diesen *Dua'*-Text als ein spezielles Bittgebet zu bezeichnen, das die gewünschten Belange sicherstellt. Denn in den authentischen Quellen werden keine derartigen Informationen überliefert.

Und obwohl ein Bittgebet im Allgemeinen als ein Mittel gewertet wird, um das Gewünschte zu erreichen, ist ein spezialisierter Gebets-text wie, „wer dieses Gebet einmal in seinem Leben aufsagt, bekommt das, was er will“, und auch ein solches Verständnis, keine islamisch akzeptable Vorgehensweise. Dennoch schadet es nicht, den Text als *Dua'* aufzusagen.

765. Gibt es ein Bittgebet, das „Ameisen-Dua“ genannt wird?

Dieses Bittgebet (*Dua'*), das im Volksglauben bekannt geworden ist als „das Bittgebet einer Ameise“, die um Regen bittet - weshalb es auch „Ameisen-Dua“ genannt wird -, und auf eine Dürreperiode im Zeitalter des Propheten Salomon/Sulayman (*a.s.*) zurückgeführt wird, wird in zuverlässigen *Hadith*-Quellen nicht aufgeführt.

Der Inhalt dieser, in der Gesellschaft weit verbreiteten *Dua'*, besteht aus einem Teil der „*Asma ul-Husna*“ (die schönen Namen Allahs), einigen Anreden an Allah Ta'ala und der Bitte um Segen und Fülle. Obwohl nichts dagegen spricht, diese *Dua'*, deren Inhalt religiös betrachtet unbedenklich ist, aufzusagen, ist es nicht zulässig, diese als einen *Hadith* überliefert von unserem Propheten (s.a.w.) zu verstehen und sie aufzusagen oder zu verwenden, um finanziellen Profit daraus zu erzielen.

766. Gibt es ein Bittgebet, das als „Rückkehr-Dua“ (türk: *çevirgel/döngel*) bekannt ist?

In religiösen Quellen wird die Wichtigkeit der *Dua'* (des Bittgebets) im Leben eines Menschen, unter mehreren Gesichtspunkten betont (Tirmizi, *Deavât*, 1), und den Gläubigen Beispiele gegeben, wie sie *Dua'* aufsagen sollen (al-A'raf, 7/55). Sei es unter den *Dua'*-Beispielen im heiligen Koran als auch in den *Ahadithen* (überlieferte Verkündungen) unseres Propheten (s.a.w.), bezüglich der *Dua'*-Angelegenheit, befinden sich keinerlei Erwähnung über eine *Dua'*, die „Rückkehr-Dua“ (türk: *çevirgel/döngel*)“ bezeichnet wird.

767. Können die Dschinn den Menschen Schaden zufügen, welche *Dua'* (Bittgebete) werden aufgesagt, um einen Schaden durch diese zu verhindern?

Die Existenz der Dschinn ist wahr, allerdings ist wenig über ihre Beschaffenheit und Wesen bekannt. Da die Dschinn Wesen sind, die wir mit unseren Sinnesorganen nicht wahrnehmen können, ist die einzige Informationsquelle über sie die Offenbarung. Im heiligen Koran und in den authentischen *Ahadithen* (überlieferte Verkündungen) werden die Dschinn erwähnt. Gegenüber Allahs Macht hat keine Existenz eine Kraft (al-Baqara, 2/102). Nichts kann einem Menschen, der Zuflucht bei Allah sucht, schaden, solange Allah es nicht zulässt (Dschinn, 72/13).

Der folgende Vers: „**Doch unter den Menschen gab es stets Leute, die ihre Zuflucht bei Leuten von den Dschinn suchten; doch vermehrte dies nur ihre Verwirrung**“ (Dschinn, 72/6),

deutet darauf hin, dass jene, die Zuflucht bei den Dschinn suchen, anstatt bei Allah, und ihnen dienen, durch die Einflüsterungen (*Waswas/Vesvese*) der Dschinn, negativ beeinflusst werden.

Die Dschinn sind, wie die Menschen auch, Geschöpfe, die mit der Aufgabe erschaffen wurden, Allah zu dienen; die aber durch ihr Wesen eine andere Beschaffenheit haben.

Die Dschinn können, ohne die Erlaubnis Allahs niemandem einen Schaden zufügen. Sie kennen das Verborgene (*Ghayb*) nicht. Sie unterscheiden sich von den Menschen durch ihre Fähigkeiten, sich schnell zu bewegen und uns zu sehen, auch wenn wir sie nicht sehen können.

Allah verlangt in den *Suren al-Falaq* und *an-Nas*, dass die Menschen Zuflucht bei Ihm suchen, „**vor dem Übel der Nacht, wenn sie sich verfinstert**“ und „**vor dem Übel der auf Knoten blasenden Magier(innen)**“, „**vor dem Übel der Dschinn und der Menschen und des schleichenden Einflüsterers, der da einflüstert in die Herzen der Menschen**“.

Unser Prophet (s.a.w.) suchte zeit seines Lebens Schutz und Zuflucht vor allen Übeln bei Allah Ta‘ala und rezitierte ständig die *Suren al-Falaq* und *an-Nas* sowie *Ayat -al-Kursi* (Buhârî, Vekâle, 10; Fezâilü'l-Kur‘an, 10; Tirmizî, Tib, 16).

768. **Gibt es eine besondere Dua‘, um das Gedächtnis zu stärken?**

Ein Muslim ist jemand, der für alle seine Bedürfnisse und Wünsche die notwendigen Anstrengungen und Arbeit verrichtet, sich an Bedingungen hält und nebenbei zu Allah betet und Ihm seinen Wunsch vorträgt. Auch um das Gedächtnis zu stärken und um Vergesslichkeit zu unterbinden, wird er sowohl die von der Wissenschaft vorgesehenen mentalen (Gehirn-) Übungen und ähnliche Aktivitäten machen, als auch sich an Allah wenden und Ihn darum bitten.

Obwohl einige Zweifel in ihrer Authentizität bestehen, wird von *Ibn Abbas* (r.a.) Folgendes überliefert: „Ali (r.a.) kam zum Gesandten Allahs (s.a.w.) und sagte: ‚**Oh Gesandte Allahs! Ich würde meine Mutter und meinen Vater für dich opfern.**‘²⁰ **Dieser Koran bleibt nicht in meiner Brust;**

20 Redewendung mit der Bedeutung: „Ich würde alles für dich tun/aufgeben.“

er schwindet (ich vergesse es). Ich sehe mich nicht in der Lage, ihn auswendig zu lernen.'

Der Gesandte Allahs (s.a.w.) antwortete:

,Oh Ebu'l-Hasan! Soll ich dir die Worte beibringen, die Allah für dich (in dieser Angelegenheit) nützlich machen wird und von denen auch andere profitieren werden, falls du diese Wörter anderen beibringst, und die dein Gelerntes in deiner Brust beständig machen werden?' Ali (r.a.) antwortete: *Ja, Gesandter Allahs, bringe mir diese bei!* Daraufhin hat der Prophet (s.a.w.) befohlen: *,Wenn du freitagnachts im letzten Drittel der Nacht aufstehen kannst, dann steh auf. Denn dieser Moment ist ein bezeugter Moment (in dem auch die Engel anwesend sind). Das Bittgebet in diesem Moment wird erhört. Auch mein Bruder Jakob hat zu seinen Kindern gesagt: Ich werde Allah (in der Zeit) um Verzeihung für euch bitten (Yusuf, 12/98). Wenn du zu diesem Zeitpunkt nicht aufstehen kannst, dann stehe mitten in der Nacht auf. Und wenn dir dies auch nicht möglich sein sollte, dann stehe vor der Nacht auf. Verrichte ein rituelles Gebet mit vier Rak'ah (Gebetseinheiten). Rezitiere im ersten Rak'ah die Suren al-Fatiha und Yasin, im zweiten Rak'ah al-Fatiha und Ha-mim (Sura ad-Duchan), im dritten Rak'ah al-Fatiha und „Elif-lam-mim Tenzilü'l-Kitabi“ (Sura as-Sadschda), im vierten Rak'ah al-Fatiha und „Tabaraka'l-Mufasssal“ (Sura al-Mulk). Danke und lobpreise Allah nach dem Taschahhud-Gebet (Bekennnisverlesung). Sage das Segnungsbittgebet (Salawat) für mich und die anderen Propheten auf. Bitte Allah um Vergebung für die gläubigen Frauen und die gläubigen Männer und für jene Muslime, die vor dir gelebt haben. Dann sage das folgende Bittgebet auf:*

اللَّهُمَّ ارْحَمْنِي بِتَرْكِ الْمَعَاصِي أَبَدًا مَا أَبْقَيْتَنِي وَارْحَمْنِي أَنْ أَتَكَلَّفَ مَا لَا يَغْنِينِي
وَارْزُقْنِي حُسْنَ النَّظَرِ فِيمَا يُرْضِيكَ عَنِّي اللَّهُمَّ بَدِيعَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ذَا الْجَلَالِ
وَالْإِكْرَامِ وَالْعِزَّةِ الَّتِي لَا تُرَامُ أَسْأَلُكَ يَا اللَّهُ يَا رَحْمَنَ بِجَلَالِكَ وَنُورِ وَجْهِكَ أَنْ تُلْزِمَ
قَلْبِي حِفْظَ كِتَابِكَ كَمَا عَلَّمْتَنِي وَارْزُقْنِي أَنْ أَتْلُوهُ عَلَى النَّحْوِ الَّذِي يُرْضِيكَ عَنِّي
اللَّهُمَّ بَدِيعَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ وَالْعِزَّةِ الَّتِي لَا تُرَامُ أَسْأَلُكَ يَا
اللَّهُ يَا رَحْمَنَ بِجَلَالِكَ وَنُورِ وَجْهِكَ أَنْ تُنَوِّرَ بِكِتَابِكَ بَصْرِي وَأَنْ تُطَلِّقَ بِهِ لِسَانِي

وَأَنْ تُفَرِّجَ بِهِ عَن قَلْبِي وَأَنْ تَشْرَحَ بِهِ صَدْرِي وَأَنْ تَغْسِلَ بِهِ بَدَنِي لِأَنَّهُ لَا يُعِينُنِي عَلَى الْحَقِّ غَيْرُكَ وَلَا يُؤْتِيهِ إِلَّا أَنْتَ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ

„Oh Allah! Sei mir gnädig, in dem Du mich von Sünden abwenden lässt, solange ich lebe. Erbarme Dich meiner, wegen meiner Neigung zu unnützen Taten. Lass mich die Dinge gernhaben, die mir Dein Wohlgefallen einbringen. Oh allmächtiger Allah, der Du bist der Schöpfer der Himmel und der Erde! Oh Allah! Oh Rahman! Um Deiner Erhabenheit willen, um den „NUR“ (Licht/Erleuchtung) Deines Antlitzes willen, strengte mein Gedächtnis und mein Herz an, wie Du mir auch Dein Buch beigebracht hast. Gewähre mir ihn so zu lesen, dass Du zufrieden mit mir bist. Oh Allmächtiger Allah, der Schöpfer der Himmel und der Erde! Um Deiner Erhabenheit willen, um den „Nur“ Deines Antlitzes willen, möchte ich, dass Du meine Augen mit Deinem Buch aufhellst, meine Zunge und mein Herz damit öffnest, meine Brust weitest, meinen Körper reinigst. Denn nur Du hilfst mir, die Wahrheit zu finden, nur Du wirst es mir gewähren. Die Macht und Kraft, alles zu erreichen, kommt nur von Allah, dem Großen und dem Erhabenen.“

Oh Ebu'l-Hasan (Ali)! Tue dies an drei oder sieben Freitagnächten. Mit Allahs Erlaubnis wird dein Gebet angenommen. Ich schwöre bei Allah, Dem Erhabenen, Dem Allmächtigen, Der mich für die Wahrhaftigkeit gesandt hat, dass kein Muslim, der dieses Bittgebet aufgesagt hat, von der Erhörung seines Gebets entbehrt wurde.“

Ibn Abbas (r.a.) sagt weiter: „Ich schwöre bei Allah, nach fünf oder sieben Freitagen ist Ali (r.a.), wieder zum Gesandten Allahs (s.a.w.) gekommen und hat gesagt: ‚Oh Gesandter Allahs! Anfangs konnte ich nur vier oder fünf Verse lernen. Und wenn ich sie für mich selbst vorlas, vergaß ich sie. Heute kann ich ungefähr 40 Verse lernen und wenn ich sie mir selbst vorlese, ist es so, als stünde das Buch vor meinen Augen. Früher hörte ich mir einen Hadith an und als ich ihn im Nachhinein wiederholen wollte, war dieser aus meinem Gedächtnis verschwunden. Ich kann heute einem Hadith zuhören und ihn dann später nach Belieben einem anderen erzählen, ohne einen einzigen Buchstaben von ihm auszulassen.‘ Der Gesandte Allahs (s.a.w.) hat daraufhin Ali (r.a.) gegenüber geäußert: ‚Oh Ebu'l-Hasan! Ich schwöre beim Rabb (Schöpfer/Herrn) der Kaaba, du bist ein Muslim!“ (Tirmizî, Deavât, 131).

769. Ist das Gerücht wahr, dass der Monat *Safar* ein unseliger und Unheil bringender Monat ist? Gibt es eine spezielle *Ibadah* (Gebet/Gottesdienst) oder eine besondere *Dua'* (Bittgebet) für diesen Monat?

Der Monat „*Safar*“ ist der zweite Monat nach dem Monat *Muharram* des Mondkalenders/des islamischen Kalenders. Die Ansicht, dass der Monat *Safar* Unheil bringend sei und Desaster sowie Katastrophen in diesem Monat häufig auftreten, gehört in die Zeit der *Dschahiliyyah* (Unwissenheit/die vorislamische Zeit) (Ebu Davud, Tib, 24), und hat keinen Platz in unserer Religion. Somit ist ein solches Verständnis ein Aberglaube. Dieser Monat unterscheidet sich nicht von den anderen Monaten. Der Prophet (s.a.w.) lehnte ein solches Verständnis ab und befahl: „**Es gibt kein Unheil im Monat *Safar***“ (Buhârî, Tib, 19). Es gibt auch keine spezielle Form der *Ibadah* (Gebet/Gottesdienst) oder eine bestimmte *Dua'* (Bittgebet), die für den Monat *Safar* bestimmt wären. Die täglichen *Ibadah* und *Dua'* des Propheten (s.a.w.) werden auch in diesem Monat verrichtet.

770. Wird ein Mensch sündig aufgrund der schlechten Worte, die ihm wegen Einflüsterungen (*Waswas*) in den Sinn kommen? Gibt es ein Bittgebet, um sie loszuwerden?

Das Wort „*Waswas*“ (türk: Vesvese), das „Einflüsterung“, „Wort“, „Ge-flüster“, „Einbildung“, „Argwohn“, „Grübeleien“ bedeutet, wird weitgehend in dem Sinne angewendet, dass der Teufel einen Menschen provoziert, überredet oder ihm schlechte Gedanken in den Sinn bringt, damit der Mensch eine böse Tat verrichtet, eine gute Tat aufgibt oder diese verzögert oder unvollständig erledigt. Im heiligen Koran wird befohlen, vor der Boshaftigkeit des einflüsternden Teufels, Zuflucht bei Allah zu suchen (an-Nas, 114 / 1-6). In den *Hadith*- (Überlieferungs-) Quellen wurde den Muslimen geraten, nicht mit *Waswas* zu handeln.

Es wird davon berichtet, dass Gedanken aus *Waswas* keine religiöse und rechtliche Verpflichtung/Grundlage/Beurteilung schaffen und das Handeln einer Person mit *Waswas*, zum Beispiel bei Auflösung des Eheversprechens (*Talaq*), wenn ein Mann grübelt: „Kann es sein, dass ich meine Frau geschieden habe; oder nicht?“, oder: „Könnte ich meine Frau geschieden haben?“, nicht gültig ist (siehe Buhârî, Talâk, 11; Müslim, Îmân, 201-205, 211; Ebû Dâvûd, Salât, 158; Tirmizî, Tahâret, 43; Ahmed b. Hanbel, el-Müsne'd, II, 255; VI, 106).

Eine der Möglichkeiten des Teufels, einen Menschen in den Unglauben zu ziehen, sind Fragen, die ihn zum Zweifeln und Bedenken führen

können. Diese Fragen, die durch den Kopf gehen, werden zweifellos durch die Einflüsterung des Teufels verursacht.

Der Gesandte Allahs (s.a.w.) selbst hat uns aus der Menge dieser Einflüsterungen die schlimmste Intrige mitgeteilt: **„Der Teufel kommt zu einem von euch und sagt: ‚Wer hat dies oder jenes erschaffen?‘ Wenn diese Person sagt: ‚Allah hat es erschaffen‘, dann sagt der Teufel: ‚Und wer hat Allah erschaffen?‘ Wenn es dieses Ausmaß erreicht hat, sollte diese Person sofort Zuflucht bei Allah suchen und sich von diesem Gedanken entfernen!“** (Buhârî, Bedü'l-halk 11; Müslim, İman, 214). In einigen Überlieferungen ist der Zusatz enthalten: **„(Die Person soll sagen) Ich glaube an Allah!“** (Müslim, İman, 212).

Aus dieser Sicht fallen innere Stimmen bei Menschen, die zu *Waswas* neigen und die sie als „von Fremden eingeflüstert“ wahrnehmen oder *Kufr*-Worte (die dem Glauben schaden) und ähnliche Äußerungen, in den Rahmen des *Waswas* und schaden nicht dem Glauben und der Religion des Menschen. Denn Allah Ta‘ala macht Seine Diener nur im Maße ihrer Möglichkeiten verantwortlich. Die Verpflichtungen entsprechen ebenfalls dem Rahmen der Möglichkeiten.

Einige der Gefährten des Propheten (s.a.w.) kamen und sagten: „Manche von uns haben einige eingeflüsterte Gedanken; wir denken, dass es eine Sünde wäre, diese auszusprechen.“ Der Prophet (s.a.w.) fragte: **„Empfindet ihr tatsächlich diese Angst?“** Die dort Anwesenden antworteten mit „ja“. Daraufhin verkündete er: **„Diese Angst kommt vom Glauben (und der Waswas-Gedanke schadet nicht)“** (Müslim, İman, 209).

Ein weiterer *Hadith* zu diesem Thema lautet folgendermaßen: **„Allah wird meine Ummah (Glaubensgemeinschaft) über ihre schlimmen Gedanken nicht zur Rechenschaft ziehen, solange sie diese nicht in die Tat umsetzen oder diese offen aussprechen“** (Buhârî, Talâk, 11; el-Eymân ve'n-nüzûr: 15).

Kurz gesagt, um solchen negativen Gedanken zu entkommen, dürfen diesen Gedanken keinen Wert beigemessen werden. Denn *Waswas* (Einflüsterungen) werden intensiviert, je mehr diese beachtet werden.

771. Was ist der Zusammenhang zwischen der *Dua'* (Bittgebet) und dem Schicksal? Welche Bedeutung haben Aussagen wie, dass die *Dua'* den Tod aufschiebt oder das Unheil vertreibt?

Dass die *Dua'* (das Bittgebet) als eine die Ergebnisse beeinflussende Ursache betrachtet wird, lässt Fragen über den Zusammenhang zwischen *Dua'* und dem Schicksal aufkommen.

Naturereignisse treten in Übereinstimmung mit den göttlichen Gesetzen auf, die „*Sunnatullah*“ genannt werden. Mit anderen Worten, jedes Ereignis in der Natur hat eine Ursache. Auch die Handlungen des Menschen treten in einer Ursache-Wirkung-Beziehung auf. Allah ist es, Der die Ursache erschafft und das Resultat, das in Abhängigkeit aus dieser Ursache entsteht (al-An´am, 6/17; Yunus, 10/107).

Das Bittgebet ist ein Teil der Vorherbestimmung Allahs. Obwohl in den *Ahadithen* (überlieferte Verkündungen) darauf hingewiesen wird, dass das Bittgebet das Unheil abwehrt (Tirmizî, Kader, 6; Taberânî, ed-Du'â, s. 31-32; Beyhakî, Şu'abü'l-îmân, V, 184), werden Ereignisse, die vor Beginn der Erschaffung des Daseins bedingt durch ein Bittgebet vorherbestimmt wurden, wiederum durch das Bittgebet in Erscheinung treten. Da Allah, durch Sein allumfassendes Wissen, wusste, dass ein Mensch ein Bittgebet (*Dua'*) aufsagen wird, bestimmte Er damals schon die Vorherbestimmung/das Schicksal dieses Menschen gemäß seinem Bittgebet. Demnach ist ein Bittgebet genauso eine Ursache, wie alle anderen Ursachen auch. Mit anderen Worten, wenn Allah infolge des Bittgebets eine Änderung vorgesehen hat, wird diese Änderung als ein Segen oder ein Übel im Rahmen der Ursache-Wirkungs-Beziehung in Erscheinung treten.

Das Bittgebet ist ein Erfordernis, ein Diener Allahs zu sein. Denn das Bittgebet ist keine Tat des Menschen, die die Verwirklichung der Vorherbestimmung Allahs, die Er vor Beginn der Erschaffung des Daseins bestimmt hat, verhindern kann oder etwas, was Allah nicht vorherbestimmt hat, in Erscheinung zwingen kann. Darüber hinaus beinhaltet das Bittgebet niemals die Bedeutung, Allah an etwas zu erinnern, was Er nicht weiß. Das Bittgebet ist die Zurschaustellung der Bedürftigkeit und Hilflosigkeit eines Menschen als Diener Allahs.

772. Was bedeutet „Tawassul“ bei einer Dua´ (Bittgebet)? Gibt es eine religiöse Grundlage dafür, um bei einer Dua´ „Wasila“ einzusetzen?

Das Wort „Tawassul“ bedeutet, während des Bittgebets einen der schönen Namen oder der Attribute Allahs, oder eine schöne Tat oder das Bittgebet einer lebenden tugendhaften Person als Mittel einzusetzen, um sich Allah zu nähern oder zu gewährleisten, dass ein Wunsch in Erfüllung geht oder ein Übel abgewehrt wird.

Das Wort „Wasila“ (Vermittler, Mittler, Mittel zum Zweck) wird im heiligen Koran an zwei Stellen erwähnt (al-Maida, 5/35; al-Isra, 17/57). In dem Vers der *Sura al-Maida* werden die Muslime aufgefordert, nach „Wasila“ zu suchen, um sich Allah zu nähern. Das, was mit dem Wort „Wasila“, in diesem Vers gemeint ist, ist sich Allah zu unterwerfen, hinzugeben und Wohltaten zu verrichten, die zu Seinem Wohlgefallen führen, um sich so Allah zu nähern.

Es wurde als „zulässig“ akzeptiert, gute Taten als „Wasila“ einzusetzen (Buhārī, Icare, 12; Müslim, Dhikr, 100), ebenso wurde es auch akzeptiert, das Bittgebet einer lebenden tugendhaften Person als „Tawassul“ einzusetzen (Buhārī, Cumua, 34; Istiskâ, 3; Ibn Mâce, Ikametu's-Salat, 189). Abgesehen davon ist es nicht zulässig, sich von jemand anderem als Allah etwas zu wünschen und somit in einer Haltung zu sein, die unsere Religion nicht befürwortet. Denn das Bittgebet wird nur an Allah gerichtet und die Wünsche werden nur Ihm vorgetragen.

773. Ist es zulässig, für Nichtmuslime zu beten, für sie um Gnade und um Vergebung zu bitten?

Für Nichtmuslime um Gnade und um Vergebung zu bitten, bedeutet, in ihrem Namen Allah, Den Allmächtigen, um Vergebung zu bitten, Den sie zu Lebzeiten geleugnet hatten. Da nach dem islamischen Glauben jeder für sich selbst verpflichtet ist, an Allah, Dem Allmächtigen und seine Religion zu glauben, wird die eigene Handlung einer Person als Grundlage genommen. Wenn jemand zu Lebzeiten nicht an Allah geglaubt hat und als Leugner gestorben ist, sind die Bittgebete, die andere für ihn aufsagen, ungültig und nicht nützlich.

Schließlich wird in vielen Versen verkündet, dass den Ungläubigen, die in Leugnung gestorben sind, nicht vergeben wird, auch wenn um Vergebung für sie gebeten wird (an-Nisa, 4/18, 48; at-Tawba, 9/80), und es wurde verboten, um Vergebung für diese zu bitten.

Der Gesandte Allahs (s.a.w.) hat, während sein Onkel *Abu Talib* im Sterbebett lag und er ihm den Satz des *Tawhids* (Monotheismus) „*La ilahe illallah*“ eingab, dieser sich aber leider nicht zum Glauben bekannte, zu ihm gesagt: „*Ich schwöre bei Allah, dass ich um Vergebung und um Gnade für dich bitten werde, solange es mir nicht verboten wird*“ (Buhârî, Cenaiz, 79). Daraufhin wurde der Vers offenbart: „*Dem Propheten und den Gläubigen steht es nicht zu, für die Götzendiener um Verzeihung zu bitten, und wären es ihre Angehörige, nachdem ihnen deutlich geworden ist, dass sie Bewohner der Hölle sein werden*“ (at-Tawba, 9/113).

In einer anderen Überlieferung wird mitgeteilt, dass nachdem der Prophet (s.a.w.) das rituelle Totengebet für *Abdullah Ibn Ubay Ibn Selul*, der als Anführer der Heuchler galt, verrichtete und anschließend äußerte, dass er um Gnade für ihn bitten wird, wurde der folgende Vers mit der Bedeutung: „*Und bete nie über einen von ihnen, wenn er starb, und stehe nicht an seinem Grab. Siehe, sie glaubten weder an Allah noch an Seinen Gesandten und starben als Frevler*“ (at-Tawba, 9/84), offenbart. (Buhârî Cenaiz, 83)

Auf der Grundlage der entsprechenden Verse wird ersichtlich, dass ein Muslim nicht um Vergebung und um Gnade für einen Nichtmuslim bitten darf, und wenn er auf eine solche Beerdigung stößt, es angebracht wäre, mit einfühlsamen Worten sein Beileid auszudrücken und den Hinterbliebenen Geduld und Trost zuzusprechen.

TAWBA (die Reuebekundung)

774. Wie ist die Stellung der *Tawba* (Reuebekundung) in der Religion und wie wird *Tawba* bekundet?

Das Wort „*Tawba*“, das lexikalisch „Reue“ und „Umkehr“ bedeutet, beschreibt als ein religiöser Begriff die Reue eines Menschen für seine schlechten Taten und Sünden und sein Hinzuwenden zu Allah, indem er diese aufgibt; sein Bitten um Vergebung und seine Zufluchtssuche bei Allah durch seinen Gehorsam gegenüber Allahs Befehlen und das Unterlassen Seiner Verbote.

Allah, Der Allmächtige, verkündet bei der Beschreibung der Eigenschaften der Muslime, denen vergeben wird: „*Und diejenigen, die Allahs gedenken und für ihre Sünden um Verzeihung flehen, wenn sie etwas Schändliches getan oder gegen sich gesündigt haben - und wer*

vergibt die Sünden, wenn nicht Allah? — Und sie beharren nicht wesentlich auf ihren Taten“ (Al-i-Imran, 3/135).

Die Reuebekundung (*Tawba*) aufgrund der Sünden ist *Fardh* (Pflicht). Die Reuebekundung ist ein Beweis, ein Diener Allahs zu sein, die mit dem Propheten Adam (as.) begann. Der Sünder muss sich sofort der Reuebekundung zuwenden, ohne Zeit zu verschwenden.

In diesem Zusammenhang wird im heiligen Koran verkündet: „**Vergebung haben bei Allah nur diejenigen zu erwarten, welche Übles in Unwissenheit taten und (recht)zeitig bereuten; diesen vergibt Allah; und Allah ist Wissend und Weise. Keine Vergebung haben aber jene zu erwarten, welche Übles taten, bis der Tod sie ereilte, sie dann sagten: ‚Siehe, jetzt bekehre ich mich!‘, und auch nicht jene, die als Ungläubige sterben. Für jene bereiten Wir schmerzliche Strafe.**“ (an-Nisa, 4 / 17-18)

Auch der Prophet (s.a.w.) verkündete: „**Jemand, der aufgrund seiner Sünden aufrichtig Reue bekundet, der gilt so, als ob er niemals eine Sünde begangen hätte**“ (İbn Mâce, Zühd, 30).

Mit diesen und ähnlichen Versen haben islamische Gelehrte die Bedingungen für die Gültigkeit einer Reuebekundung (*Tawba*) auf der Grundlage der *Ahadithe* (überlieferte Verkündungen) festgelegt. Dementsprechend ist es für die Gültigkeit einer Reuebekundung notwendig, die begangene Sünde aufzugeben, die Sünde zu bereuen und zu versprechen, die Sünde nicht erneut zu begehen, damit die Reue (*Tawba*) gültig wird. Wenn bei der begangenen Sünde die Rechte eines anderen Menschen verletzt wurden, dann ist zudem notwendig, den Geschädigten um Verzeihung zu bitten und ihn zu entschädigen und Allah deshalb um Vergebung zu bitten.

Das verletzte Recht eines anderen auszugleichen geschieht durch eine Entschädigung der Person oder seiner Erben (wenn es um eine materielle/finanzielle Verletzung geht) und durch die Bitte um Vergebung.

775. Welche Bittgebete sollten während der *Tawba* (Reuebekundung) aufgesagt werden?

Es gehört zu den Anstandsregeln (*Adab*) der Reuebekundung (*Tawba*), dass jemand, der Reue bekunden möchte zunächst zwei *Rak'ah* (Gebetseinheiten) rituelles Gebet verrichtet, anschließend Allah dankt und Ihn lobpreist, danach „*Salawat*“ (Segnungsbittgebet) und „*Salam*“ (Gruß) an seinen Gesandten (s.a.w.) richtet und anschließend Reue (*Tawba*) für seine Taten bekundet und um Vergebung (*Istighfar*) bittet;

und seine Reuebekundung abschließend mit erneuter Danksagung und Lobpreisung Allahs und *Salam* und *Salawat* für den Gesandten Allahs (s.a.w.) beendet. Zwei der vielen Bittgebete (*Dua'*) des Propheten (s.a.w.) um Vergebung zu bitten, sind diese:

اللَّهُمَّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي ظُلْمًا كَثِيرًا وَلَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا أَنْتَ ، فَاعْفِرْ لِي مَغْفِرَةً
مِنْ عِنْدِكَ ، وَارْحَمْنِي إِنَّكَ أَنْتَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ

„Oh Allah! Ich habe mich gegen mich selbst versündigt. Nur Du allein kannst mir meine Sünden vergeben. So vergebe mir mit Deiner unerschöpflichen Gnade, erbarme Dich meiner. Denn Du bist der Einzige, dessen Barmherzigkeit ewig und Seine Gnade endlos ist“ (Buhârî, Ezân 149; Müslim, Zikir, 48).

اللَّهُمَّ رَبِّ اغْفِرْ لِي خَطِيئَتِي وَجَهْلِي وَإِسْرَافِي فِي أَمْرِي كُلِّهِ ، وَمَا أَنْتَ أَعْلَمُ
بِهِ مِنِّي ، اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي خَطَايَايَ وَعَمْدِي وَجَهْلِي وَهَزْلِي ، وَكُلُّ ذَلِكَ عِنْدِي ،
اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي مَا قَدَّمْتُ وَمَا أَخَّرْتُ وَمَا أَسْرَرْتُ وَمَا أَعْلَنْتُ ، أَنْتَ الْمُقَدِّمُ ،
وَأَنْتَ الْمُؤَخِّرُ ، وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

„Oh Allah! Vergebe mir meine Sünden, meine Fehler, die ich unwissentlich und ohne meine Grenzen zu kennen begangen habe, und all meine Vergehen, die Du besser kennst als ich! Oh Allah! Vergebe die Fehler, die ich im Ernst oder als Scherz begangen habe, meine Sünden, die ich irrtümlich oder absichtlich begangen habe! Ich gebe zu, ich habe all diese Mängel. Oh Allah! Vergebe mir meine Sünden, die ich bisher begangen habe, die ich begehen werde, die ich verheimlicht oder offenbart habe, die ich in Maßlosigkeit begangen habe und über die Du besser Bescheid weißt, als ich! Du bist Derjenige, Der vorlässt und Derjenige, Der zurücklässt. Denn Du bist Allmächtig“ (Buhârî, Deavât, 60).

776. Was ist das „Istighfar“-Bittgebet?

Das Wort „Istighfar“ bedeutet, für begangene Sünden und Fehler Allah um Vergebung und um Gnade zu bitten. Es werden im heiligen Koran diejenigen gepriesen, die das begangene Übel bereuen, Reue bekunden (*Tawba*) und um Vergebung (*Istighfar*) bitten (Al-i Imran, 3/135). In den Quellen gibt es viele Bittgebete (*Dua'*), die inhaltlich der Bedeutung

des *Istighfar* gerecht werden. Das Bittgebet, das unser Prophet (s.a.w.) als „*Sayyid al-Istighfar*“ (die schönste *Istighfar*) bezeichnet hat, ist das folgende:

اللَّهُمَّ أَنْتَ رَبِّي ، لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ ، خَلَقْتَنِي وَأَنَا عَبْدُكَ ، وَأَنَا عَلَى عَهْدِكَ وَوَعْدِكَ
مَا اسْتَطَعْتُ ، أَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ مَا صَنَعْتُ ، أَبُوءُ لَكَ بِنِعْمَتِكَ عَلَيَّ وَأَبُوءُ بِذَنْبِي ،
اغْفِرْ لِي ، فَإِنَّهُ لَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا أَنْتَ

„Oh Allah! Du bist mein Rabb (Schöpfer)! Es gibt keinen Gott außer Dir. Du hast mich erschaffen. Ich bin Dein Diener; ich halte mich an das Gelöbnis und das Versprechen, (Dir gegenüber) soweit meine Kraft ausreicht. Ich suche Zuflucht bei Dir vor dem Übel meiner schlechten Taten. Ich gestehe Deine Segen über mich; ich gestehe auch meine Sünden. Vergebe mir; denn niemand außer Dir vergibt die Sünden“ (Buhârî, Deavât, 2).

Eigentlich ist jedes Bittgebet um Verzeihung, das ein Mensch vom Herzen Allah zugewandt zum Ausdruck bringt, bereits ein *Istighfar*-Bittgebet.

DHIKR (das Gedenken Allahs) UND DER HEILIGE KORAN

777. Gibt es eine religiöse Grundlage für das Aufsagen von siebzigtausend (70.000) „Satz des *Tawhid*“?

„*Kalimatu't-Tawhid*“ bedeutet lexikalisch „der Satz (die Formel) des Monotheismus“ (das Einzig-Sein/die Einzigartigkeit Allahs zu bestätigen). Er besteht aus den Worten „*La ilaha illallah*“ und bedeutet wörtlich „es gibt keinen Gott außer Allah“. Die Bedeutung, die dieser Satz vermittelt, ist das Grundprinzip des Islam.

Der Prophet (s.a.w.) hat mitgeteilt: „*Am Tag des Jüngsten Gerichts wird derjenige, der durch meine Fürsprache der glücklichste Mensch sein wird, jener sein, der aufrichtig von Herzen ‚La ilahe illallah‘ gesagt hat*“ (Buhârî, İlim, 33; Rikâk 51).

„*Dhikr*“ (das Gedenken Allahs) bedeutet, sich zu erinnern und einen anderen an etwas zu erinnern. Da das Aufsagen des *Kalimatu't-Tawhid* als *Dhikr* bedeutet, denjenigen, der ihn aufsagt und denjenigen, der ihn

hört, an Allah zu erinnern, ist er ein *Dhikr*, der am meisten Belohnung (*Sawab*) einbringt.

Der Gesandte Allahs (s.a.w.) sagte: „**Der am meisten gesegnete (*Fadhila*) *Dhikr* ist ‚La ilaha illallah‘; das am meisten gesegnete (*Fadhila*) Bittgebet (*Dua'*) ist ‚Alhamdulillah‘**“ (İbn Mâce, Edeb, 55).

Es gibt auch *Ahadithe* (überlieferte Verkündungen), die berichten, dass jemand, der hundertmal am Tag „*la ilaha illallah*“ sagt, auf verschiedenste Weise belohnt wird (İbn Mâce, Edeb, 54).

Es ist nicht richtig, zu behaupten und zu glauben, dass Bittgebete oder *Dhikr* in bestimmter Anzahl aufgesagt werden sollen, außer denen, die in den authentischen *Ahadithen* angegeben sind.

778. Gibt es eine religiöse Grundlage, eine bestimmte Anzahl von *Dhikr*-Praktiken durchzuführen, wie 4444-Mal?

Für die Erhörung der Bittgebete (*Dua'*) ist die Aufrichtigkeit wichtig; dafür muss das Bittgebet nicht in einer bestimmten Anzahl aufgesagt werden (Mü'min, 40/65; Tirmizî, Deavât, 66). Es ist nicht notwendig, dass *Salat-ı Tafridschiyah* oder irgendein anderes Bittgebet 4444-Mal oder zu bestimmten Zeiten aufzusagen, genauso gibt es auch keinen Vers oder *Hadith* (Überlieferung), der besagt, dass diese so aufgesagten unbedingt angenommen werden.

Es wird geraten, dass wenn jemand einen Wunsch an Allah richten möchte, er ein rituelles Gebet mit zwei *Rak'ah* (Gebetseinheiten) verrichtet (İbn Mâce, İkametu's-Salat, 189), Allah lobpreist, den Propheten (s.a.w.) grüßt (*Salam*) und das Segnungsbittgebet (*Salawat*) für ihn aufsagt (Tirmizî, Deavât, 66; Ebû Dâvûd, Vitir, 23) und vor dem Bittgebet Reue bekundet (*Tawba-Istighfar*) (Müslim, Zakat, 65).

779. Ist es *makruh* (missbilligt), nach der Zeit des Morgengebets bis zur Zeit des *İschraaq* (Vormittag) Koran zu rezitieren und sich mit *Ibadah* (Gebet) wie *Dhikr* (Gedenken Allahs) und *Dua'* (Bittgebet) zu beschäftigen?

Den heiligen Koran zu rezitieren ist eine *Ibadah* (Gebet/Glaubenspraxis/Gottesdienst). Da die religiösen Bestimmungen über die *Ibadah* an die Offenbarung Allahs angelehnt sind - das heißt, dass es nicht möglich ist, die Begründungen für die Bestimmung einer *Ibadah* als *Fardh* (Pflicht) und die über ihre Umsetzung in die Praxis, nicht in jeder Hinsicht durch Logik zu erfassen -, unterliegen diese den Bestimmungen,

die im heiligen Koran und in der *Sunnah* (Religionspraxis unseres Propheten (s.a.w.)) verkündet wurden.

Da in keinem Vers oder *Hadith* (Überlieferung) ein Verbot über das Rezitieren des heiligen Korans zu einer bestimmten Zeit erwähnt wird, ist es nicht möglich zu behaupten, dass es verboten wäre, den heiligen Koran zu einer bestimmten Zeit zu rezitieren. Allerdings werden in den Quellen einige Situationen erwähnt, in denen das Rezitieren des heiligen Korans *makruh* (missbilligt) ist. Diese sind;

- a. in Gebetspositionen während des rituellen Gebets, außer in *Qiyam* (im Stehen),
- b. während des rituellen Gebets in der Gemeinschaft, unter der Gebetsleitung eines Imams,
- c. während des Zuhörens der Predigt (*Hutba*), die von *Minbar* (Kanzel) aus gehalten wird,
- d. wenn Schläfrigkeit übermannt und die Rezitation des heiligen Korans schwierig wird (siehe Müslim, Salât, 207; Sâlâtü'l-Müsâfirîn, 223; Merğînânî, el-Hidâye, I, 359-360).

Es wurde in den *Ahadithen* (Verkündungen) überliefert, dass der Prophet (s.a.w.) nach der Verrichtung des Morgengebets seinen Platz nicht verließ, bis die Sonne aufging (Müslim, Mesâcid, 287), und in einigen Überlieferung heißt es, er habe sich während dessen mit *Dhikr* (Gedenken Allahs) beschäftigt (Taberânî, el-Mu'cemü's-Sağîr, II, 293). Daher ist es nicht *makruh* (missbilligt), sondern *mustahab* (empfohlen), sich nach dem Morgengebet mit *Dhikr* zu beschäftigen, einschließlich der Koran-Rezitation.

780. Ist es zulässig, den heiligen Koran ohne rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) zu berühren?

Es gibt keine Uneinigkeit darüber, dass der heilige Koran, ohne gültige rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*), aus dem Gedächtnis rezitiert werden kann. Da es sich aber um das Wort Allahs handelt, wird von einigen Gelehrten empfohlen, auch bei der Rezitation aus dem Gedächtnis im gültigen *Wudhu*-Zustand zu sein (Nevevî, el-Mecmû', II, 69). Die Rechtsschulen sind sich jedoch einig darüber, dass der heilige Koran nicht ohne *Wudhu* berührt werden darf und dass der heilige Koran nicht ohne *Wudhu* getragen werden darf (siehe Merğînânî, el-Hidâye, I, 33; Nevevî, el-Mecmû', II, 65; İbn Kudâme, el-Muğnî, I, 108). *Ibn Kudama* gibt an, dass er niemanden kennt, der in

dieser Hinsicht widersprochen hätte, außer *Dawud ez-Zahiri* (İbn Kudâme, el-Muğnî, I, 108).

Die Beweise für diese Ansicht sind der Vers: „**Nur die Reinen können ihn berühren**“ (al-Waqia, 56/79), und die Überlieferung aus dem Brief des Propheten (s.a.w.) an *Amr b. Hazm*, in dem er befahl: „**Nur der Reine soll den heiligen Koran berühren**“ (Muvattâ, Kur'an, 1).

Im Rahmen der oben angegebenen Beweise hat sich schon seit der frühen Epoche des Islams eine gemeinsame Meinung und eine Art der Angewohnheit (*Sunnah*-Praxis) unter der *Ummah* (Glaubensgemeinschaft der Muslime) gebildet, dass der heilige Koran, nicht ohne *Wudhu* berührt werden darf. Da der heilige Koran das Wort Allahs ist, wird das Nichtberühren des heiligen Korans ohne *Wudhu*, als eine Notwendigkeit des Respekts angesehen, die ihm entgegengebracht werden sollte. Daher sollten sich das Berühren und das Tragen des heiligen Korans ohne *Wudhu*, nur in Ausnahmefällen ergeben, wie während der Koran-Ausbildung oder dessen Lehren.

781. Wie sollte das Maß für das langsame oder schnelle Rezitieren des heiligen Korans sein?

Den heiligen Koran zu rezitieren ist der höchste *Dhikr* (Gedenken Allahs). Wie von *Aischa (r.a.)* überliefert wurde, befiehlt der Gesandte Allahs (s.a.w.): „**Die Person, die den heiligen Koran rezitiert und in dieser Angelegenheit meisterlich ist, ist zusammen mit den ehrenwerten und gehorsamen Engeln, die ‚Sefere‘ genannt werden. Für denjenigen, der den heiligen Koran rezitiert, obwohl es ihm schwerfällt, für den gibt es zwei Mal soviel Sawab (Belohnung) bei Allah (eine für die Rezitation und die andere für die Anstrengung)**“ (Ebû Dâvûd, Vitir, 14, 1454).

Der Allmächtige Allah befiehlt, dass der heilige Koran ordnungsgemäß (nach *Tartil*) rezitiert werden soll (al-Furqan, 25/32; al-Muzzammil, 73/4). Das Wort „*Tartil*“ bedeutet, den heiligen Koran langsam und sorgfältig zu rezitieren, indem seine Bedeutung mit Bedacht, die *Machradsch* (Aussprache der Buchstaben) und die Regeln des *Tadschwied* (des schönen Lesens) beachtet und die Stimme je nach Betonung erhebt und gesenkt wird.

Die Rezitations-Gelehrten erklärten, dass der heilige Koran auf drei Arten rezitiert werden kann. Diese drei Arten, die die Lesegeschwindigkeit während der Rezitation betreffen, sind folgende:

- a. **Tahqiq:** *Tahqiq* bedeutet, während der Koranrezitation jedem Buchstaben gerecht zu werden, die Buchstabendehnungen (*Mad*) ausreichend in die Länge zu ziehen (in Übereinstimmung mit ihrer Bestimmung), die Vokalisierungen (*Harakah*) voneinander zu trennen, die *Schaddah* (Doppelbuchstaben) vollständig auszusprechen und den *Gunnah*-Regeln (bestimmtes und melodisches Aussprechen einiger Buchstaben) gerecht zu werden. In diesem Lesestil, der die langsamste Rezitationsart ist; werden die Buchstabendehnungen: *Madda-Tabii* um 1 *Alif*, *Madda-Lin* um 3 *Alif* und die anderen *Madda* um 4 *Alif* in die Länge gezogen und gelesen.
- b. **Hadr:** Es ist die schnellste Rezitation des heiligen Korans mit der Voraussetzung den Regeln des *Tadschwied* (Schönleseregeln) zu folgen. Die Rezitation mit *Hadr* bedeutet nur eine Steigerung der Lesegeschwindigkeit, ohne die *Tadschwied*-Regeln zu vernachlässigen. In dieser Rezitation werden *Madda-i Tabii*, *Madda-i Munfasil*, *Madda-i Aridh* und *Madda-i Lin* 1 *Alif*-lang (mit Ausnahme der *Sukun-lazim* bei *Madda-i Lin*); *Madda-i Muttasil* 2 *Alif*-lang und *Madda-i Lazim* 3 *Alif*-lang in die Länge gezogen und gelesen. Die *Hadr*-Methode wird eher beim „*Hatim*“ (dem vollständigen Durchlesen des heiligen Korans), bei der *Muqabala* (gegenseitiger Rezitation) und bei *Tarawih*-Gebeten bevorzugt.
- c. **Tadwir:** Diese Methode ist eine mittelschnelle Leseart zwischen den *Tahqiq*- und *Hadr*-Methoden. Bei *Tadwir*; werden *Madda-i Tabii* um 1 *Alif*-, *Madda-i Lin* um 2 *Alif*-, *Madda-i Muttasil*, *Madda-i Munfasil*, *Madda-i Aridh* um 3 *Alif*-; *Madda-i Lazim* um 4 *Alif*-lang in die Länge gezogen und gelesen (siehe Karaçam, Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri, s. 176-178; Gülle, Tecvid, s. 451-454).

Bei allen Lesearten werden *Ihfa*, *Iqlab* und *Idgam mit Gunnah* mehr als die Länge eines Buchstabens, aber weniger als das Lesen von zwei Buchstaben, das heißt, ca. in der Länge eines *Alifs* gelesen (siehe Gülle, Tecvid, s. 318, 327, 336, 343-344).

Außer diesen drei Arten der Rezitation gibt es auch eine unzulässige Form, die als „*Hazrama*“ oder „*Tahlit*“ bezeichnet wird. Bei dieser Rezitation werden Buchstaben und Wörter gemischt, die Rezitation wird entstellt. Es wird als „nicht zulässig“ betrachtet, den heiligen Koran auf diese Weise zu rezitieren (Pakdil, Ta'lim, s. 35-36).

Letztendlich kann der Leser, abhängig von seiner aktuellen Situation und seiner zur Verfügung stehenden Zeit, einen dieser drei Rezitationsmethoden anwenden. Er kann sogar, wenn er mit einem Rezitationsstil angefangen hat, falls erforderlich, zu einem anderen Stil wechseln. In dieser Hinsicht ist der Leser frei zu wählen. Von diesen Rezitationsmethoden ist *Tadwir* der am meisten bevorzugte Stil.

782. Wie ist die religiöse Beurteilung, den heiligen Koran melodisch (*Maqam*) zu rezitieren?

Die Rezitation des heiligen Korans ist eines der *Ibadah* (Glaubenspraxis/Gebet/Gottesdienst), die in den Versen und *Ahadithen* (überlieferte Verkündungen) sehr sensibel behandelt wird. Den heiligen Koran zu rezitieren (al-Kahf, 18/27), über seine Verse nachzudenken (Sad, 38/29), und an seinen Belehrungen festzuhalten (Al-i Imran, 3/103), ist wiederum ein Gebot des heiligen Korans. Die Verse verlangen, dass der heilige Koran gemäß „*Tartil*“ (ordnungsgemäß, nach Vorgabe) rezitiert wird (al-Muzzammil, 73/4). Aus diesem Grund erklärten islamische Gelehrte, dass es notwendig ist, den heiligen Koran unter Einhaltung der *Tadschwid* (Schönleseregeln), jeden Buchstaben langsam, richtig und deutlich zu rezitieren. Darüber hinaus ist diese Art der Rezitation auch die am besten geeignete Form, um den heiligen Koran zu verstehen (Suyûtî, el-Itkân, II, 331-332, 638, 674).

Aus den *Ahadithen* des Propheten (s.a.w.) geht hervor, dass die melodische Rezitation des heiligen Korans mit schöner Stimme, die nicht die Dimension des Singens erreicht, das heißt, der Stimme eine gewisse Harmonie zu verleihen, gefordert wird (Buhârî, Fezâilü'l-Kur'an, 19; Tevhîd, 32). Denn er befiehlt: „**Schmückt den heiligen Koran mit euren Stimmen**“ (Ebû Dâvûd, Vitir, 20; İbn Mâce, İkâmetu's-salât, 176).

783. Sollten die arabischen Buchstaben mit „Damma“ (*Ötre*) mit „U“ oder „Ü“ gelesen werden?

Der heilige Koran wurde auf Arabisch offenbart und ist mit arabischem Alphabet geschrieben. Das arabische Alphabet besteht nur aus Konsonanten. Die Vokalisierung der Buchstaben ist mit den, oberhalb und unterhalb der Buchstaben, angebrachten „*Harakah*“ (Zeichen) möglich. Diese sind: „*Fatha*“ (türk. Üstün), „*Kasra*“ (türk. Esre) und „*Damma*“ (türk. Ötre).

Damma lässt die hart-ausgesprochenen Buchstaben mit einem „U“-Ton und die weich-ausgesprochenen Buchstaben mit einem Ton zwischen „U“ und „Ü“ lesen.

Zum Beispiel sollte der Buchstabe „H“ (هـ) im Wort „*huwa*“ (هو) mit einem Laut zwischen „U“ und „Ü“ gelesen werden, da es sich bei diesem „H“ (هـ) um einen weich gelesenen Buchstaben handelt (Pakdil, Ta'lim, s. 108; Kaya, Elif-bâ, s. 19).

Das Wichtige hierbei ist, gerade bei der Rezitation des heiligen Korans, die Aussprache der einzelnen Buchstaben, von einem „*Fem-i muhsin*“ (einem versierten Rezitation-Kundigen) zu lernen und seiner Aussprache zu folgen.

784. **Wie ist die religiöse Rechtsprechung über das Zuhören einer Koran-Rezitation?**

Sowie das Rezitieren des heiligen Korans eine *Ibadah* (Gebet/Glaubenspraxis/Gottesdienst) für sich ist, so wird auch das Zuhören der Koran-Rezitation als eine *Ibadah* im Rahmen der *Fardh al-Kifayyah* (Gemeinschaftspflicht) bewertet (Ibn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, II, 268). Denn in einem Vers wird verkündet: „**Und wenn der Koran verlesen wird, so hört zu und schweigt, damit ihr Barmherzigkeit findet**“ (al-A'raf, 7/204), und befehlen, der Koran-Rezitation zuzuhören. Es ist jedoch nicht angebracht, ihn laut zu rezitieren, wenn die Umgebung zum Zuhören nicht geeignet ist.

785. **Ist ein „Hatim“ des heiligen Korans gültig, wenn der „Muqabala“ im Fernsehen, Radio oder aus einem anderen Gerät gefolgt wird?**

„*Hatim*“ ist das komplette Durchlesen des heiligen Korans, vom Anfang bis zum Ende, auf Arabisch. Es bringt *Sawab* (Belohnung) ein, der rezitierten *Muqabala* (ganze Rezitation) aus dem Fernseher oder von einer CD zuzuhören oder dem zu folgen.

Wenn sich eine Person nur mit dem Zuhören der *Muqabala* zufriedengibt, erhält sie den *Sawab* eines *Hatims*, wenn sie aber selber ein *Hatim* vollenden möchte, so muss sie den heiligen Koran persönlich rezitieren.

786. **Ist es zulässig, den heiligen Koran mit der Absicht zur Heilung zu rezitieren oder rezitieren zu lassen?**

Das Grundprinzip besteht darin, medizinische Behandlungsmethoden anzuwenden, um von körperlichen, geistigen und seelischen

Krankheiten geheilt zu werden. Außerdem wäre es angebracht, dass der Erkrankte zusätzlich zu Allah betet.

Sicher ist der heilige Koran eine Heilung und eine Gnade für die Gläubigen (al-Isra, 17/82). Daher können sowohl Bittgebete und Suren aus dem heiligen Koran, als auch Bittgebete aus den *Ahadithen* (überlieferte Verkündungen) rezitiert werden, ohne diese auf eine bestimmte Anzahl zu beschränken. Diese Rezitation wird „*Ruqyah*“ genannt. Es ist bekannt, dass die *Sahaba* (Gefährten des Propheten (s.a.w.)) die *Sura al-Fatiha* als *Ruqyah* rezitiert haben, und dass der Gesandte Allahs (s.a.w.) dies billigte (Buhārī, Fedâilü'l-Kur'an 9). Ausschlaggebend ist, dass die Person ihr Bittgebet selbst aufsagt. Sie kann jedoch auch andere Gläubige bitten, für sie zu beten, die er für tugendhafte und fromme Muslime hält. Von *Aischa* (r.a.) wurde überliefert: „*Der Prophet (s.a.w.) rezitierte über seine kranken Verwandten, strich mit der rechten Hand über sie und sagte Folgendes:*

أَذْهَبِ الْبَأْسَ رَبَّ النَّاسِ وَاشْفِ أَنْتَ الشَّافِي لَا شِفَاءَ إِلَّا شِفَاؤُكَ شِفَاءً لَا يُعَادِرُ
سَقَمًا

„*Oh Allah, oh Rabb (Herr/Schöpfer) der Menschen, beseitige diese Krankheit, heile sie, Du bist Der Heiler. Es gibt keine andere Heilung als die Heilung von Dir. Schenke eine Heilung, die die Krankheit beseitigt*“ (İbn Mâce, Tib, 35, 36).

Die erkrankte Person sollte sich mit dem Bewusstsein, dass es für jede Krankheit, außer für das Altern und den Tod, eine Heilung gibt, an Fachärzte wenden und nach Behandlungswegen suchen, zudem Zuflucht bei Allah, Dem Allmächtigen, suchen und um Heilung beten. Zu diesem Zweck empfohlen einige Gelehrte, auch Verse zur Heilung aus dem heiligen Koran zu rezitieren. Einige Verse, die zur Heilung rezitiert werden, sind: *at-Tawba*, 9/14; *Yunus*, 10/57; *an-Nahl*, 16/69; *asch-Schuara*, 26/80; *al-Fussilat*, 41/44.

787. Ist „*Ruqyah*“ zulässig, die durchgeführt wird, um mit Allahs Erlaubnis Heilung oder Schutz vor dem Unheil zu erlangen?

„*Ruqyah*“ ist ein Begriff, der das Rezitieren und das anschließende Auspusten einiger Koran-Verse oder auch Bittgebete zum Zwecke des

Schutzes vor dem Übel oder zur Heilung von Krankheit ausdrückt (Ibnü'l-Esîr, en-Nihâye, "rky" md; İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, "rky" md.).

Obwohl einige islamische Gelehrte der Meinung sind, dass *Ruqyah* nicht zulässig ist, haben die Mehrheit der Gelehrten, einschließlich der Imame der Rechtsschulen, unter Angabe einiger *Ahadithe* (überlieferte Verkündungen) als Beweis erklärt, dass *Ruqyah* unbedenklich sei; mit der Voraussetzung, dass es nicht zum *Schirk* (Beigesellen Allahs) und zum Missbrauch (des Menschen) führt; und mit dem Bewusstsein, dass der Nutzen oder der Verlust nicht von *Ruqya* kommt, sondern von Allah (İbn Hacer, Feth, X, 206; İbnü'l-Kayyim, et-Tibbü'n-Nebevî, s. 137-144; el-Fetâva'l-Hindiyye, v, 354-356). Auch hat unser Prophet (s.a.w.) sowohl für sich selbst als auch für einige Kranke, die er besuchte, (Verse, Bittgebete) rezitiert und über sie gepustet und manchmal hat *Aischa* (r.a.) über ihn rezitiert, ihn damit gepustet und die Hand auf ihn aufgelegt (Buhârî, Tib, 32, 33, 39; Müslim, Selâm, 46-51,52; İbn Mâce, Tib, 35-36). Außerdem hat der Prophet (s.a.w.) für seine Enkel *Hasan* und *Husayn* gebetet, damit sie geschützt werden vor dem Teufel, giftigen Schädlingen und vor dem bösen Blick (Buhârî, Enbiyâ, 10; İbn Mâce, Tib, 36; Tirmizî, Tib, 18), und er ließ die Durchführung der *Ruqyah* gegen den bösen Blick, gegen Schlangenbisse und Skorpionsstiche zu (Buhârî, Tib, 17, 33, 37; Müslim, Selâm, 55-60; Ebû Dâvûd, Tib, 17-18). Es ist auch bekannt, dass der Prophet (s.a.w.) für Kranke das folgende Bittgebet aufgesagte:

اللَّهُمَّ رَبَّ النَّاسِ مُذْهِبَ الْبَآئِسِ اشْفِ أَنْتَ الشَّافِي لَا شَافِيَ إِلَّا أَنْتَ ، شِفَاءً لَا
يُعَادِرُ سَقَمًا

„Oh Allah, oh Rabb (Herr/Schöpfer) der Menschen, beseitige diese Krankheit, heile sie, Du bist Der Heiler. Es gibt keine andere Heilung als die Heilung von Dir. Schenke eine Heilung, die die Krankheit beseitigt“ (Buhârî, Tib, 38; İbn Mâce, Tib, 36; Ebû Dâvûd, Tib, 17).

Wenn die Überlieferungen zu diesem Thema ausgewertet werden, wird ersichtlich, dass die zum Zwecke der Heilung oder des Schutzes vor dem Unheil durchgeführten *Ruqyah* zulässig sind und andere Anwendung von *Ruqyah haram* (absolut verboten) sind (Elmahîlî, Hak Dini, IX, 6388)

788. Ist es zulässig, eine Gebühr für das Koran-Rezitieren zu erhalten?

Die Rezitation des heiligen Korans ist eine *Ibadah* (Gebet/Glaubenspraxis/Gottesdienst). Eine *Ibadah* wird nicht für weltliche Interessen, sondern nur um Allahs Wohlgefallen willen verrichtet. Aus diesem Grund ist es religiös betrachtet nicht gestattet, den heiligen Koran gegen Bezahlung zu rezitieren und Geld für die Rezitation des heiligen Korans zu zahlen.

Für solch eine Rezitation gibt es auch kein *Sawab* (Belohnung) von Allah (Mevsilî, el-Ihtiyâr, II, 142, İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, IX, 76-77). Aus diesem Grund wäre es richtiger, dass jemand persönlich die Suren rezitiert, die er kennt, anstatt den heiligen Koran gegen Entgelt rezitieren zu lassen oder ein *Hatim* (das vollständig Durchlesen des heiligen Korans) in Auftrag zu geben, um diese den Seelen seiner Verstorbenen zu spenden.

Allerdings ist es unbedenklich, jemandem ein angemessenes Geschenk zu machen, der den heiligen Koran rezitiert oder *Hatim* gemacht hat, nur um das Wohlgefallen Allahs zu erreichen, ohne vorher verhandelt zu haben, einen Lohn verlangt zu haben, und ohne ein Entgelt zu erwähnen. Wenn es aber in einer Region traditionell zur üblichen Prozedur gehört, Geld für die Rezitation des heiligen Korans zu geben und wenn beide Parteien diese Begebenheit kennen, ist das gegebene Geld kein Geschenk. Daher ist es nicht *Halal* (zulässig), dieses Geld anzunehmen.

789. Gibt es *Sawab* (Belohnung) für das Verlesen des „*Mawlid*“?

„*Mawlid*“ ist ein religiös-lyrisches Gedicht, das mit einigen Informationen über den *Tawhid* (Monotheismus) beginnt und anschließend über einige Phasen aus dem Leben unseres Propheten (s.a.w.), über seinen edlen Charakter und einigen seiner Wunder erzählt.

Diesen Text, der zu Beginn des 15. Jahrhunderts, von *Süleyman Çelebi* mit dem Namen „*Vesiletü'n-Necat*“ geschrieben wurde, in Versammlungen, zu verschiedenen Anlässen wie Tod, Geburt, Beschneidung, Heirat, zu Hause oder in Moscheen zu verlesen wurde mit der Zeit zum Brauch.

Mawlid zu rezitieren oder rezitieren zu lassen ist nicht *Fardh* (Pflicht), *Wadschib* (verbindlich), *Sunnah* (Religionspraxis unseres Propheten (s.a.w.) oder unverbindlich) oder *Mustahab* (empfohlen). Aus diesem Grund ist es keine religiöse Verpflichtung, *Mawlid* zu verlesen

oder verlesen zu lassen. Demnach ist es unbedenklich, *Mawlid* in Häusern oder Moscheen zu verlesen oder verlesen zu lassen, solange nicht die Annahme vorherrscht, dass dies eine religiöse Verpflichtung wäre.

790. Ist das Betreten der Toilette und ähnlichen Plätzen mit Amuletten, religiösen Büchern oder Schmuck, auf dem Allahs Name steht, erlaubt?

Es ist *makruh* (missbilligt), beim Betreten der Toilette ein Buch, ein Papierstück oder ein *Mushaf* (Koraninhalt) mitzunehmen, auf dem der Name Allahs steht (Şürünbülâî, Merâkı'l-felâh, 23). Denn auch der Prophet (s.a.w.) hat vor dem Betreten der Toilette seinen Ring abgelegt, auf dem geschrieben stand, „*Muhammedu ´r Rasulullah*“ (Muhammed ist der Gesandte Allahs) (Ebû Dâvûd, Tahâret 10).

Wenn diese Schriften jedoch nicht offen ersichtlich sind, z.B. in der Tasche sind, oder sie in etwas eingewickelt sind, ist es nicht *makruh* mit ihnen die Toilette zu betreten, es ist jedoch angebrachter, dies nach Möglichkeit zu vermeiden (Tahtâvî, Hâşiye, 54).



DAS FAMILIENLEBEN





DAS FAMILIENLEBEN

VOR DER EHE

791. **Kann ein anderer einer Frau einen Heiratsantrag machen, die schon einen Heiratsantrag bekommen hat und sich in der Entscheidungsphase befindet oder die schon verlobt ist?**

Wenn es zwischen einem verlobten Paar noch nicht zu einer Ehe gekommen ist, ist es *makruh* (missbilligt), dass ein anderer der verlobten Frau einen Heiratsantrag macht, solange die bestehende Verlobung nicht aufgelöst wurde, oder die Seite des Bräutigams bekannt gibt oder auch nur andeutungsweise zu erkennen gibt, dass sie kein Interesse mehr an der besagten Frau haben und auch nichts dagegen haben, dass ein anderer Interesse an ihr zeigt.

Bezüglich dieses Themas wird in einem *Hadith* (Überlieferung) verkündet: „**Keiner von euch soll einer Frau einen Heiratsantrag machen, wenn schon einer seiner muslimischen Brüder sein Interesse (zwecks Heirat) an dieser Frau gezeigt hat**“ (Buhârî, Nikâh 46; Müslim, Nikâh, 6). Denn so ein Verhalten könnte vom interessierten Mann (und auch von seiner Familie) als Unrecht und als Beleidigung aufgefasst werden, wodurch es zwischen den Parteien zur Feindschaft kommen kann (Şafîî, el-Ümm, V, 106-109; İbn Kudâme, el-Muğnî, IX, 567; İbnÂbidin, Reddü'l-muhtâr, V, 221).

Obwohl es aus religiöser Sicht eine unerwünschte und sündige Handlung ist, hat die Eheschließung mit so einer Person, die diesbezüglich keine Sensibilität zeigt und sich dazwischen drängt, Gültigkeit.

792. Ist es zulässig, dass Verlobte sich trauen lassen, damit sie sich unbesorgt treffen können?

Eine der Merkmale, die die Ehe von anderen Bündnissen unterscheidet ist, dass vor der Ehe im Allgemeinen eine Verlobungszeit verbracht wird. Dabei können sich die Personen besser kennenlernen und sich gegenseitig Geschenke machen. Während dieser Zeit spricht nichts dagegen, dass sich das verlobte Paar, um sich näher kennenzulernen, unter Einhaltung der *Machram*-Grenzen (religiös bestimmte Intimitätsgrenzen) trifft und miteinander spricht.

Allerdings sollten die Verlobten alle Verhaltensweisen vermeiden, die der Islam nicht billigt, wie das Zusammenziehen oder in einer eheähnlichen Beziehung zusammenzuleben oder sich ständig zu treffen, sodass Gerüchte entstehen könnten (Tirmizī, Fiten 7; Ahmed b. Hanbel, el-Mūsned, I, 310,311, Nr. 176).

Heutzutage führen junge Menschen in der Verlobungsphase, aus vermeintlich religiöser Empfindsamkeit, mit oder ohne die Kenntnis und Einverständnis ihrer Eltern, eine Zeremonie durch, die unter dem Volk als die „religiöse Eheschließung“ bekannt ist; daraus entstehen später durchaus unerwünschte und unangenehme Ereignisse. Um solche Ereignisse zu vermeiden, muss die Ehe registriert und gesetzlich festgestellt werden. Denn meist halten sich Jugendliche oder ihre Familien, die behaupten, religiös empfindsam zu sein, nicht an die Abmachungen, die zwischen ihnen ehelich beschlossen wurden, solange die Eheschließung keinen rechtlichen Status erlangt hat; so wird eine Seite, meist die der Frau, enttäuscht und ausgenutzt. Somit können Menschen unter dem Vorwand der Religiosität aneinander Unrecht begehen, geschweige denn, die heilige Sinn- und Zweckgebung der Eheschließung durch unsere Religion zu erfüllen oder zu bewahren. Nach der religiösen Trauung beginnt das Eheleben und auch entstehen Pflichten und Rechte zwischen dem Mann und der Frau, wie die Morgengabe (*Mahr*), der Unterhalt und die Erbschaft. Da diese ehelichen Rechte in der heutigen Zeit nicht mehr geschützt werden können, ohne dass die Ehe einen juristischen Status erhält, ist es nicht angemessen, dass ein Paar die sogenannte „religiöse Ehe“ oder auch „die Imam-Ehe“ eingeht, bevor die standesamtliche Eheschließung abgeschlossen ist.

793. Endet die Trauung, die während der Verlobung geschlossen wurde, wenn die Verlobten sich trennen?

Die Ehe ist eine ernsthafte Angelegenheit. Es wäre vorteilhafter, wenn die Heiratswilligen zuerst die standesamtliche Eheschließung abschließen würden, bevor sie die sogenannte „religiöse Ehe“ eingehen. Abgesehen davon hat auch eine Eheschließung, die die heiratswilligen Verlobten, unter Einhaltung der Bedingungen eingegangen sind, religiöse Gültigkeit. Da in diesem Fall die Frau, auf der religiösen Grundlage, die Ehefrau des Mannes wird, den sie geehelicht hat, kann sie keinen anderen Mann mehr heiraten, bevor ihr Mann sich von ihr scheidet.

Wenn die Frau sich später nicht bereit erklärt, mit ihrem Mann zusammenzukommen, aber der Mann sich nicht von ihr scheiden will, hat die religiös abgeschlossene Ehe weiterhin Bestand. Die einzige Lösung aus so einer Situation wäre, den Mann auf irgendeine Weise zur Scheidung zu überreden, wenn das nicht gelingt, durch das Einsetzen der Schlichter, eine Trennung zwischen ihnen zu erwirken. In einem solchen Fall wäre es nicht richtig, dass der Mann die Scheidung verweigert, nur um der Frau zu schaden (al-Baqara, 2/231).

Bei so einem Schlichter-Einsatz wird eine Person bestellt, die über religiöse Autorität und über Wissen verfügt und tugendhaft ist, die dann zunächst versucht, das Paar miteinander zu versöhnen. Wenn das nicht möglich sein sollte, muss sie den Mann, der die Scheidung verweigert, versuchen dazu zu überreden, indem sie ihm erklärt, dass seine Verweigerung ihm nichts nützen wird, dies der Sache nicht dienlich ist, dass so eine Ehe beendet werden muss, dass eine Ehe nicht zwanghaft aufrechterhalten werden darf, nur um der Gegenseite zu schaden, und dass so ein Verhalten gegen das Wesen des Islams verstößt.

Wenn der Mann dennoch darauf bestehen sollte, sich nicht zu scheiden, wird von der Familie des Mannes und von der Familie der Frau jeweils ein Schiedsrichter bestimmt, um eine Lösung zu finden. Wenn einer der Familien sich weigern sollte, einen Schiedsrichter zu bestimmen, so kann die andere Partei stellvertretend eine faire und unparteiische Person als Schiedsrichter benennen. Die ausgewählten Schiedsrichter versuchen zunächst, zwischen den Parteien zu vermitteln. Wenn eine Notlage besteht und wenn es notwendig wird, können die Schiedsrichter auch ohne die Zustimmung des Mannes die Auflösung der Ehe entscheiden. So würde die eheliche Bindung der Parteien beendet.

DIE HEIRAT/DIE TRAUUNG

794. Wie ist die religiöse Beurteilung der Ehe?

In einem Vers des heiligen Korans wird verkündet: „**Und verheiratet die Ledigen unter euch und eure Diener und Dienerinnen [...]**“ (an-Nur, 24/32). In einem anderen Vers wird offenbart: „**Zu Seinen Zeichen gehört auch, dass Er euch Gattinnen aus euch selbst erschuf, damit ihr bei ihnen ruht. Und Er hat zwischen euch Liebe und Barmherzigkeit gesetzt. Darin sind fürwahr Zeichen für nachdenkliche Leute**“ (ar-Rum, 30/21).

Auch unser Prophet (s.a.w.) hat in vielen seinen *Ahadithen* (überlieferte Verkündungen) die Muslime ermutigt zu heiraten und gesagt: „**Heiratet und vermehrt euch! Denn ich werde mich in Jenseits mit eurem zahlreichen Erscheinen, im Vergleich zu den anderen Glaubensgemeinschaften (Ummah), rühmen**“ (Abdurrezzâk, el-Musannef, VI, 173; Beyhakî, es-Sünenü'l-kübrâ, VII, 131). „**Oh ihr jungen Leute! Heiratet, wenn euch die Möglichkeit gegeben ist**“ (Buhârî, Nikâh, 3; Müslim, Nikâh, 1). „**Die Trauung ist meine Sunnah (Religionspraxis). Wer meiner Sunnah nicht nachkommt, gehört nicht zu mir. Heiratet! Denn ich werde (im Jenseits) gegenüber anderer Ummah stolz auf eure Mehrheit sein**“ (İbn Mâce, Nikâh, 1).

Die Eheschließung gilt einerseits als ein Abkommen des Bürgerlichen Rechts und andererseits gilt sie als eine Art *Ibadah* (Gebet/Glaubenspraxis/Gottesdienst). Wenn es wahrscheinlich ist, dass jemand aufgrund seines übermäßigen sexuellen Verlangens eine Sünde begehen könnte, so ist es für ihn *Wadschib* (obligatorisch) zu heiraten. Es ist für diejenigen, die nicht zur Sünde neigen, *Sunnah* (unverbindlich) zu heiraten, obwohl ihre finanzielle Situation zur Ehe geeignet wäre, weil ihre sexuellen Begierden sich in Grenzen halten. Aber sollte eine Person, aufgrund ihres hohen Alters und mangelnder sexuelle Energie oder Interesse, nicht in der Lage sein, im Falle einer Ehe die Rechte des Ehepartners zu wahren, so ist es laut einigen Gelehrten nicht angebracht, wenn sie heiratet, auch wenn so eine Eheschließung *mubah* (erlaubt) wäre (İbn Kudâme, el-Muğnî, IX, 343). Sollte jemand befürchten, dass er im Falle einer Ehe, seiner Frau nicht gerecht werden kann oder ihre Rechte verletzen könnte, so wäre es für ihn *makruh* (missbilligt) zu heiraten (Mevsilî, el-İhtiyâr, III, 38).

795. Welche sind die Frauen, mit denen eine Ehe *Haram* (absolut verboten) ist?

Frauen, mit denen laut Islam die Ehe *Haram* (absolut verboten) ist, werden in Versen des heiligen Korans und in den *Ahadithen* (überlieferte

Verkündungen) aufgezählt. Zudem wird klar verkündet, dass mit den Frauen, die nicht zu den Aufgezählten gehören, geheiratet werden darf.

Während der heilige Koran Frauen erwähnt, mit denen es verboten ist zu heiraten, verbietet er zunächst den Brauch, aus der vorislamischen Zeit der Unwissenheit (*Dschahiliyyah*), in der es üblich war, die Stiefmutter zu heiraten, mit folgendem Vers: „**Und heiratet nicht Frauen, die eure Väter geheiratet hatten, abgesehen von dem bereits zuvor Geschehenen. Siehe, dies ist eine Schande, etwas Abscheuliches und ein übler Weg**“ (an-Nisa, 4/22).

Im nächsten Vers wird die Ehe mit Frauen verboten, die durch ihre Abstammung, wegen der Milch-Verwandtschaft und wegen Verschwägerung, durch ihrer Einheirat in die Familie, nicht geheiratet werden dürfen: „**Verboten sind euch (zu heiraten): eure Mütter, eure Töchter, eure Schwestern, eure Vaterschwestern und Mutterschwestern; eure Brudertöchter und Schwestertöchter; eure Nährtmütter und Milchschwestern; die Mütter eurer Frauen und eure Stieftöchter, die unter eurem Schutz sind und die von Frauen stammen, mit denen ihr (ehelichen) Verkehr hattet — habt ihr ihnen jedoch noch nicht beigewohnt, so ist es keine Sünde sie zu heiraten; ferner die Ehefrauen eurer eigenen Söhne. Und ihr sollt nicht zwei Schwestern zusammen haben, abgesehen von dem bereits Geschehenen. Siehe, Allah ist verzeihend und barmherzig**“ (an-Nisa, 4/23). Anschließend wird auch verkündet, dass es *Haram* ist, verheiratete Frauen zu heiraten: „**Und (verboten sind euch) verheiratete Frauen, außer denen, die ihr von Rechts wegen besitzt (Sklavinnen) [...]**“ (an-Nisa, 4/24).

Außerdem wird im heiligen Koran verkündet, dass eine Frau, die (wegen Scheidung oder Verwitwung) ihre Wartezeit (*I'ddah*) abzuwarten hat, mit keinem anderen Mann heiraten darf (al-Baqara, 2/235), und wenn ein Mann mehr als eine Frau heiraten möchte, obwohl die Ehe mit nur einer Frau angeraten ist, so wird die Zahl der Frauen mit vier begrenzt, sodass er nicht mit mehr als vier Frauen gleichzeitig verheiratet sein darf (an-Nisa, 4/3). Zudem wurde es verboten, Polytheisten zu heiraten, egal ob Mann oder Frau (al-Mumtahina, 60/10), aber muslimische Männer dürfen Frauen der *Ahl al-Kitab* (Leute des Buches: Juden und Christen) heiraten, die keusch sind (al-Maide, 5/5). Im Vers 23, der *Sura an-Nisa* wird der Befehl: „**[...] Und ihr sollt nicht zwei Schwestern zusammen haben [...]**“, mit dem *Hadith* „**Eine Frau darf nicht mit ihrer Tante, mit der Tochter ihres Bruders oder ihrer Schwester zusammen gehelicht**

werden (sodass ein Mann mit diesen Frauen zur gleichen Zeit verheiratet wäre)“ (Buhârî, Nikâh, 27, Müslim, 37-38), und der Aussage im weiteren Verlauf des obigen Verses: „[...] (**Haram sind euch**) eure Nährmütter und Milchschwestern [...]“, mit dem Hadith: „**Die, die durch die Abstammung Haram (verboten) sind, sind auch durch das Stillen (die Milch-Verwandtschaft) Haram**“ (Buhârî, Nikâh 20; Müslim, Radâ, 1; İbn Mâce, Nikâh 34), aufgeklärt und so der Umfang des Gebots in diesen Verses erweitert.

796. Mit welchen Verwandten darf keine Ehe geschlossen werden?

Frauen, mit denen laut Islam die Ehe *Haram* (absolut verboten) ist, werden in Versen des heiligen Korans und in den *Ahadithen* (überlieferte Verkündungen) aufgezählt. Zudem wird klar verkündet, dass mit den Frauen, die nicht zu den Aufgezählten gehören, geheiratet werden darf.

Frauen, mit denen die Ehe *Haram* ist, sind folgende: Mütter, Großmütter, Töchter, die Töchter der Söhne und die der Töchter (die Enkel-töchter), Schwestern, die Töchter der Schwestern und die der Brüder (Nichten), Tanten, Schwiegermütter, Stieftöchter (Frauen, mit deren Mütter der Mann den ehelichen Verkehr vollzogen hat/hatte), die Frau des Sohnes (Schwiegertochter), die Schwester und Tante der Ehefrau (solange die Ehe andauert; um diese heiraten zu können, muss der Mann sich von seiner Frau scheiden), Frauen, die Götzen anbeten (Polytheisten), das Feuer anbeten (Parsen) und die Sterne anbeten (Heiden), Milchmutter (Amme), die Tochter der Amme, die Schwester der Amme, die Schwester des Ehemannes der Amme und Frauen, die bereits mit anderen Männern verheiratet sind (an-Nisa, 4/23-24; Mevslî, el-İhtiyâr, III, 43). Das Heiraten der nicht aufgezählten Frauen ist zulässig, solange kein sonstiges Hindernis vorhanden ist.

In der *Sura an-Nisa* wird, nach der Aufzählung der zur Heirat verbotenen Frauen, verkündet: „[...] **außer diesen (genannten) Frauen sind euch alle erlaubt** [...]“ (Nisa, 4/24). Es gibt keinen Beweis, der gegen eine Ehe mit anderen Verwandten, außer die bereits erwähnten, spricht. Die in einigen Büchern vermittelte Überlieferung: „**Heirate keine nahen Verwandten, denn das Kind würde schwach zur Welt kommen**“ (İbn Hacer, et-Telhisu'l-Habir, III, 309), ist keiner zuverlässigen Quelle zuzuordnen. Die zu diesem Thema überlieferte Aussage: „Ihr bringt schwache Kinder zur Welt, heiratet deshalb fremde Frauen“, gehört nicht unserem Propheten (s.a.w.), sondern *Umar* (r.a.) (İbn Hacer, et-Telhi-su'l-Habir, III, 309). Unser Prophet (s.a.w.) hatte *Zaynab binti Dschahs*, die Tochter seiner Tante geheiratet

(al-Ahzab, 33/36-38), und hat seine eigene Tochter *Fatima* (r.a.) mit *Ali* (r.a.), dem Sohn seines Onkels verheiratet.

797. Ist es möglich, jemanden von *Ahl al-Kitab* (Juden, Christen) zu heiraten?

Die Familie, die als Institution das Bewahren der religiösen Werte, des religiösen Lebens, sowie deren Entwicklung und Fortbestand und die Übertragung dieser Werte an die nächsten Generationen gewährleistet und so wichtige soziale Funktionen einnimmt, erreicht durch die Eheschließung/Trauung eine juristische/rechtliche Legitimität. Die Grenzen, Voraussetzungen und Bedingungen der Trauung werden im heiligen Koran und in der *Sunnah* (Religionspraxis unseres Propheten (s.a.w.)) detailliert beschrieben und auch in Einzelheiten erklärt, wer geheiratet werden darf und wer nicht.

Im heiligen Koran wurden für die Heirat zwischen Muslimen und Nichtmuslimen einige Einschränkungen gebracht und betont, dass weder eine muslimische Frau noch ein muslimischer Mann, eine *Muschriq-Person* (jemanden, der Allah andere Götter zu Seite stellt/beigesellt: Heiden, Polytheisten, Götzenanbeter) heiraten darf.

In Vers 221 der *Sura al-Baqara* wird verkündet: **„Und heiratet keine Heidinnen, bevor sie gläubig geworden sind. Wahrlich, eine gläubige Sklavin ist besser als eine Heidin, so gut sie euch auch gefällt. Und verheiratet (eure Töchter) nicht an Heiden, bevor sie gläubig werden. Wahrlich ein gläubiger Sklave ist besser als ein Heide, so gut er euch auch gefällt. Jene laden zum Feuer ein. Allah aber läßt mit Seiner Gnade zum Paradies ein und zur Verzeihung und macht den Menschen Seine Botschaft klar; vielleicht nehmen sie es sich zu Herzen“**, und zu der Sachlage eine Aufklärung geliefert.

Außer diesen erwähnten *Muschriq*-Personen wurden bezüglich der Heirat mit einer Person aus dem „Volk des Buches“ (Juden und Christen) für Männern und Frauen unterschiedliche Auflagen gemacht. Gemäß dem Vers: **„[...] Und (erlaubt sind euch zu heiraten) tugendhafte Frauen, die gläubig sind, und tugendhafte Frauen von denen, welchen die Schrift vor euch gegeben wurde, sofern ihr ihnen ihr Brautgeld gegeben habt und mit denen ihr tugendhaft lebt, die keine Unzucht treiben, und die sich keine Geliebten nehmen [...]“** (al-Maida, 5/5), ist einem muslimischen Mann, unter Einhaltung der Auflagen, die Erlaubnis erteilt worden, eine Jüdin oder eine Christin zu heiraten. Dennoch wäre es mit

Blick auf die Familienharmonie und der gesellschaftlichen Konventionen vorteilhafter, muslimische Frauen zu bevorzugen.

798. **Darf eine muslimische Frau einen nichtmuslimischen Mann heiraten?**

Dass eine muslimische Frau keinen nichtmuslimischen Mann, keinen Atheisten (Mann, ohne Religionszugehörigkeit) heiraten darf, wird im heiligen Koran deutlich betont: „[...] **Und verheiratet (eure Töchter) nicht an Heiden, bevor sie gläubig werden. Wahrlich ein gläubiger Sklave ist besser als ein Heide, so gut er euch auch gefällt [...]**“ (al-Baqara, 2/221).

Bezüglich der Ehe einer muslimischen Frau mit einem Mann aus den *Ahl al-Kitab* (Juden und Christen) erklärten die islamischen Gelehrten, die den 10. Vers der *Sura al-Mumtahina* als Beweis/Grundlage genommen haben, die über die Frauen offenbart wurde, die aus Mekka nach Medina auswanderten, dass eine muslimische Frau keinen nichtmuslimischen Mann heiraten darf (Siehe Cassâs, Ahkâmü'l-Kur'ân, V, 328-331; Kurtubî, el-Câmi', XX, 419).

Bis zum heutigen Tage gibt es keine Meinungsverschiedenheit unter den islamischen Gelehrten, dass eine muslimische Frau keinen nichtmuslimischen Mann heiraten darf; mehr noch, es herrscht darüber eine absolute Meinungsübereinstimmung.

799. **Ist die Registrierung/Eintragung der Ehe notwendig?**

Eine Eheschließung nach religiösen Regeln gilt als gültig. Um die Ordnung in der Ehe herzustellen und um festzustellen, ob die heiratswilligen Personen die notwendigen Voraussetzungen mitbringen oder nicht, gilt es seit der Zeit unseres Propheten (s.a.w.) als *mustahab* (empfohlen), dass die Familienälteren bei der Eheschließung anwesend sind, dass eine *Hutba* (kleine Predigt) gehalten wird, durch ein Bittgebet die besten Wünsche geäußert werden, und dass ein Hochzeitsessen (*Walimah*) ausgegeben wird.

Obwohl die Bedingung einer schriftlichen Erfassung/einer Registrierung der Eheschließung in den Überlieferungsquellen nicht vermerkt ist, wird ausgehend vom 282. Vers der *Sura al-Baqara*, wonach bei einer Kreditvergabe die Daten, Bedingungen und Rechte in der Gegenwart von Zeugen aufgeschrieben werden sollen, auch die Trauung als ein rechtliches Abkommen gewertet, und dass auch ihre schriftliche

Erfassung/Registrierung angemessen ist. Da diese Registrierung für den Schutz der Rechte der Frau wichtig ist, sollte sie nicht vernachlässigt werden (al-Baqara, 2/282).

800. **Muss eine Person, die standesamtlich getraut wurde, auch durch eine religiöse Trauung getraut werden?**

Nach der islamischen Religion bedeutet eine Trauung, dass eine Frau und ein Mann (die sich auch durch ihren gesetzlichen Vormund vertreten lassen können), die als Heiratswillige die notwendigen Voraussetzungen erfüllen und zwischen ihnen kein, aus religiöser Sicht definiertes Hindernis vorhanden ist, vor den anwesenden Zeugen mit unmissverständlichen Worten wie, „ich traue dich an“, oder „hiermit nehme ich dich zum Angetrauten“, oder „ich nehme dich zur Frau/zum Mann“, „hiermit heirate ich dich“ oder ähnlichen Äußerungen, deren Inhalt und Sinn nicht geleugnet oder missverstanden werden kann, sich gegenseitig ihr Einverständnis für eine gemeinsame Ehe entgegenbringen (İbn Nüceym, el-Bahr, III, 82-83).

Diese Eheschließung/Trauung darf nicht geheim stattfinden, sondern muss unter Kenntnisnahme ihrer Familien, Angehörigen und engen Umgebung geschehen. Eine standesamtliche Trauung, die diese angegebenen Bedingungen erfüllt, ist auch aus religiösen Standpunkten eine gültige Eheschließung.

Dass in Standesämtern während der Trauung die Standesbeamten fragen: „Möchten Sie die hier anwesende Frau ...“, oder: „Möchten Sie den hier anwesenden Herrn ... ehelichen?“ (zur Frau/zum Mann nehmen), worauf das Brautpaar nur mit einem „Ja“ oder „Nein“ zu antworten braucht, bedeutet nicht, dass diese Trauungsvorgang religiös betrachtet ungültig ist. Denn, dass so eine Eheschließung gültig ist, beweist sowohl die rechtliche/juristische Registrierung als auch das rechtliche/offizielle Umfeld während der Trauung.

Nach der standesamtlichen Eheschließung kann das Paar in ihrem Zuhause oder an einem anderen Ort, einen Abschnitt aus dem heiligen Koran rezitieren, ein Bittgebet aufsagen lassen und so eine religiöse Trauungszeremonie abhalten. Natürlich ist es angebracht zu beten, dass die Ehe Glückseligkeit bringt, sie die Grundlage für gesunden und tugendhaften Nachwuchs und für gesegnete Generationen wird. Dies wäre zudem mit unseren Traditionen im Einklang.

Es wäre allerdings in der heutigen Zeit nicht angebracht, die religiöse Trauungszeremonie abzuhalten, bevor die standesamtliche Trauung abgeschlossen ist; dies ist aufgrund der Rechte der Frau und der Kinder, die es zu schützen gilt, erforderlich.

Denn auch im Beschluss des osmanischen Familienrechts wurde die Registrierung der Ehen beim zuständigen Kadi/Richter der jeweiligen Region als Bedingung einer Eheschließung vorausgesetzt und die Registrierung der Trauungen konsequent durchgesetzt.

801. **Wie ist die religiöse Beurteilung bezüglich der Trauzeugen?**

Eine der Bedingungen für die Gültigkeit der Ehe ist, dass die Ehe vor Zeugen abgeschlossen wird. Wenn die Ehe nicht vor mindestens zwei Zeugen getraut wird, ist sie ungültig. Denn unser Prophet (s.a.w.) befiehlt: „**Ohne Zeugen wird eine Eheschließung nicht gültig**“ (Tirmizî, Nikâh, 15), und weist darauf hin, dass die Bezeugung eine der wichtigsten Bedingungen der Ehetrauung ist.

Bezüglich der Trauzeugen ist es nicht notwendig, dass die Zeugen als die Zeugen des Mannes oder als die Zeugen der Frau unterschieden werden.

Die Gelehrten aller Rechtsschulen, bis auf die Hanafi, setzen voraus, dass beide Zeugen der Eheschließung Männer sein müssen. Die Hanafi-Gelehrten betrachten als Zeugen einen Mann und zwei Frauen als ausreichend.

Zeugen werden als eine Bedingung einer Trauung vorausgesetzt, damit die Trauung öffentlich wird und damit kein Zweifel bei der Eheschließung entstehen kann. Außerdem müssen die Zeugen Muslime sein und die erforderlichen Bedingungen einer verantwortlichen (urteilsfähigen) Person (*Tamyiz*) erfüllen, das heißt, dass sie im Besitz ihrer geistigen Kräfte sein und die Pubertät erreicht haben müssen. Darüber hinaus gilt, dass wenn die Braut eine Jüdin oder Christin ist, so kann einer der Zeugen auch aus demselbigen sein (Merğînânî, el-Hidâye, III, 8).

802. **Ist eine Trauung, ohne die Anwesenheit der Erziehungsberechtigten gültig?**

Nach vorherrschender Ansicht der Hanafi-Rechtsschule kann eine Frau, genau wie ein Mann auch, die über gesunde geistige Fähigkeiten verfügt, ohne die Beteiligung der Erziehungsberechtigten heiraten. Wenn

sie aber einen Mann heiratet, der ihr nicht gleichgestellt ist, können ihre Erziehungsberechtigten die Ehe annullieren lassen.

Nach Imam Muhammed (r.a.) hingegen ist die Zustimmung des Erziehungsberechtigten für die Gültigkeit der Ehe erforderlich (Merginâni, el-Hidâye, III, 31-33; Aliyyü'l-kârî, Fethubâbi'l-'inâye, II, 30).

Laut allen anderen Rechtsschulen außer der Hanafi, kann eine Frau, egal ob ledig oder verwitwet, nur mit Zustimmung ihres Erziehungsberechtigten heiraten. Außerdem muss der Erziehungsberechtigte seine Tochter, die zuvor noch nie verheiratet war, nicht um ihre Erlaubnis fragen, um sie zu verheiraten. Sollte die unter Vormundschaft stehende Tochter jedoch eine geschiedene oder verwitwete Frau sein, so kann der Erziehungsberechtigte sie nur mit ihrer Erlaubnis verheiraten. Diese Rechtsschulen bewerten den Inhalt des *Hadithes*: „**Es gibt keine Ehe (kommt nicht zustande), ohne die Erziehungsberechtigten**“ (Ebû Dâvûd, Nikâh, 19; Tirmizî, Nikâh14), und ähnliche *Ahadithe* (überlieferte Verkündungen), ohne jegliche Deutung und sind der Meinung, dass, selbst wenn die Zustimmung der Tochter eingeholt wird, sie nur durch die Beteiligung ihre Eltern heiraten kann (Şâfiî, el-Ümm, VI, 35; Sahnûn, el-Müdevvene, II, 118; Ibn Hazm, el-Muhal- lâ, IX, 451; Ibn Kudâme, el-Muğni, IX, 345).

Die Hanafi-Gelehrten hingegen deuten diese *Ahadithe* dahingehend, dass diese die Mädchen und Frauen betreffen, die nicht im vollen Besitz ihrer geistigen Gesundheit sind; dass diese nicht ohne die Zustimmung ihrer Erziehungsberechtigten heiraten dürfen.

Dass die Institution der Vormundschaft dermaßen in den Vordergrund gerückt wird, hat das Ziel, die Schließung einer Ehegemeinschaft, die ein Leben lang halten soll – nach einer bestmöglichen Recherche, nach den erforderlichen Bedingungen und Voraussetzungen – auf solidem Fundament aufzubauen, damit Fehler und Enttäuschungen vorgehesehen und vermieden werden, die später weder rückgängig noch wiedergutmacht werden können; und auf der anderen Seite soll so die Zusammenkunft beider Familien erleichtert werden.

Schließlich ist die Ehe eine ernsthafte Angelegenheit. Daher sollte vor einer Ehe die Zustimmung der Erziehungsberechtigten eingeholt werden. Obwohl eine Ehe, die ohne die Erlaubnis der Erziehungsberechtigten geschlossen wird, nach der Meinung einiger Gelehrten gültig ist, so sollten Heiratswillige den oben zitierten *Hadith* (Überlieferung) unseres Propheten (s.a.w.) berücksichtigen und die Zustimmung ihrer Erziehungsberechtigten einholen.

Wenn keine charakterlichen, religiösen oder sozio-ökologische Hindernisse für die Ehe vorliegen, sollten die Erziehungsberechtigten ihre Stellung nicht als Machtposition missbrauchen und keine Schwierigkeiten verursachen.

803. **Wie ist die religiöse Beurteilung über eine heimliche Eheschließung?**

Eine Eheschließung, die vor den Zeugen und mit gegenseitigem Einverständnis geschlossen, aber die vor der eigenen Familie oder den Nächsten geheim gehalten wurde, wird als eine heimliche Ehe bezeichnet.

Eine solche Eheschließung verstößt gegen die generellen Prinzipien der Ehe und der Familie unserer Religion, da solch eine Trauung die nötige Bekanntgabe, die als Bedingung der Trauung vorausgesetzt wird, nicht erfüllt. Es kann nicht behauptet werden, dass so eine Ehe, auch wenn sie von zwei Zeugen bezeugt werden kann, aber die den Familien, Verwandten und Nachbarn nicht bekannt gemacht wurde, ihren Status als „geheim“ ablegen kann.

Denn unser Prophet (s.a.w.) befiehlt: **„Ihr solltet diese Ehe bekannt machen“** (Tirmizî, Nikâh, 6; Ibn Mâce, Nikâh, 20), **„Der Unterschied zwischen Haram (-Beziehung) und Halal (-Ehe) ist, Tamburin (Rundtrommel ohne Schellenring) zu spielen und sie bekannt zu machen“** (Tirmizî, Nikâh, 6) und macht darauf aufmerksam, wie wichtig bei einer Trauung die Bekanntgabe und sogar die Registrierung ist. Auch *Abu Bakr (ra.)* hat eine Ehe für ungültig erklärt, die mit der Bedingung geschlossen wurde, diese geheim zu halten (Sahnûn, el-Müdevvene, II, 128, 129).

804. **Ist eine Ehe gültig, die unter einer Androhung geschlossen wurde?**

Nach der islamischen Religion bedeutet eine Trauung, dass eine Frau und ein Mann (die sich auch durch ihren gesetzlichen Vormund vertreten lassen können), die als Heiratswillige die notwendigen Voraussetzungen erfüllen und zwischen ihnen aus religiöser Sicht kein Hindernis vorhanden ist, vor den anwesenden Zeugen mit unmissverständlichen Worten sich gegenseitig ihr Einverständnis für eine gemeinsame Ehe bekunden.

Da die Ehe auf dem Prinzip basiert, dass ein Mann und eine Frau, die ein lebenslanges Zusammenleben beschließen, um gute und schlechte

Zeiten gemeinsam Schulter an Schulter zu meistern, ist eine Trauung, die ohne das Einverständnis des Brautpaares unter einer Drohung geschlossen wird, laut den Rechtsschulen Schafi, Maliki und Hanbali, nicht gültig. Wenn einer der Ehepartner unter Androhung des Todes, schwere Gewalt oder längerer Freiheitsberaubung zu einer Ehe gezwungen wurde, so ist diese Ehe ungültig.

Die Grundlage für dieses Rechtsurteil ist der *Hadith* (Überlieferung) unserer Propheten (s.a.w.): „Für meine Ummah (Glaubensgemeinschaft) besteht keine Verantwortung für Taten, die durch einen Fehler, aus Vergesslichkeit und durch Bedrohung verrichtet wurden“ (IbnMâce, Talâk, 16)

Das Osmanische Reich hat beim Beschluss des Familienrechts, bezüglich der Zwangsehen oder auch Zwangsscheidungen, die Ansichten der Schafi-, Maliki- und Hanbali-Rechtsschulen als Grundlage genommen (Md. 57, 105). Demnach ist eine Ehe unter Androhung nicht gültig.

805. Ist eine Ehe gültig, die unter Zwang der Eltern oder anderen Erziehungsberechtigten geschlossen wurde?

Es ist ein richtiges und erforderndes Verhalten, dass Eltern sich bemühen und sich dafür einsetzen, damit sich ihre Kinder ein glückliches Leben in der Zukunft aufbauen können.

Allerdings sollten Eltern auch die Wünsche und den freien Willen ihrer Kinder respektieren und berücksichtigen. Denn eine Ehe ist eine Vereinbarung zwischen Personen, die sie mit ihrem freien Willen beschließen.

Auch wenn nach einigen Rechtsschulen eine durch die Eltern arrangierte Zwangsehe, der noch nie verheirateten Frauen/Mädchen Gültigkeit hat, so kann eine Ehe, ohne das beidseitige Einverständnis des Paares, nicht gültig sein, da die Ehe ein lebenslanges Zusammenleben bedeutet, um gute und schlechte Zeiten gemeinsam, Schulter an Schulter zu meistern. (Merginâni, el-Hidâye, III, 31-33; Mevsilî, el-İhtiyâr, III, 67; Aliyyü'l-kârî, Fethu Bâbi'l-'inâye, II, 32).

806. Was bedeutet „Mahr“?

Als „Mahr“ (das Brautgeld oder auch die Morgengabe genannt) wird das Geld oder andere Güter bezeichnet, die der Mann während der Trauung seiner Braut übergibt oder ihr zu übergeben verspricht.

Im heiligen Koran gibt es Verse, die einen Bräutigam verpflichten, seiner Braut *Mahr* zu geben

und es ihm verbieten, dieses mit Gewalt zurückzufordern (al-Baqara, 2/237; an-Nisa, 4/4, 20, 24, 25; al-Maida, 5/5).

Nach der Hanafi-Rechtsschule ist das Brautgeld ein Resultat der Trauung. Auch wenn das Brautgeld während der Trauung nicht bestimmt werden sollte, und auch wenn die Trauung mit der Bedingung des Verzichts auf das Brautgeld geschlossen wurde, so hätte demnach die Frau durch die Trauung dennoch das Recht auf das Brautgeld erlangt.

Das Brautgeld wird als „während der Trauung bestimmt“ oder „nicht bestimmt“, in zwei Kategorien unterteilt. Wenn die Höhe des Brautgeldes während der Trauung bestimmt wird, wird es „*Mahr al-Musamma*“ bezeichnet. Wenn dessen Höhe während der Trauung nicht bestimmt wird oder aus irgendeinem Grund für ungültig erklärt wurde, so erhält die Frau das Recht auf „*Mahr al-Misl*“. In diesem Fall ist die Höhe des Brautgeldes, die gleiche, wie die Höhe des Brautgeldes der Frauen in ihrer Verwandtschaft, die dieselbe Stellung/denselben Status wie sie besitzen.

Die Zahlung des Brautgelds wird je nach Zeitpunkt der Zahlung auch in zwei Kategorien unterteilt: „*Mahr al-Mueddschel*“ und „*Mahr al-Muaddschal*“.

Mahr al-Muaddschal ist das in Bar ausgezahltes Brautgeld. Dabei bekommt die Frau das Recht, sich zu weigern, das Haus ihres Mannes zu betreten, bevor ihr Mann ihr das Geld gegeben hat. *Mahr al-Mueddschel* hingegen ist das Brautgeld, dessen Auszahlung auf einen späteren Zeitpunkt verschoben wird.

Wenn bei *Mahr-i Mueddschel* das Datum für die Auszahlung bestimmt wurde, so muss das Geld zum genannten Zeitpunkt ausgezahlt werden. Wenn aber kein Zeitpunkt für die Auszahlung festgelegt wurde, so bekommt das Brautgeld mit dem Beenden der Ehe Fälligkeit und muss ausgezahlt werden. Mit anderen Worten muss der Mann das Brautgeld im Falle einer Scheidung der Frau übergeben; im Todesfall des Ehemannes wird ihr das Geld aus der Erbmasse ausgezahlt.

Als Brautgeld kann alles, was einen materiellen oder finanziellen Wert besitzt, zum Zwecke des Profits verlangt werden. Die Mindesthöhe des Brautgeldes beträgt nach der Hanafi-Rechtsschule 10 *Dirham* Silber (mit dem damaligen Gegenwert von etwa zwei Schafen) und 3 *Dirham* Silber nach der Maliki-Rechtsschule.

Nach den Schafi- und Hanbali-Rechtsschulen hingegen gibt es für das Brautgeld keine Mindest- oder Höchstmenge. Die Hanafi- und

Maliki- Rechtsschulen folgen beim Beschluss, dass es keine Obergrenze für das Brautgeld gibt, den anderen beiden Rechtsschulen.

Als *Umar* (r.a.) während seiner Kalifatszeit für das Brautgeld eine Obergrenze festlegen wollte, um das Heiraten einfacher zu machen, hat eine Frau mit dem Vers: „[...] **so nehmt nichts von ihr fort, selbst wenn ihr der Frau einen ganzen Schatz gegeben habt** [...]“, Widerspruch eingelegt, woraufhin er von diesem Vorhaben abgesehen hat.

Das Brautgeld wurde für die Frau bestimmt, um sie einerseits zur Ehe zu animieren und andererseits um ihr eine finanzielle Unabhängigkeit zu gewährleisten.

807. In welchen Fällen darf die Frau kein Brautgeld fordern?

Wenn nach Abschluss der Ehe Geschlechtsverkehr oder eine echte Zusammenkunft (ein Zustand des Zusammenseins, indem keinerlei Hindernis für den Geschlechtsverkehr bestand) zwischen dem Ehepaar stattfindet, ist der Mann verpflichtet, der Frau das Brautgeld in voller Höhe auszuhändigen (İbnü'l-Hümâm, Feth, III, 311).

Wenn aber nach der gültigen Trauung und noch vor einem Geschlechtsverkehr oder einer echten Zusammenkunft, durch die Intention der Frau, das Paar die Trennung beschließt, oder die Frau vorschlägt, sich von der Trauung mit dem Verzicht auf das Brautgeld auszulösen, und sie sich so von ihrem Mann trennen will (*Muchala'ah*), verfällt ihr Recht auf das Brautgeld (İbn Kudâme, el-Muğnî, X, 62-63; Şirbînî, Muğni'l-muhtâc, III, 309; el-Fetâvâ'l-Hindiyye, I, 334).

808. Kann die Frau, die das Brautgeld ihrem Ehemann erlassen hat, es sich später anders überlegen?

Wenn eine Frau nach Erhalt des Brautgeldes, dieses Geld ihrem Mann überlassen und es ihm schenken/spenden möchte, kann sie es sich anders überlegen, wenn sie ihm das Geld noch nicht ausgehändigt hat. Denn, da die Übergabe nicht stattgefunden hat, ist auch die Prozedur des Schenkens nicht abgeschlossen; das heißt, die Schenkung/Spende wäre noch nicht verwirklicht worden. Aber wenn die Übergabe des Brautgeldes schon stattgefunden hat, so hat sie kein Recht mehr, ihre Entscheidung zur Schenkung zu revidieren (Mevsilî, el-Ihtiyâr, III, 48, 52). Sollte aber die Frau ihr Brautgeld von ihrem Mann noch nicht erhalten haben, d.h. wenn der Mann ihr das Geld noch schuldet, und sie beschließt, das Brautgeld ihrem Mann zu erlassen, und der Mann sich einverstanden

erklärt hat, kann sie sich nicht mehr umentscheiden. Denn, da das Geld bereits als Schulden im Besitz des Mannes war, wäre durch die Schenkung die Übergabe des Geldes an den Ehemann abgeschlossen.

Es sollte noch erwähnt werden, dass der Zweck der Schenkung des Brautgeldes oder eines anderen Geschenks darin besteht, die Bindung und Zusammenhalt zwischen den Eheleuten zu stärken. Eine Rückkehr von einer Schenkung würde die Zerstörung dieser Bindung und des Zusammenhalts bedeuten; dies würde zur Gefühlskälte und zum Abstand zwischen dem Ehepaar führen.

809. **Wie ist das religiöse Urteil über das Brautgeld einer Frau, die noch vor der Zahlung des Brautgeldes verstirbt?**

Das Brautgeld ist eine Forderung der Frau, zu der sie das Recht durch die Heirat erlangt (an-Nisa, 4/4, 24). Wenn der Mann diesem Recht der Frau nicht zu ihren Lebzeiten nachgekommen ist, so muss er es nach ihrem Tod ihren Erben geben (Mevsilî, el-İhtiyâr, III, 91).

Wenn die Frau stirbt, geht ihr gesamtes Eigentum, einschließlich des Brautgeldes, den sie noch nicht erhalten hatte, nach ihrer Beerdigung und nach der Begleichung ihrer Schulden und der Erfüllung ihres letzten Willens als Restvermögen an ihre Erben über. Auch der Ehemann erhält, wie alle anderen Hinterbliebenen auch, einen Anteil vom Nachlass seiner Frau.

810. **Kann die Frau als Brautgeld etwas verlangen, das kein Besitztum darstellt?**

Im Islam kann alles, was zum Verkauf oder zur Verwendung geeignet ist, als Brautgeld gegeben werden. Dazu gehören sowohl bewegliche als auch unbewegliche Besitztümer, Schmuck, Standardgegenstände und sogar das Recht auf Nutzung des beweglichen oder unbeweglichen Eigentums (Kasani, Bedâi', II, 279).

Ob etwas, was keinen materiellen oder wirtschaftlichen Wert hat und nur zur Grundlage für eine religiöse Tat dient, um *Sawab* (Belohnung bei Allah) zu erreichen, als Brautgeld/Morgengabe (*Mahr*) gelten kann oder nicht, und ob das Lehren des heiligen Korans oder der religiösen Inhalte als Brautgeld betrachtet werden kann oder nicht, ist unter den Gelehrten umstritten.

Nach der Hanafi-Rechtsschule ist ein immaterielles Brautgeld nicht zulässig gemäß dem Prinzip, dass das Brautgeld materiellen Wert aufweisen muss (Ibnü'l-Hümâm, Feth, III, 308).

Einige Rechtsschulen hingegen vertreten die Meinung, dass als Brautgeld, das Lehren des heiligen Korans und der islamischen Rechtsinhalte und Ähnliches als Brautgeld gelten kann (Şevkânî, es-Seylü'l-Cerrâr, II, 277; Zühaylî, el-Fikhu'l-İslamî, VII, 260-264).

Die gleichen Meinungsunterschiede bestehen auch für den Fall, dass die Frau von ihrem Mann als Brautgeld verlangt, dass er sie zur Wallfahrt (*Hadsch*) mitnimmt. Da aber die Wallfahrt finanzielle Kosten verursacht, die getragen werden müssen, und das Ziel hierbei nicht darin besteht, dass der Mann der Frau dient, sondern er die Kosten für ihre Wallfahrt trägt, sollte die Meinung bevorzugt werden, dass dies als zulässig betrachtet werden kann.

Andererseits, wenn eine Frau als Brautgeld von ihrem zukünftigen Ehemann verlangt, dass er anfängt, das rituelle Gebet zu verrichten, zu fasten, schlechte Gewohnheiten wie das Rauchen oder den Alkoholkonsum aufzugeben, kann nicht als Brautgeld geltend gemacht werden, da dies alles Taten sind, die eine Person ohnehin zu erfüllen hat.

811. Ist es zulässig, zwischen zwei Festen zu heiraten?

In einigen Regionen wird, das Ramadan-Fest und das Opferfest betreffend behauptet, dass zwischen zwei Festen nicht geheiratet werden kann. Diese Behauptung hat keinerlei religiöse Grundlage. Unser Prophet (s.a.w.) hat mit *Aischa* (r.a.) im Monat *Schawwal*, der zwischen beiden Festen liegt, geheiratet (Muslim, Nikâh, 73). Soweit die Bedingungen und die Möglichkeiten vorhanden sind, können Hochzeiten und Trauungen an allen Tagen des Jahres und zu jeder Tageszeit abgehalten werden. Mit anderen Worten: Es gibt keine bestimmte oder begrenzte Zeit für eine Eheschließung. Aus diesem Grund gibt es aus Sicht unserer Religion keinerlei Bedenken, zwischen zwei Festen eine Hochzeit zu feiern und die Trauung abzuhalten.

812. Kann die Ehefrau eines vermissten Mannes, dessen Verbleib ungewiss ist, einen anderen heiraten?

Eine vermisste Person, deren Verbleib ungewiss ist und über die keine Kenntnis besteht, ob sie noch lebt oder schon verstorben ist, wird als „*Mafqud*“ bezeichnet.

Die Gelehrten haben, bezüglich des Rechts auf Scheidung der hinterbliebenen Ehefrau eines vermissten Mannes (*Mafqud*), unterschiedliche Meinungen geäußert.

Die Hanafi-Gelehrten sind der Ansicht, dass es für einen „offiziellen Totenschein“ notwendig ist, „die Todeszeit der Gleichaltrigen des *Mafquds*, oder die Zeit seiner maximalen Lebenserwartung“ zu berücksichtigen; zudem bewerteten sie, dass dieser Zustand auf Antrag der hinterbliebenen Ehefrau vor Gericht, „als ein berechtigter Grund, der das Beenden der Ehebindung ermöglicht“, gelten kann (Serahsî, el-Mebsût, XI, 35-36).

Nach der Hanbali-Rechtsschule kann die vermisste Person (*Mafqud*) für Tod erklärt werden, wenn ihr zu erwartendes Durchschnittsalter erreicht ist (Haraşi, Şerhu Muhtasar, IV, 149-151), nach der anerkannten Meinung der Schafi-Rechtsschule hingegen erst dann, „*wenn geglaubt wird, dass sie nicht noch mehr leben wird*“ (Şafii, el-Ümm, VI, 608-609; Şirbîni, Müğni'l-muhtâc, III, 520-521).

Nach der Maliki-Rechtsschule kann ein Richter nach Antrag der hinterbliebenen Ehefrau, die notwendige Ermittlung über den Verbleib des Mannes aufnehmen. Wenn keine Hoffnung mehr besteht, dass weitere Informationen eingeholt werden können, wird „vier Jahre“ gewartet. Nach Ablauf der Zeit entscheidet der Richter, die Auflösung der Ehe; die Frau kann dann, nach Ablauf ihrer Wartefrist (*I'ddah*) für Verwitwung erneut heiraten (Sahnûn, el-Müdevvene, III, 742-743; Zühayli, el-Fikhu'l-İslamî, V, 784-785). Denn auch das osmanische Gesetz über das Familienrecht, aus dem Jahre 1917, wurde auf dieser Meinung fundiert. Diese Ansicht ist für die Rechtsanwendung eher geeignet.

Demnach kann eine Frau, die seit vier Jahren oder noch länger nichts über den Verbleib ihres Ehemannes gehört hat, beim Gericht die Scheidung beantragen. Wenn das Gericht sie scheidet, kann sie nach Ablauf ihrer Wartefrist (*I'ddah*) erneut heiraten (HAK, md. 126,127).

813. Ist ein Vater verpflichtet, zu gewährleisten, dass sein Kind heiratet?

Islamische Gelehrte sind einer Meinung darüber, dass der Unterhalt eines Sohnes, bis zu dem Zeitpunkt, an dem der Sohn arbeiten und seinen Lebensunterhalt selber bestreiten kann, von seinem Vater getragen werden muss. Allerdings äußerten sie unterschiedliche Meinungen darüber, ob der Vater den Sohn verheiraten muss oder nicht.

Während die Hanafi- und Schafi-Gelehrten der Meinung sind, dass es dem Vater nicht *Wadschib* (Pflicht) ist, seinen Sohn zu verheiraten, sind Hanbali-Gelehrte der Meinung: „*Wenn der Vater für den Unterhalt des Sohnes verpflichtet ist, so ist er dazu verpflichtet, ihn zu verheiraten*“ (Mâverdi, el-Hâvî, IX, 183-184; İbn Kudâme, el-Muğnî, XI, 380).

Und obwohl die Angelegenheit aus der Beurteilung, ob sie ein *Wadschib* ist oder nicht, diese Bewertung hat, besteht kein Zweifel daran, dass es ein vorzügliches Verhalten wäre, wenn der Vater, dessen finanzielle Lage geeignet ist, seinen Sohn verheiratet, der die Mittel für eine Heirat nicht hat. Denn nach einem überlieferten *Hadith* (Überlieferung) unseres Propheten (s.a.w.), verkündete er: „*Ein Kind hat drei Rechte über seinen Vater: dass ihm ein schöner Name gegeben wird, ihm Lesen und Schreiben beigebracht und er verheiratet wird, wenn die Zeit dafür gekommen ist*“ (Suyûtî, el-Câmiu's-sağir, II, 538).

Allah, Der Allmächtige, befiehlt: „*Oh ihr, die ihr glaubt! Rettet euch und eure Familien vor dem Feuer, dessen Brennstoff Menschen und Steine sind [...]*“ (at-Tahrim, 66/6). Daher zählt die oben erwähnte Verpflichtung zu den Pflichten eines Vaters, der die nötigen Mittel hat, seinem heiratswilligen Sohn zur Heirat zu verhelfen, um ihn so vor der Sünde zu bewahren.

814. Wäre die Trauung einer Person gültig, die die 32-Gebote nicht kennt?

Nach der islamischen Religion bedeutet eine Trauung, dass eine Frau und ein Mann (die sich auch durch ihren gesetzlichen Vormund vertreten lassen können), die als Heiratswillige die notwendigen Voraussetzungen erfüllen und zwischen ihnen aus religiöser Sicht kein Hindernis vorhanden ist, vor den anwesenden Zeugen mit unmissverständlichen Worten sich gegenseitig ihr Einverständnis für eine gemeinsame Ehe bekunden. Eine Trauung, die gemäß den vom Islam festgelegten Bedingungen vollzogen wurde, ist gültig (Mevsilî, el-İhtiyâr, III, 39).

Mit den 32-Geboten ist die Auflistung der Säulen des Glaubens, die Gebote der Glaubenspraxis, die *Fardh* (Pflichten) der rituellen Ganzkörperwaschung (*Ghusl*), die *Fardh* der rituellen Gebetswaschung (*Wudhu*), die des rituellen Gebets (*Salah*), die der rituellen Trockenreinigung (*Tayammum*) gemeint, die in ein Schema gefasst wurden, damit das Detailwissen über die Grundregeln des Glaubens leichter zu erlernen sind. Damit jeder Muslim seine Religion richtig ausleben kann, muss er

sich das Wissen aneignen, das er dafür braucht. Da die Kenntnis über die 32-Gebote keine notwendige Voraussetzung für die Gültigkeit einer Eheschließung ist, wird auch die Trauung jener gültig, die diese nicht aufzählen können.

815. Kann während der Menstruation die Trauung vollzogen werden?

Da für eine gültige Eheschließung die Reinheit von rituellen Unreinheiten, wie die von Menstruation (*Haydh*), vom *Dschanabah*-Zustand (rituelle unrein/ohne eine gültige Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) zu sein) oder ohne gültige rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) zu sein, nicht zu den Bedingungen einer Trauung gehört, ist eine Trauung während der Menstruation gültig.

816. Wie wird die Ehe geschlossen, wenn die Frau von den „Leuten des Buches“ ist? Ist es zulässig, dass die Zeugen aus dem *Ahl al-Kitab* sind?

Eine Trauung mit einer Frau aus den „Leuten des Buches/der Schrift“ (*Ahl al-Kitab* - Jüdin oder Christin) ist, bezüglich der Art, Zeremonie und Rechtsprechung wie eine Trauung/Eheschließung mit einer muslimischen Frau. Nach der Hanafi-Rechtsschule ist es zulässig, dass – im Gegensatz zu einer Trauung mit beiden muslimischen Parteien - die Zeugen aus dem *Ahl al-Kitab* sind. Während einer Trauung mit einer Jüdin oder Christin gibt es hinsichtlich der Trauung keinen Unterschied (Serahsî, el-Mebsût, V, 33).

817. Wie ist die religiöse Bewertung darüber, dass in manchen Moscheen an Freitagnächten die Trauung erneuert wird?

Nach religiösen Bestimmungen kann eine Frau nur geschieden werden, wenn sie von ihrem Mann, der die Verfügung darüber hat, geschieden wird, die Ehe von einem Gericht aufgelöst wird, oder im Falle einer einvernehmlichen Scheidung; auch durch „*Li'an*“²¹ oder „*Ila*“²² Verfahren.

21 **Li'an**: Als ein Begriff der islamischen Rechtsprechung (*Fiqh*) beschreibt *Li'an* die Scheidung der Eheleute, nachdem der Ehemann vor einem Richter ein Schwur leistet, dass er aufrichtig Zweifel an der Treue seiner Frau hat, und den Vorwurf/Verdacht des (nicht bewiesenen) Ehebruchs gegenüber seiner Ehefrau äußert; und den gegenteiligen, die vorgeworfene Tat abstreitenden Schwur der Ehefrau, um ihre Unschuld zu beweisen und den Vorwurf abzustreiten.

22 **Ila**: Der Schwur eines Mannes, nie wieder Geschlechtsverkehr mit seiner Frau zu haben.

ren“, oder wenn einer der Eheleute einen der, ihn aus dem Rahmen des Glaubens führenden, *Kufr*-Worte ausspricht, oder wenn ähnliche, die Ehe beendende, Vorkommnisse auftreten (Mevsilî, el-İhtiyâr, III, 137-250). Da eine nach den Bedingungen geschlossene Ehe, solange nicht eine der oben erwähnten Situationen aufgetreten ist, ein Leben lang gültig ist, ist es nicht nötig, die Trauung aufzufrischen/zu erneuern. Demnach haben solche Anwendungen, wie sie in einigen Moscheen in den Freitagnächten durchgeführt werden, keine religiöse Grundlage.

818. Wird die Ehe eines Mannes ungültig, der dreimal hintereinander ohne Entschuldigung nicht zum Freitagsgebet geht?

Das Freitagsgebet ist für muslimische Männer ein *Fardh* (Pflicht), die geistig gesund und frei sind, die die Pubertät erreicht haben und die keine Reisenden sind. Frauen, Männer mit einer gültigen Entschuldigung, um der Gemeinde nicht beizuwohnen, Männer mit eingeschränkter Freiheit und Reisende sind nicht verpflichtet, das Freitagsgebet zu verrichten.

Ahadithe (überlieferte Verkündungen), die warnende Ausdrücke an jene richten, die sich dem Freitagsgebet entziehen, dienen dazu, um die Wichtigkeit des Freitagsgebets auszudrücken und zu verkünden, dass diejenigen eine Bestrafung auf sich ziehen, die ohne einen triftigen Grund dem Freitagsgebet fernbleiben.

In einigen dieser *Ahadithe* verkündet der Gesandte Allahs (s.a.w.): „**Entweder werden einige Personen aufhören, das Freitagsgebet auszulassen, oder Allah wird ihr Herz versiegeln und sie werden zu „Ghafil“** (jemand, der seiner jenseitigen Pflichten achtlos wird) **sein**“ (Müslim, Cuma, 40). „**Wer drei Freitagsgebete auslässt, weil er es für unwichtig erachtet, dessen Herz wird Allah versiegeln**“ (Ebû Dâvûd, Salât, 212).

Demnach begeht ein Muslim, der das Freitagsgebet, ohne einen triftigen Grund auslässt, eine große Sünde. Aber solange er diese *Fardh* (Verpflichtung) nicht leugnet oder diesen für unwichtig erachtet, wird seine Ehe nicht ungültig, weil er das Freitagsgebet dreimal hintereinander ausgelassen hat.

819. Wie kann die Vielehe des Propheten (s.a.w.) erklärt werden?

Es besteht kein Zweifel daran, dass der Prophet (s.a.w.) bezüglich der Vielehe einen speziellen Status hatte. Dass er gegen Ende seines Lebens mit neun Frauen zur gleichen Zeit verheiratet war, wurde von einigen versucht dahingehend fälschlich zu deuten, dass er eine Vorliebe für weltliche Vergnügen hätte. Aber wenn seine Ehen näher betrachtet werden, wird ersichtlich, dass dies nicht der Fall ist. Denn unser Prophet (s.a.w.) ist seine erste Ehe mit 25 Jahren mit *Khadidscha/Hatice (r.a.)* eingegangen, die als eine Witwe erheblich älter war als er. Diese Ehe dauerte etwa 25 Jahre lang. Obwohl ihm viele Heiratsanträge gemacht wurden, ist er in seinen jungen Jahren keine weitere Ehe eingegangen.

Die Hauptgründe, warum unser Prophet (s.a.w.) die Vielehe eingegangen ist, sind die folgenden:

- a. Die Religion, die er stiftete, betraf zweifellos sowohl Männer als auch Frauen. Während der Offenbarungszeit des Islams erfüllten die Frauen unseres Propheten (s.a.w.) die Aufgabe der Bildung und Aufklärung der Frauen. Die Hilfe und Unterstützung *Khadidschas (r.a.)* gegenüber unserem Propheten (s.a.w.), in der anfänglichen Zeit der Offenbarung und ihre diesbezügliche Aufopferung, ist allseits bekannt.

Auch Aischa (*r.a.*), die noch lange Zeit nach unserem Propheten (s.a.w.) weiterlebte, nahm bezüglich der Überlieferungen der Ahadiithe (Verkündungen) des Propheten (s.a.w.), bei der Weitervermittlung seines edlen Charakters, seinem Leben als Privatmensch und in Rechtsprechungen bezüglich der frauenspezifischen Angelegenheiten (Menstruation usw.) buchstäblich die Rolle einer Gelehrtin ein.

Auch haben jede einzelne seiner anderen Frauen in unterschiedlicher Form der Verbreitung und dem Verständnis der Sunnah (Lebensweise) des Propheten (s.a.w.) beigetragen.

- b. Unser Prophet (s.a.w.) hatte fast für jede seiner eingegangenen Ehen einen speziellen Grund. Als Beispiele für diese Gründe kann aufgezählt werden, dass er beispielsweise, wie bei den Ehen mit Sawda (*r.a.*), Zaynab (*r.a.*) und Hind (*r.a.*) darauf zielte, muslimische Frauen, die durch den Tod ihrer Männer verwitwet und ohne jegliche Unterstützung waren, und die in ihrer Hingabe zum Islam unerschütterliche Ausdauer zeigten, unter seinen persönlichen Schutz zu stellen. Ehen, wie die mit Zaynab (*r.a.*), die die

geschiedene Ehefrau Zayds (*r.a.*), dem Adoptivsohn unseres Propheten (s.a.w.) war, hatten den Hintergrund, einige im Islam korrigierte traditionell-falsche Auffassungen, aus der Vorzeit des Islam, demonstrativ richtig vorzuleben; wie in diesem Fall, dass ein Adoptivkind nicht den Status eines leiblichen Kindes hat. Die Ehen mit Hafsa (*r.a.*), Umm Habiba (*r.a.*) und Safiya (*r.a.*) führten zu Verwandtschaftsbeziehungen mit führenden arabischen Stämmen, einigen hohen Persönlichkeiten aus den Ashab (Gefährten) und den benachbarten Völkern, um so die islamischen Gemeinschaften zu vereinen.

820. Was ist eine „Mut´a-Ehe“? Wie ist die diesbezügliche religiöse Rechtsprechung?

Wenn ein Mann und eine Frau, zwischen denen aus religiöser Sicht kein Hindernis zu einer Ehe besteht, durch ein bestimmtes Entgelt, das der Mann an die Frau zahlt, ein Abkommen über eine zeitlich befristete, eheähnliche Beziehung beschließen, wird diese Beziehung eine „Mut´a“-Ehe (Zeitehe) genannt.

In der vorislamischen Zeit war die Zeitehe als eine gelegentliche Anwendung vorhanden. Unser Prophet (s.a.w.) hatte damals diese Anwendung zunächst nicht verhindert, um solch eine gesetzliche Regelung über einen Zeitraum ausgedehnt einzuführen. Später aber verbot er diese Form der Ehe, die der Familienstruktur und der Gesellschaft Schaden zufügen konnte (Tirmizī, Nikāh, 28).

Abdullah b. Abbas (*r.a.*) überlieferte, dass, als die Verse: „**Und ihre Scham bewahren, außer gegenüber ihren Gattinnen oder denen, die sie von Rechts wegen besitzen; denn dann sind sie nicht zu tadeln**“ (al-Mu´minun, 23/5-6), offenbart wurden, die Zeitehe verboten wurde (Tirmizī, Nikāh, 28). Auch *Ali* (*r.a.*) berichtete, dass unser Prophet (s.a.w.) die Zeitehe während des *Haybar*-Feldzuges verboten hatte (Buhārī, Meğāzī, 39; Müslim, Nikāh 29; Tirmizī, Nikāh, 28; Nesāī, Nikāh, 71).

Basierend auf diesen Versen und den jeweiligen Überlieferungen haben sich die *Ahl al-Sunnah*-Gelehrte (die, die Lebensweise/Religionspraxis des Propheten (s.a.w.) als Basis nehmen) im Laufe der Zeit darauf geeinigt, dass die Zeitehe *Haram* (absolut verboten) ist und es besteht diesbezüglich eine übereinstimmende Meinung (*Idschma*).

Unter der Beachtung des Zwecks und der Bedeutung der Ehe/Trauung und der Familie, für Einzelpersonen sowie für die Gesellschaft

insgesamt, stellt sich heraus, dass diese Meinung der *Ahl al-Sunnah*-Gelehrte bezüglich der Zeitehe, auch in Bezug auf die Werte unserer Zeit, sehr durchdacht und zutreffend ist.

821. **Wie ist die religiöse Rechtsprechung über die Hochzeitsfeier?**

Die islamische Religion ist bezüglich seiner Glaubensgrundsätze, seiner Glaubenspraxis (*Ibadah*) und auch in Bezug auf seine Prinzipien für das soziale Leben und der Moral, mit der natürlichen Beschaffenheit der Einzelpersonen und die der Gesellschaft konform.

Es ist offensichtlich, dass der Islam, der als Religion mit der menschlichen Beschaffenheit (*Fitrah*) konform ist, Wert darauf legt, dass die Bedürfnisse und Wünsche des Menschen gedeckt werden. In diesem Rahmen wertet der Islam nicht nur die Befriedigung der materiellen/ physischen Bedürfnisse und Wünsche des Menschen als „*mubah*“ (erlaubt/zulässig), sondern gleichzeitig auch die Befriedigung seiner seelischen, geistigen und ästhetischen Bedürfnisse als *mubah*. Hier kommt die Frage auf, ob eine musikalische Unterhaltung bei Hochzeitfeiern zulässig ist oder nicht.

Es wird ersichtlich, dass es im heiligen Koran und in der *Sunnah* (Religionspraxis unseres Propheten (s.a.w.)) keine eindeutigen Beweise gibt, die ausreichen würden, um das Musikhören als *Haram* (absolut verboten) oder jene, die Musik hören, als Sünder zu bezeichnen. Denn der Gesandte Allahs (s.a.w.) empfahl für die Bekanntmachung einer Eheschließung Tamburin (Rundtrommel ohne einen Schellenring) zu spielen (Tirmizî, Nikâh, 6).

Als an einem Festtag zwei Mädchen getadelt wurden, weil sie in Anwesenheit *Aischas* (r.a.) Tamburin spielten und sangen, hat unser Prophet (s.a.w.) diese Personen mit den Worten ermahnt: „**Lasst sie! Heute ist ein Festtag**“ (Müslim, İydeyn, 4).

Aischa (r.a.) erzählte:

„**Als zwei Mädchen neben mir „Hamasi-Lieder“ über (den Sieg) die Buas-Schlacht sangen, kam der Gesandte Allahs (s.a.w.) herein. Er legte sich seitlich auf das Bett und drehte sein Gesicht in die entgegengesetzte Richtung. Danach kam mein Vater Abu Bakr (r.a.) und schimpfte mich aus: ‚Ein Instrument des Teufels im Haus des Gesandten Allahs?‘ Daraufhin drehte sich der Gesandte Allahs (s.a.w.) zu ihm um und sagte: ‚Lasst sie (sie sollen singen)! ‚Als die beiden anfangen, sich zu unterhalten und ihre Aufmerksamkeit nicht mehr auf uns lag, habe ich**

den Mädchen ein Zeichen gegeben. Daraufhin sind sie aufgestanden und gegangen“ (Buhârî, Îydeyn, 2).

In einer anderen Überlieferung sagte *Aischa* (r.a.): „Es war ein Festtag. Die Abessinier führten in der Moschee eine Schwert-Schild-Vorführung auf. Ich weiß nicht mehr, ob ich es vom Gesandten Allahs (s.a.w.) verlangt hatte oder ob er es von sich aus gesagt hat. Er fragte mich: **„Möchtest du zuschauen?“**

Ja, sicher!“, antwortete ich. Er stand auf, nahm mich auf seinen Rücken, sodass meine Wange nah an seiner Wange war.

Er rief ihnen zu: **„Oh ihr Söhne von Erfide! Zeigt, was ihr könnt (spielt)!“**

Das dauerte so lange, bis ich nicht mehr wollte. (Als er merkte, dass es mich langweilte) fragte er mich: **„Ist das genug?“**, und ich antwortete mit *„ja“*.

Daraufhin sagte er zu mir: **„Dann kannst du gehen““** (Buhârî, Îydeyn2; Müslim, Îydeyn, 4).

Amir Ibn Sa’d (r.a.) erzählt: „Während einer Hochzeit ging ich zu *Karaza Ibn Ka’b* und *Abu Mas’ud al-Ansari* (in den Raum). Einige Mädchen sangen Lieder. Ich konnte das nicht ertragen und habe gesagt: **Das gibt’s doch nicht! Ihr als die Badr-Gefährten des Propheten (s.a.w.) ... Wie könnt ihr das zulassen? Daraufhin haben sie gesagt: „Wenn du willst, kannst du dich hinsetzen und zuhören, wenn du es nicht möchtest, kannst du gehen. Uns wurde erlaubt, uns bei Hochzeiten zu amüsieren““** (Nesâi, Nikâh, 80).

Unter Berücksichtigung all dieser Überlieferungen äußerten die Gelehrten, dass Menschen bei Hochzeiten und an Feiertagen Tamburin spielen, singen und sich amüsieren können, ohne *Haram*-Worte zu verwenden oder *Haram*-Dinge zu verrichten (siehe: Kettânî, et-Terâtîbu’l-idâriyye, II, 79-80). Es ist jedoch nicht erlaubt etwas, was *Haram* ist, zu verrichten oder *Haram* zu beschönigen, die sexuellen Begierden aufzustacheln, die „*Machram*-“ (Intimitäts-) Regeln nicht zu beachten oder ähnliche Verhaltensweisen an den Tag zu legen.

DAS STILLEN (RADA')

822. Was ist der Beweis für *Haram*-Beziehungen, die durch das Stillen entstehen? Was sind die Bedingungen der Milch-Verwandtschaft?

Im heiligen Koran wurde das Heiraten einer Person mit ihrer Amme/Milchmutter und den Kindern dieser verboten (an-Nisa, 4/23).

Unser Prophet (s.a.w.) befiehlt hierzu: „**Jene, die durch ihre Abstammung haram (absolut verboten) sind zu heiraten, sind auch durch die Milch-Verwandtschaft haram zu heiraten**“ (Buhârî, Şehâdât, 7; Müslim, Radâ, 1, 9; Ebû Dâvûd, Nikâh, 6).

Nach Ansicht der Mehrheit der Gelehrten reicht sowohl eine kleine als auch eine größere Menge an Muttermilch aus, die das Kind in den ersten zwei Lebensjahren getrunken hat, damit eine Milch-Verwandtschaft entsteht. Deshalb ist es für eine Frau und einen Mann nicht gestattet, miteinander zu heiraten, wenn sie in den ersten zwei Lebensjahren, wenn auch nur ein Mal, von derselben Frau gestillt wurden (Serahsî, el-Mebsût, V, 137; Kâsânî, Bedâi', IV, 8).

Die Gelehrten der Schafi- und Hanbali-Rechtsschulen hingegen sagen, dass es für die Entstehung einer Milch-Verwandtschaft notwendig ist, dass das Baby in den ersten zwei Lebensjahren, so gesättigt gestillt wird, dass es von alleine von der Brust ablässt, und es so mindestens fünf Mal gestillt werden muss (İbn Kudâme, el-Muğnî, XI, 309; Şirbînî, Muğni'l-Muhtâc III,546).

823. Wenn das Kind an einer Brust saugt, die keine Milch enthält, entsteht dann eine Milch-Verwandtschaft?

Damit eine Milch-Verwandtschaft entstehen kann, muss die Milch der stillenden Frau den Magen des Babys erreicht haben. Bezüglich der nötigen Milchmenge, damit eine Milch-Verwandtschaft entstehen kann, haben die Gelehrten unterschiedliche Meinungen geäußert.

Während nach den Hanafi- und Maliki-Rechtsschulen schon ein Tropfen getrunkene Milch, die den Magen eines Kindes im stillfähigen Alter erreicht hat, ausreicht, damit eine Milch-Verwandtschaft entstehen kann, setzen Schafi- und Hanbali-Gelehrte voraus, dass das Kind mindestens fünf Mal bis zur Sättigung gestillt werden muss (Merğinânî, el Hidâye, III, 138; İbn Kudâme, el-Muğnî, XI, 309). Demnach entsteht beim Saugen an einer Brust, die keine Milch enthält, keine Milch-Verwandtschaft.

824. Werden zwei Kinder, die zur unterschiedlichen Stillperioden der Frau gestillt wurden, miteinander zu Milch-Geschwistern?

Im heiligen Koran wird eine Frau, die ein fremdes Kind gestillt hat, als dessen „Milchmutter/Amme“, und alle Kinder, die von derselben Frau gestillt wurden, als „Milch-Geschwister“ bezeichnet und verkündet, dass so zwischen diesen Kindern eine Milch-Verwandtschaft entsteht (an-Nisa, 4/23).

Ganz gleich, ob die Kinder in derselben Stillperiode oder in unterschiedlichen Stillperioden gestillt wurden, alle Kinder, die im stillfähigen Alter (zwei Jahre) von derselben Frau gestillt wurden, gelten als Milch-Geschwister.

825. Entsteht eine Milch-Verwandtschaft, wenn die Muttermilch aus der „Milchbank“ geholt wurde? Beeinflusst das Vertauschen der Milchfläschchen in der Milchbank die religiöse Beurteilung?

Eine Milch-Verwandtschaft entsteht nicht nur beim Stillen der Milch direkt aus der Brust, sondern auch durch das Milchfläschchen verabreichte Muttermilch, die einer Frau entnommen wurde. Daher entsteht eine Milch-Verwandtschaft auch dann, wenn die Muttermilch, die ein Kind in stillfähigem Alter getrunken hat, aus einer Milchbank geholt wurde.

Damit keine Ungewissheit bei der Entstehung einer Milch-Verwandtschaft entsteht, und um später eine aus religiöser Sicht (verbotene) *Haram*-Ehe zu verhindern, sollten die Personalien aller Milchspenderinnen und ihre Milchempfänger sorgfältig notiert werden; und es ist wichtig, diesbezüglich sehr penibel vorzugehen. Die religiöse Rechtsprechung über die Milch-Verwandtschaft ändert sich auch nicht, wenn die Milch der Mütter in der Milchbank vertauscht wurde. In so einem Fall würde zwischen allen Müttern, die Muttermilch an die Milchbank gespendet haben und allen Kindern, die durch ihre Milch gestillt wurden, eine Milch-Verwandtschaft entstehen (el-Fetāva'l-Hindiyye, I, 377).

826. Wenn die Muttermilch einer Frau mit der Kuh-, Schafs- oder Ziegenmilch vermischt einem Kind zum Trinken gegeben wird, entsteht dann eine Milch-Verwandtschaft?

Damit eine Milch-Verwandtschaft durch eine mit Muttermilch vermengte Kuhmilch, oder ähnlicher Flüssigkeiten entstehen kann, muss die Menge an Muttermilch mehr sein, als die anderen Milchsorten. So

muss festgestellt werden, ob die mit der Kuhmilch vermischte Muttermilch von ihrem Anteil her überwiegt; sollte die Muttermilch mehr sein, so würde eine Milch-Verwandtschaft entstehen und auch ein Eheverbot in Kraft treten, andernfalls entsteht kein Eheverbot (Merġinânî, el-Hidâye, III, 145).

827. **Entsteht eine Milch-Verwandtschaft durch das Tröpfeln der Muttermilch ins Auge oder ins Ohr des Kindes?**

Damit eine Milch-Verwandtschaft entstehen kann, muss die Muttermilch den Magen des Babys erreichen. Der Grund dafür ist der Beitrag der Muttermilch zur Ernährung und zum Wachstum des Kindes. Die getropfelte Muttermilch ins Auge oder ins Ohr des Kindes hat keinen Einfluss auf seine Ernährung oder auf sein Wachstum. Deshalb entsteht durch das Tröpfeln der Muttermilch in diese Körperteile keine Milch-Verwandtschaft (Merġinânî, el-Hidâye, I, 245; İbn Kudâme, el-Muġnî, XI, 313; el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 377).

828. **Was ist das Ausmaß für die entstehende Machram-Beziehung (Eheverbot) durch die Muttermilch?**

Diejenigen, bei denen eine Milch-Verwandtschaft besteht, sind zueinander „*Machram*“ (Verwandte ersten Grades); diese dürfen auf ewig nicht miteinander heiraten (*Haram*).

Es gibt keinen Unterschied zwischen der *Machram*-Beurteilung der Milch-Verwandtschaft und der Verwandtschaft durch die Abstammung. Demnach sind alle Regeln für das gegenseitige Ansehen, Berühren, Zusammensein, zusammen zu verreisen usw., die für die Verwandtschaft durch die Abstammung gültig sind, auch für die Milch-Verwandtschaft gültig (Mevsilî, el-İhtiyâr, IV, 113).

829. **Darf jemand das Kind seines Milchvaters von dessen anderer Frau heiraten?**

Im heiligen Koran wird verboten, mit Milchmutter und deren Kinder (die Milch-Geschwister) zu heiraten (an-Nisa, 4/23). Unser Prophet (s.a.w.) befiehlt: „**Jene, die durch ihre Abstammung haram (absolut verboten) sind zu heiraten, sind auch durch die Milch-Verwandtschaft haram zu heiraten**“ (Buhârî, Şehâdât, 7; Müslim, Radâ, 1, 9; Ebû Dâvûd, Nikâh, 6). Sowie jemand seine Geschwister vom selben (seinem eigenen) Vater nicht heiraten kann, so kann er auch nicht die Kinder seines Milchvaters von einer anderen

Frau heiraten, da diese seine Milch-Geschwister vom selben Vater sind (Serahsî, el-Mebsût, V, 242).

830. Darf jemand das Milch-Geschwister seines eigenen Geschwisters heiraten?

Da die Milch-Verwandtschaft nur zwischen den Personen, die gestillt haben und gestillt wurden, durch das Trinken der Muttermilch entsteht, ist diese Verwandtschaft nur auf die Milchmutter und einigen ihrer Verwandten und auf das gestillte Kind selbst und seine leiblichen Kinder begrenzt, darüber hinaus besteht kein Eheverbot zwischen der restlichen Verwandtschaft (Mevsilî, el-İhtiyâr, III, 130) Deshalb kann jemand das Milch-Geschwister seines eigenen Geschwisters heiraten.

831. Was wird aus dem Paar, das nach der Heirat feststellt, dass sie Milch-Geschwister sind?

Damit das Stillen und das Trinken der Muttermilch zu einem Eheverbot führen können, muss das Stillen zweifelsfrei festgestellt werden.

Nach Mehrheit der Gelehrten ist die Muttermilch, die das Kind innerhalb der ersten zwei Lebensjahre getrunken hat, unabhängig von der Menge, für das Auftreten einer Milch-Verwandtschaft ausreichend. Demnach ist es für eine Frau und einen Mann nicht zulässig, zu heiraten, wenn diese auch nur ein Mal innerhalb der ersten zwei Lebensjahre von derselben Frau gestillt wurden (Serahsî, el-Mebsût, V, 137; Kâsânî, Bedâi', IV, 8).

Von den Schafi- und Hanbali-Rechtsschulen wird hervorgebracht, dass es notwendig sei, dass ein Kind innerhalb der ersten zwei Lebensjahre bis zur Sättigung gestillt werden muss, sodass das Kind von alleine von der Brust ablässt; und dass dieser Vorgang mindesten fünf Mal an verschiedenen Zeiten stattgefunden haben muss, damit eine Milch-Verwandtschaft entstehen kann (İbn Kudâme, el-Muğnî, XI, 309; Şîrbînî, Muğni'l-Muhtâc III, 546).

Wenn der Ehemann zugibt, dass er der Milchbruder seiner Frau ist und darauf besteht oder dies von zwei rechtschaffenen Männern oder einem Mann und zwei Frauen bezeugt wird, dann wird das verheiratete Paar geschieden. Wenn es in so einem Fall zwischen dem Paar zum Geschlechtsverkehr gekommen ist, dann steht der Frau von dem ihr vorbestimmtes Brautgeld und dem *Mahr-Misl* (Vergleichswert), das Geringere zu. Wenn kein Geschlechtsverkehr stattgefunden hat, hat die Frau kein Recht auf das Brautgeld (el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 380-381).

Nach der Schafi-Rechtsschule wird die Tatsache einer Milch-erwandtschaft, durch das Bezeugen von vier erwachsenen Frauen nachgewiesen. Zudem reicht nach bevorzugter Meinung dieser Rechtsschule eine Zeugenaussage bezüglich des Stillens nicht aus, um ein Eheverbot durch die Milch-Verwandtschaft festzustellen. Es ist auch notwendig, dass die Zeugen die Stillzeit und die Anzahl der Stillvorgänge angeben und bezeugen können, dass die Milch, die das Kind getrunken hat, in den Magen des Kindes gelangt ist (Şâfiî, el-Ümm, VI, 94; Nevevî, el-Mecmu',XX, 260).

Daher kann ein Paar, das nach der Heirat die Befürchtung bekam, dass sie Milch-Geschwister sein könnten, die Ehe fortsetzen, wenn die genannten Bedingungen nach der Schafi-Rechtsschule nicht erfüllt werden.

832. Ist es zulässig, eine Milchmutter gegen Entgelt einzustellen? Welche Verpflichtungen haben die Eltern des Kindes gegenüber der Milchmutter?

Das Stillen ist ein wichtiger Teil bei der Versorgung und beim Wachstum eines Kindes. In dieser Hinsicht ist das Stillen im islamischen Recht als Pflicht der Eltern bestimmt. Die Mutter kann das Kind selbst stillen, aber auch eine Milchmutter einstellen. Mütter sollten jedoch, um die seelische Bindung zwischen den Eltern und dem Kind aufrechtzuerhalten, nicht darauf verzichten, ihre Kinder selbst zu stillen, sofern keine Notwendigkeit besteht. Wenn die Milchmutter eine bestimmte Zahlung für das Stillen des Kindes verlangt, so muss die Zahlung vom Vater getragen werden (al-Baqara, 2/233, Talaq, 65/6). Diese Angelegenheit hat außer den gesetzlichen Rechten und Pflichten, auch eine spirituelle Perspektive, die eine besondere Bedeutung hat. Die Mutter und der Vater sollten der Milchmutter, die eine lebenswichtige Rolle beim Wachstum ihres Kindes gespielt hat, die nötige Aufmerksamkeit zeigen und auch ihr Kind in dieser Hinsicht sensibel erziehen.

833. Welche Pflichten hat jemand gegenüber seiner Milchmutter?

Eines der Grundprinzipien der islamischen Moral ist die Loyalität. Nach der Mutter und dem Vater eines Muslims, ist die Milchmutter, die ihm als ein „Brunnen der Barmherzigkeit“ gedient hat, eine der Personen, denen gegenüber er Loyalität zeigen muss.

Unser Prophet (s.a.w.) wurde auch von Milchmüttern gestillt und sein Benehmen gegenüber diesen Personen stellt für Muslime ein

Vorbild dar. Die erste Milchmutter unseres Propheten (s.a.w.) war *Suwayba*, die Sklavin seines Onkels *Abu Lahab*. Unser Prophet (s.a.w.) war ihr gegenüber immer treu und erwähnte bei jeder Gelegenheit, dass sie ihn gestillt hatte (Buhārī, Nikāh, 20). Unser Prophet (s.a.w.) erinnerte sich immer liebevoll an seine Milchmutter *Halima*, bei der er drei Jahre seiner Kindheit verbracht hatte und er war ihr und zu ihrer Familie gegenüber immer loyal (Ebû Dâvûd, Edeb, 128).

834. Ist es bedenklich, dass eine nichtmuslimische Frau, ein muslimisches Kind stillt?

Während der heilige Koran bei der Aufzählung der zu Heiraten verbotenen Frauen die Milchmütter als absolut verboten erwähnt, wird für die stillende Milchmutter keine religiöse Voraussetzung genannt. Einige Gelehrte betrachteten es jedoch nicht für geeignet, dass eine nichtmuslimische Frau ein muslimisches Kind stillt, da befürchtet wird, dass sie das Kind mit *Haram*- (rituell unreinen) Lebensmitteln und Getränken versorgen könnte (Sahnûn, el-Müdevvene, II, 303).

DIE EHESCHIEDUNG (TALAQ)

835. Ist es möglich, die Scheidungsbefugnis auf die Ehefrau oder auf eine andere Person zu übertragen?

In der islamischen Religion wird die Scheidungsbefugnis prinzipiell dem Ehemann gegeben. Es ist möglich, dass der Ehemann, der die Scheidungsbefugnis besitzt, diese bei der Trauung oder während der Ehejahre seiner Frau oder einer anderen Person überträgt. Dies wird als „*Tafwidh at-Talaq*“ bezeichnet. Diese „*Tafwidh*“ (Befugnis-Übertragung) kann zum Zeitpunkt der Trauung oder aber auch während der Ehe geschehen. Wenn die *Tafwidh* zum Zeitpunkt der Trauung geschehen soll, geschieht dies nur im Falle, wenn die Frau darauf besteht, dass auch ihr diese Befugnis gegeben wird.

Die Frau erhält diese Befugnis, wenn sie bei der Trauung sagt: „Ich möchte, dass das Recht zur Scheidung der Ehe mir gegeben wird, und ich heirate nur mit der Bedingung, dass ich mich zu jeder Zeit selbst scheiden kann“, und der Mann diese Bedingung akzeptiert.

Mit anderen Worten muss der Vorschlag zur Befugnis-Übertragung zuerst von der Frau kommen und vom Mann akzeptiert werden. Auf diese Weise kann sich die Frau, die die Scheidungsbefugnis erlangt,

jederzeit selbst scheiden (el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 423 f.; İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, IV, 551, 552, 573).

„*Tafwidh at-Talaq*“ kann auch während der Ehe geschehen. Der Mann überträgt seiner Frau mit ähnlichen Aussagen wie: „Du hast die Befugnis; du kannst dich für mich entscheiden, oder dich von mir scheiden lassen“, oder: „Über die Fortsetzung der Ehe besitzt du das Entscheidungsrecht“, die Befugnis über die Scheidung. Die Frau verliert ihr Recht auf Scheidung, wofür sie die Befugnis mit diesen oder ähnlichen Worten übertragen bekommen hat, wenn sie die ihr übertragene Scheidungsbefugnis nicht sofort am Ort der Übertragung nutzt.

Wenn jedoch die Scheidungsbefugnis mit einer generellen Formulierung ausgedrückt und übergeben wird, wie: „Du kannst dich von mir scheiden lassen, wann immer du willst“, kann die Frau dieses Recht ohne eine Beschränkung zu jederzeit nutzen (İbnü'l- Hümâm, Feth, IV, 68-71).

Die Frau muss von der Scheidungsbefugnis, die sie während der Trauung oder während der Ehe erhalten hat, nicht unbedingt Gebrauch machen. Die Frau kann diese Befugnis, die ihr Mann ihr überträgt, von Anfang an ablehnen oder auch zu einer späteren Zeit diese wieder an ihren Mann zurück übertragen. Die Frau, die diese Befugnis an ihren Mann zurückgibt, verliert das Recht auf Scheidung, die sie durch *Tafwidh* erhalten hatte (Bilmen, Kâmus, II, 259).

Nach Imam Schafi (r.a.) ist *Tafwidh* wie eine Vollmacht. Solange die Frau sich nicht scheiden lässt, kann der Mann ihr die Vollmacht jederzeit entziehen (Remlî, Nihâyetu'l-Muhtac, VI, 440).

836. Ist es notwendig, während der Scheidung einen Zeugen zu haben?

Im heiligen Koran wird verkündet:

„Und wenn ihre Frist abgelaufen ist, dann nehmt sie in Güte zurück oder trennt euch von ihnen in Güte. Und nehmt recht und gerecht denkende Leute von euch als Zeugen und legt Zeugnis vor Allah ab. So wird ermahnt, wer an Allah glaubt und an den Jüngsten Tag. Und wer immer Allah fürchtet, dem zeigt Er einen Ausweg“ (at-Talaq, 65/2).

Es gibt unterschiedliche Meinungen darüber, ob der in diesen Versen erwähnte Zeuge für die endgültige Scheidung oder für die erneute Zusammenkunft nach einer nicht endgültigen/widerruflichen Trennung (*Talaq Ridsch i*) eingesetzt werden soll.

Nach Ansicht der Hanafi-Rechtsschule ist es *mandub* (empfohlen), einen Zeugen in beiden Fällen einzusetzen.

Nach Imam Schafi (*ra.*) ist es *mandub*, einen Zeugen für die Scheidung einzusetzen und *Wadschib* (verbindlich) einen Zeugen für den Widerruf des *Talaq Ridsch í* einzusetzen (Cassás, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, V, 35-351; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXX, 34). Demnach ist das Einsetzen eines Zeugen keine Bedingung für die Gültigkeit einer Scheidung. Zudem meinten die Gelehrten, dass mit diesem Gebot das Verletzen der Rechte, die Zweifel und den Ungereimtheiten vorgebeugt werden sollen.

837. Findet mit der Äußerung: „Ich werde dich (sonst) scheiden“, die Scheidung statt?

Die Scheidung erfolgt durch die endgültige Entscheidung der dafür berechtigten Person oder eines Amtes, durch einen klaren und unmissverständlichen Ausdruck der Scheidung.

Die Ausdrucksweise, die der türkischen Sprache zuzuordnen ist: „Ich werde dich (sonst) scheiden (*türk: Boşanım*)“, ist in der zukünftigen Zeitform gebildet und erfüllt nicht die Bedingung (des klaren Ausdrucks), sondern drückt eine Androhung der Scheidung aus. Daher tritt die Scheidung mit diesen Worten nicht in Kraft.

Die Scheidung erfolgt entweder durch den Ausdruck des Willens, der zur Scheidung befugten Person, wie, „du bist frei“, „du bist entlassen“, „ich habe dich geschieden“, oder „meine Frau ist geschieden“, oder ähnliche in der Gegenwartsform oder in der Vergangenheitsform formulierten klaren Scheidungssätze, oder durch ein Rechtsurteil eines Gerichts (Merginânî, *el-Hi- dâye*, III, 165 vd.; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 355).

838. Wie ist die religiöse Beurteilung des Ausdrucks „wehe, wenn ...“ (*türk: Şart olsun*)?

Die Bewertung des Ausdrucks „wehe, wenn ...“ (*Şart olsun* - aus dem Türkischen)²³, der eher benutzt wird, um den eigenen Worten hinsichtlich des Verrichtens oder nicht Verrichtens einer Tat Kraft zu verleihen, wird je nach ortsüblicher, traditioneller Bewertung der jeweiligen Regionen und nach der Absicht der Person selbst unterschiedlich bewertet.

23 „wehe, wenn ...“ (*Şart olsun*): Ist ein Ausdruck, das in vielen Regionen als ein Eid verwendet wird, in der Form: „Ich schwöre bei meiner Ehe, dass meine Frau geschieden sein wird, wenn ...“, oder: „Wehe, wenn das nicht geschieht, werde ich meine Frau scheiden.“

Diese Äußerung wird in manchen Regionen als ein Schwur, in anderen hingegen als eine Formulierung der Scheidung (*Talaq*) mit der Bedeutung: „Meine Frau soll geschieden sein“, benutzt. Aus dieser Sicht gilt: Wenn hierbei mit diesen Worten die Scheidung gemeint war, so tritt eine Scheidung (*Talaq*) ein. Wenn mit diesen Worten ein Schwur gemeint war, dann kommt keine Scheidung zustande. Wenn der Inhalt dieses Ausdrucks (als Schwur) nicht erfüllt wird, gilt der Schwur als gebrochen und es muss dafür eine *Kaffarah* (Sühneleistung) geleistet werden (İbnTeymiyye, el-Fetâva'l-Kübrâ, III, 223; Bilmen, Kâmus, II, 244).

839. Wenn jemand sagt: „Sei von drei bis neun geschieden“, mit wie vielen *Talaq* (Scheidungen/Eheauflösungen) wird seine Frau von ihm geschieden?

Nach der islamischen Religion gibt es drei Ehebindungen zwischen einem verheirateten Paar. Wenn demnach der Ehemann seine Frau höchstens zweimal geschieden hat, kann er seine Ehe mit ihr noch fortsetzen. Eine Scheidung zum dritten Mal würde ihre eheliche Beziehung vollständig beenden.

Nach der Mehrheit der Rechtsschulen, einschließlich der Hanafi und Schafi, gelten gleichzeitig ausgesprochene „drei Scheidungen“ als „drei *Talaq*“ (Scheidungen/Eheauflösungen); in diesem Fall scheidet sich der Ehemann vollständig von seiner Frau (Şâfiî, el-Ümm, VI, 473; Sahnûn, el-Müdevve-ne, II, 3; Kudûrî, el-Muhtasar, III, 37-38; İbn Rüşd, Bidâye, II, 61). Es gab von den *Ashab* (Gefährten des Propheten (s.a.w.)) und von den *Tabiun* (die Generation nach Ashab) jene, die diese Art des *Talaq* als drei Scheidungen gewertet haben, aber auch jene, die ihn als eine Scheidung gewertet haben. Diejenigen, die die Ansicht vertreten, dass ein solcher *Talaq* als nur eine Scheidung gilt, führen die folgenden Überlieferungen als Beweis vor:

Ibn Abbas (r.a.) berichtete: „Zu Zeiten unseres Propheten (s.a.w.), auch zu Zeiten Abu Bakrs (r.a.) und in den ersten zwei Kalifats-Jahren des Umar (r.a.) galten drei *Talaq* als nur eine Scheidung“ (Müslim, Talâk, 15; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, V, 61).

Wieder überlieferte *Ibn Abbas* (r.a.): „Rukana hatte seine Frau auf einem Male mit drei *Talaq* geschieden und war traurig darüber. Der Gesandte Allahs (s.a.w.) fragte ihn: ‚Wie hast du deine Frau geschieden?‘, er antwortete: ‚Mit drei *Talaq*.‘ Der Gesandte Allahs (s.a.w.) fragte erneut: ‚Alle an einem Ort und an einer Stelle?‘ Rukana bejahte dies. Daraufhin sagte der Gesandte Allahs (s.a.w.) zu ihm: ‚Das ist nur eine Scheidung? Wenn

du willst, kannst du zu ihr zurückkehren.““ (Siehe Ebû Dâvûd, Talâk 10; Tirmizî, Talâk 2; Ahmed b. Hanbel, el-Mûsned, IV, 215).

Nach dieser zweiten Meinung gelten „drei *Talaq*“, die alle auf einem Mal und an einem Ort und einer Stelle ausgesprochen werden, als nur „ein *Talaq*“. Auch der Oberste Rat für Religionsangelegenheiten hat diese Meinung als Grundlage genommen.

In diesem Fall können die Parteien ihre Ehe fortsetzen.

Wenn der *Talaq* ein „*Ridsch i*“ (eine widerrufliche Scheidung) war, können die Parteien innerhalb der Frist, ohne eine erneute Trauung; und wenn der *Talaq* ein „*Bain*“ (eine unwiderrufliche Scheidung) war oder die Frist abgelaufen ist, können sie mit beidseitigem Einverständnis mit einer erneuten Trauung ihre Ehe fortsetzen.

840. Tritt mit Äußerungen, die auf die Scheidung anspielen, eine Scheidung in Kraft?

Nach islamischem Recht gibt es zwei Aussageformeln für die Scheidung.

Eine davon sind eindeutige Aussagen, die nichts anderes als eine Scheidung bedeuten können und die nur für die Scheidung verwendet werden, wie: „Ich habe dich geschieden“, oder, „du bist geschieden“, oder, „sei geschieden“. Diese werden als „klare Worte“ bezeichnet.

Die andere Aussageform sind Wörter, die auch andere Bedeutungen haben können. Solche Ausdrücke werden auch „anspielende Äußerungen“ bezeichnet. Diese sind zum Beispiel: „Geh zum Haus deines Vaters“, „hau ab“, „du bist nicht mehr meine Frau“, „ich bin nicht mehr dein Mann“. Damit solche Ausdrücke als Scheidung gelten, muss der Mann diese Worte mit der Absicht zur Scheidung gesagt haben.

Wenn mit diesen oder ähnlichen Anspielungen die Scheidung beabsichtigt wurde, findet ein *Talaq-Bain* (die Scheidung, die dem Ehemann nicht das Recht gibt, das Fortführen der Ehe einseitig zu entscheiden, sondern eine neue Trauung mit beidseitigem Einverständnis fordert) statt (Merğînânî, el-Hidâye, III, 166).

Nach der Schafi-Rechtsschule hingegen kommt mit solchen anspielenden Worten nur ein „*Talaq Ridsch i*“ (die Scheidung, die dem Ehemann das Recht gibt, das Fortführen der Ehe einseitig zu entscheiden) zustande (Şirbînî, Muğni'l-muhtâc, III, 439).

841. Erfolgt die Scheidung, wenn die Frau sagt: „Ich möchte mich trennen“, und der Mann mit „gut!“ entgegnet?

Die Scheidung erfolgt mit der endgültigen Entscheidung der Person, der über die Scheidungsbefugnis verfügt, und ihrer Äußerung mit unmissverständlichen Worten.

Ausdrücke wie: „Lass uns scheiden“, „lass uns trennen“, „ich will mich trennen“, sind nur Ausdruck der Wunschäußerung. Wenn der Mann auf solche Wünsche der Frau positiv reagiert, indem er „OK“ oder „gut“ sagt, tritt die Scheidung nicht in Kraft. Es sollte selbstverständlich sein, dass das Thema der Scheidung, nicht bei jeder geringsten Begebenheit angesprochen wird/nicht sofort auf die Tagesordnung gesetzt wird.

842. Erfolgt die Scheidung, wenn Scheidungsausdrücke nicht ausgesprochen, sondern nur im Gedanken formuliert werden?

Eine Scheidung wird wirksam, wenn derjenige, der die Befugnis dazu hat, eines der Scheidungsausdrücke verwendet. Damit eine Scheidung in Kraft treten kann, muss die Absicht im Herzen durch klare Worte zum Ausdruck gebracht werden. In einem *Hadith* (Überlieferung) verkündet unser Prophet (s.a.w.): **„Allah wird meine Ummah (Glaubensgemeinschaft) nicht dafür verantwortlich machen, was ihnen durch den Kopf geht, sofern sie diese nicht mündlich zum Ausdruck bringen“** (Buhārī, Itk, 6; Eymān, 15). Daher wird eine Scheidung nicht wirksam, wenn die Scheidung nur im Gedanken formuliert wird, ohne die dafür offensichtlichen Ausdrücke ausgesprochen zu haben.

843. Wie ist die religiöse Beurteilung darüber, dass jemand die Scheidung von der Handlung einer anderen Person abhängig macht?

Es ist möglich, dass die Gültigkeit einer Scheidung mit Konjunktionen oder Adverbien wie „falls“, „wenn“, „dann“ usw., von einer Handlung, die geschehen oder nicht geschehen soll, abhängig gemacht wird. Diese Art der Scheidung wird *„Ta'liku't-Talaq“* bezeichnet. Sie kann sowohl an die Handlung des Ehemannes selbst als auch an die Handlung seiner Frau angelehnt sein oder an Taten anderer Personen oder aber auch an ein Ereignis gebunden sein. Zum Beispiel, wenn ein Mann zu seiner Frau sagt: „Wenn du in das Haus von ... gehst, dann werde ich mich von dir trennen“, oder: „Wenn ich mit der oder dem reden sollte, dann werde ich mich von dir trennen.“

Wenn eine Scheidung auf diese Weise an eine Bedingung gebunden wird, so findet nach der Mehrheit der Gelehrten eine Scheidung statt, wenn die dafür vorausgesetzte Bedingung sich erfüllt hat (Merġinānī, el-Hidāye, III, 228; Şirbīnī, Muġnī'l-muhtāc, III, 411; İbn Kudāme, el-Muġnī, X, 452, 462).

Nach einigen Gelehrten hingegen entsteht daraus keine Scheidung, wenn der Mann mit so einem Ausdruck keine Scheidung beabsichtigt hat, sondern seine Frau von einer Handlung abhalten wollte. Er müsste in diesem Falle eine *Kaffarah* (Sühneleistung) für seinen Schwur leisten (İbn Teymiyye, Mecmû'u'l-fetāvâ, XXXIII, 127, 128).

844. Kann bei einer, an eine Bedingung gebundenen Scheidungsformulierung, auf diese vorausgesetzte Bedingung verzichtet werden, bevor diese erfüllt wird?

Die Erklärung des Ehemannes über seinen Willen zur Scheidung kann bedingungslos sein oder an eine Bedingung/Voraussetzung gebunden (*Ta'liki Schart*) oder auch zeitbedingt sein.

Bei einer bedingten Scheidungsformulierung ist es nicht zulässig, die ausgesprochene Bedingung zurückzunehmen, bevor diese Bedingung erfüllt wurde (Kāsānī, Bedāi', III, 139; Zeylāi, Tebyīn, II, 226). Im Falle einer Scheidungsformulierung, die an eine Bedingung angelehnt ist, tritt die Scheidung erst dann in Kraft, wenn sich die dafür genannte Bedingung erfüllt hat. Bis diese Bedingung erfüllt ist, wird die Ehe mit allen ihren Konsequenzen fortgesetzt.

Wenn die Scheidung, die an eine Bedingung angelehnt wurde, auf eine andere Weise zustande kommt, und die genannte Bedingung erst nach Ablauf der Wartezeit/Frist (*I'ddah*) erfüllt wird, so hätte die formulierte Bedingung keine Wirksamkeit mehr. Es kommt auch vor, dass eine bedingte Scheidung anstelle eines Schwurs formuliert wird, um der Bedeutung der Aussage Kraft zu verleihen. Nach der Mehrheit der Gelehrten ist auch dies eine gültige, an eine Bedingung angelehnte Scheidung; sobald die Bedingung erfüllt wird, tritt die Scheidung in Kraft.

Aber nach *Aischa* (r.a.), *Ali* (r.a.) und nach einigen *Sahaba* (Gefährten unseres Propheten (s.a.w.)) und auch einigen Gelehrten wie *Ikrima*, *Surayh*, *Ibn Taymiyya* und *Ibnu'l-Qayyim* gilt: Wenn die Absicht des Mannes nicht eine Scheidung war, sondern eine Art Schwur, um seine Frau oder sich selbst von einer Tat abzuhalten oder eine Tat zu verrichten, so ist dies keine bedingt formulierte Scheidung; demnach kommt keine Scheidung zustande, auch wenn die Bedingung erfüllt wird. Es

bedarf nur einer Sühneleistung (*Kaffarah*), da der Schwur gebrochen wurde (İbn Kayyim, İ'lâm, V, 518-525; es-Sâ'yis ve M. Şeltût, Mukarenetü'l-mezahibfi'l-fikh, s. 108). Dies ist auch die Ansicht, die vom Obersten Rat für Religionsangelegenheiten als Grundlage genommen wurde.

845. Wie ist die religiöse Beurteilung, wenn absichtlich falsch behauptet wird, geschieden zu sein, obwohl keine Scheidung vorliegt?

Wenn jemand auf die Frage, ob er sich von seiner Frau scheiden ließ, oder nicht, fälschlich behauptet, seine Frau geschieden zu haben, obwohl keine Scheidung vorliegt, und er in dem Moment auch keine Scheidung beabsichtigt hat, so wäre seine Frau nach den Hanafi- und Schafi-Rechtsschulen auch nicht geschieden (İbn Nüceym, el-Bahr ,III, 264; Şirbîni, Muğni'l-muhtâc, III, 379).

Allerdings sollte bei Angelegenheiten wie Ehe und Scheidung sehr vorsichtig gehandelt werden; der *Hadith* (Überlieferung) unseres Propheten (s.a.w.): „**Es gibt drei Dinge; das Scherzen darüber wird genauso gewertet wie ihr Ernst: die Eheschließung, die Scheidung und die Revision einer Scheidung**“, darf nicht vergessen werden (Ebû Dâvûd, Talâk, 10).

846. Erfolgt eine Scheidung, wenn sie als Drohung gegenüber der Ehefrau formuliert wird, obwohl keine Scheidung beabsichtigt wird?

Es ist nicht richtig, die Scheidung bei jeder Gelegenheit anzusprechen und sie auf die Tagesordnung zu setzen. Da es ernsthafte Folgen haben kann, empfiehlt unser Prophet (s.a.w.) hierbei vorsichtig zu handeln (Ebû Dâvûd, Talâk, 10).

Wenn ein Mann als Drohung behauptet, dass er seine Frau scheiden wird, wird mit dieser Androhung die Scheidung nicht wirksam. Er drückt damit nur ein zukünftiges Versprechen aus. Wenn er aber auch als Drohung (eindeutige) Worte benutzt wie, „ich habe dich geschieden“, oder, „du bist geschieden“, so wird die Scheidung wirksam, egal mit welcher Absicht er diese Worte verwendet hat, weil diese Worte ganz klar eine Scheidung formulieren. Bei klaren Scheidungsformulierungen wird die Absicht nicht berücksichtigt (Kâsânî, Bedâi, III, 101).

847. Kommt eine Scheidung zustande, wenn der Ehemann zu seiner Frau sagt: „Du bist mir wie meine Schwester/meine Mutter“?

Wenn ein Mann zu seiner Frau sagt: „Du bist mir wie meine Schwester/meine Mutter“, wird seine Frau durch eine „*Talâq Bain*“

(unwiderrufliche Scheidung) geschieden, wenn der Mann mit diesen Worten die Scheidung beabsichtigt hat.

Wenn zwischen ihnen zuvor noch keine zweimalige Scheidung stattgefunden hat, kann das Ehepaar – sofern beide damit einverstanden sind - mit einer erneuten Trauung wieder zusammenkommen. In diesem Fall kann die Ehe mit (den restlichen) zwei Bindungen fortgesetzt werden, wenn zwischen ihnen zuvor noch keine Ehebindung geschieden war.

Wenn der Mann mit diesen Worten ein „*Zihar*“ beabsichtigt hat, so muss er dafür die Sühneleistung (*Kaffarah*) für *Zihar* leisten.

Zihar bedeutet, dass der Mann seine Frau mit seiner Mutter, Schwester, Tante, oder mit einer Frau vergleicht, die er auf ewig nicht heiraten darf, oder mit einem der Körperteile dieser Frauen, die ihm *Haram* (absolut verboten) anzusehen sind, wie deren Rücken, Bauch, Schenkel usw.

Andererseits ist es zwar *makruh* (missbilligt), wenn ein Mann seiner Frau sagt: „Du bist wie meine Schwester/meine Mutter“, um ihr so seine Liebe und seinen Respekt zu verdeutlichen, aber dafür ist keine *Kaffarah* erforderlich (Mevsilî, el-İhtiyâr, III, 229; Cezîrî, el-Mezâhibü'l-erbe'a, IV, 438). Wenn er diese Ausdrücke nur aus Gewohnheit, als eine Mundart benutzt, ohne eine Absicht dahinter, so erfordert es keine weiteren Maßregeln (Mevsilî, el-İhtiyâr, III, 230).

848. **Wie ist die religiöse Beurteilung über eine Scheidung, ohne die Hochzeitsnacht vollzogen zu haben?**

Eine Scheidung nach der Eheschließung, auch ohne zuvor die Hochzeitsnacht vollzogen zu haben, ist gültig. In diesem Fall tritt eine „*Talaq Bain*“ (unwiderrufliche Scheidung) in Kraft (Merğînânî, el-Hidâye, III, 195). Wenn der geschiedene Mann zu seiner Frau zurückkehren möchte, kann er nur mit einer neuen Trauung zu ihr zurück.

Wenn ein Paar, das auf diese Weise geschieden ist, sich während ihrer Ehe gemeinsam in einem Raum befunden haben, wo niemand, ohne ihre Erlaubnis zu ihnen eintreten konnte (*Halwat-i sahiha*), so muss der Mann der Frau das Brautgeld in voller Höhe aushändigen (an-Nisa, 4/20-21).

Die Frau muss für eine weitere Ehe ihre Wartezeit/Frist (*I'ddah*) abwarten (Serahsî, el-Mebsût, V, 149).

Wenn aber die Scheidung erfolgt ist, ohne dass zuvor eine *Halwat-i Sahiha* stattfand und vorher kein Brautgeld vereinbart wurde, so sollte

der Mann der Frau - auch wenn er bezüglich des Brautgeldes nicht verpflichtet ist -, nach seinen finanziellen Möglichkeiten, den gesellschaftlichen Begebenheiten und der Tradition entsprechend ein Geschenk machen.

Wenn aber zuvor ein Brautgeld in bestimmter Höhe festgelegt wurde, so muss er ihr die Hälfte des vereinbarten Brautgeldes geben (al-Baqara, 2/236-237; Ahzab, 33/49; Serahsî, el-Mebsût, VI, 63).

849. Als wie viele Scheidungen (*Talaq*) gelten sie, wenn der Mann noch vor der Hochzeitsnacht drei Mal hintereinander die Scheidung ausspricht?

Bezüglich der Scheidung einer Ehefrau, mit der zuvor kein Geschlechtsverkehr stattfand, wird im heiligen Koran verkündet: „**Oh ihr, die ihr glaubt! Wenn ihr gläubige Frauen heiratet, euch aber von ihnen scheidet, bevor ihr sie berührt habt, dürft ihr ihnen keine Wartezeit vorschreiben. Doch versorgt sie (beschenkt sie) und entlasst sie in Frieden**“ (al-Ahzab, 33/49).

Wenn ein Mann seine Frau, mit der er noch keinen Geschlechtsverkehr hatte, scheidet, indem er drei Mal „du bist geschieden“ sagt, so hätte er sie mit einem „*Talaq Bain*“ (unwiderrufliche Scheidung) geschieden.

Es gibt verschiedene Meinungen darüber, ob tatsächlich ein dreifacher *Talaq* zustande kommt oder nicht, wenn der Mann sagt, „du bist mit drei *Talaqs* geschieden“. Die Mehrheit ist der Meinung, dass in diesem Fall tatsächlich drei Mal *Talaq* zustande kommt. Einige hingegen meinen, dass, egal ob es bereits in der Ehe zum Geschlechtsverkehr gekommen ist oder nicht, der drei Mal hintereinander ausgesprochener *Talaq*, nur als ein *Talaq* gilt. Auch der Oberste Rat für Religionsangelegenheiten hat diese Ansicht als Grundlage genommen.

Da in diesem Fall keine Frist (*I'ddah*) erforderlich ist, gibt es auch keine Rückkehr (*Ridsch'î*) von dieser Scheidung, weshalb es als ein *Talaq Bain* gilt. Wenn das Paar es wünscht, können sie ihre Ehe mit ihren restlich-verbleibenden zwei Ehebindungen weiterführen, indem sie sich erneut trauen lassen (İbn Rüşd, Bidâye, II, 86, 87; İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, IV, 509).

850. Ist die in einem Wutanfall ausgesprochene Scheidung gültig?

Da die Handlungen einer mit den religiösen Auflagen verpflichteten Person – die die Pubertät erreicht hat und über geistige Gesundheit

verfügt - Gültigkeit haben, hat die ausgesprochene Scheidung in einem Wutanfall, während das Bewusstsein über das Gesagte vorhanden war, Gültigkeit. Wenn sie aber dermaßen die Kontrolle über sich verloren hatte, sodass sie kein Bewusstsein für ihre Taten und Worte hatte, wie bei einem Anfall von Wahn oder einem Nervenzusammenbruch, so hat die in dem Zustand ausgesprochene Scheidung keine Gültigkeit (Ibn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, IV, 452- 453). Ob eine Person nicht wusste, was sie in einem Wutanfall gesagt oder getan hat, wird darüber beurteilt, ob sie sich nach dem Wutanfall tatsächlich nicht mehr daran erinnert, was sie gesagt oder getan hat. Denn unser Prophet (s.a.w.) verkündete, dass Scheidungen, die unter extremen Zorn und Druck ausgesprochen wurden, nicht gültig sind (Ebû Dâvûd, Talâk, 8; İbn Mâce, Talâk,16).

851. Ist die im betrunkenen Zustand ausgesprochene Scheidung gültig?

Die Ehe ist eine ernsthafte Angelegenheit, die Verantwortungsbewusstsein erfordert. Angelegenheiten im Zusammenhang mit der Ehe und vor allem mit der Scheidung sollten nicht leichtfertig behandelt werden. Unser Prophet (s.a.w.) hat in einem *Hadith* (Überlieferung) gesagt: „**Es gibt drei Dinge; das Scherzen darüber wird genauso gewertet wie ihr Ernst: die Eheschließung, die Scheidung und die Revision der Scheidung**“, darf nicht vergessen werden (Ebû Dâvûd, Talâk, 9; Tirmizî, Talâk, 9; İbn Mâce, Talâk, 13).

Nach den Hanafi- und Schafi-Rechtsschulen gelten ausgesprochene Scheidungen von Personen, die durch *Halal*-Substanzen betrunken wurden als ungültig, während ausgesprochene Scheidungen von Personen, die durch *Haram*-Substanzen betrunken wurden, als gültig gelten (Şafîi, el-ümm, VI, 641-642; Merğînânî, el-Hidâye, III, 163; İbn Kudâme, el-Muğnî, X, 346-347).

Nach Meinungen einer Gruppe von Rechtsgelehrten, darunter *Tahawi* und *Kerhi* aus der Hanafi-Rechtsschule und *Müzeni* aus der Schafi-Rechtsschule, gelten bei einer Person, die so betrunken war, dass sie nicht wissen konnte, wovon sie sprach und was sie tat, und das Schädliche vom Nützlichen nicht unterscheiden konnte, die Worte und Taten als rechtlich unwirksam; daher sind auch ihre ausgesprochenen Scheidungsworte nicht gültig (İbn Rüşd, Bidâye, II, 82; İbnü'l-Hümâm, Feth, III, 470; Şevkânî, Neylü'l-evtâr, VIII, 189 vd.; İbn Kudâme, el-Muğnî, X, 347-348).

Denn auch das osmanische Familiengesetz vom Jahre 1917 hat die Scheidungsformulierungen einer betrunkenen Person für rechtlich

unwirksam erklärt (HAK, md. 104). Auch der Oberste Rat für Religionsangelegenheiten hat diese Meinung als Grundlage angenommen.

852. Ist eine unter Druck und Nötigung ausgesprochene Scheidung gültig?

Eine unter Druck und Androhung ausgesprochene Scheidung ist nach der Hanafi-Rechtsschule gültig (Serahsî, el-Mebsût, XXIV, 40), nach anderen Rechtsschulen wiederum ungültig. (İbn Kudâme, el-Muğnî, X, 350, Mâverdî, el-Hâvî, X, 231). Auch im osmanischen Familiengesetz wurde eine Scheidung unter Druck und Nötigung für unwirksam deklariert (HAK, md.104). Auch werden heute die Rechtsprechungen auf dieser Grundlage ausgesprochen.

853. Ist eine formulierte Scheidung während der Menstruation der Frau gültig?

Die Scheidung einer Frau, während ihrer Menstruation, verstößt zwar nach allen vier Rechtsschulen gegen die *Sunnah* (Anstandsregeln) ist aber dennoch gültig. (Serahsî, el Mebsût, VI, 16; İbn Kudâme, X, 327; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, II, 64).

Da aber eine Scheidung gemäß den von der Religion vorgeschriebenen Bedingungen erfolgen muss, und zu diesen Bedingungen auch gehört, dass die Scheidung in der (sauberen) Zyklusphase der Frau ausgesprochen wird, in der kein Geschlechtsverkehr stattfand, sind einige Gelehrte deshalb der Meinung, dass eine während der Menstruation der Ehefrau ausgesprochene Scheidung, ungültig ist (İbn Teymiyye, Mecmûu fetâvâ, XXXIII, 81 vd.). Die Fatwas diesbezüglich werden nach der Mehrheitsmeinung ausgesprochen.

854. Ist die in Abwesenheit der Frau ausgesprochene Scheidung gültig?

Eine Scheidung bedeutet, dass der Mann die Ehe unter Anwendung ausdrücklicher und klarer Worte beendet. Damit die Scheidung gültig wird, ist es nicht notwendig, dass der Mann und die Frau sich am selben Ort befinden. Der Mann kann seine Frau auch in ihrer Abwesenheit scheiden. Der Gesandte Allahs (s.a.w.) hatte die Scheidung eines Mannes in Abwesenheit seiner Frau für gültig erklärt (Müslim, Talâk, 36; Ebû Dâvûd, Talâk, 40).

Folglich wird die Scheidung wirksam, wenn der Ehemann seine Frau informiert, dass er sie in ihrer Abwesenheit geschieden hat oder wenn eine vertrauenswürdige Person die Frau informiert, dass ihr Mann sie in ihrer Abwesenheit geschieden hat (Ibn Nüceym, el-Bahr, IV, 62).

855. Ist die Scheidung eines schizophrenen Ehemanns gültig? Kann sich eine Frau von einem solchen Ehegatten scheiden lassen?

Die Scheidung erfolgt mit der endgültigen Entscheidung einer geistig gesunden Person, auf eine unanfechtbare Weise und mit ausdrücklichen Äußerungen. Ansonsten sind Scheidungen nicht gültig. Die formulierte Scheidung eines Schizophrenie-Patienten, der nicht in der Lage ist, Ereignisse wahrzunehmen, der in seiner eigenen Traumwelt lebt, der nicht weiß, was seine Taten bedeuten und welche Folgen sie haben können, ist nicht gültig. Die Frau eines solchen Patienten kann einen Antrag zur Scheidung der Ehe stellen. Wer von einem Gericht geschieden wird, gilt auch als „religiös“ geschieden (Serahsî, el-Mebsût, V, 97; Ibnü'l-Hümâm, Feth, IV, 273-274; Ibn Kudâme, el-Muğnî, X, 55-56, 62).

856. Wie kann sich eine, durch eine religiöse Zeremonie aber ohne standesamtliche Trauung, verheiratete Frau scheiden lassen?

Zum beidseitigen Schutz der Rechte der Ehepartner ist eine Registrierung der Ehe wichtig. Manchmal können Ehen auch durch eine, unter dem Volk als eine „religiöse Ehe“ bezeichnete Trauung geschlossen werden. Auch bei einer auf diese Weise gegründeten Ehegemeinschaft kann, wenn sie, egal aus welchen Gründen auch immer, nicht mehr weitergeführt werden kann, eine Scheidung in Betracht gezogen werden. In einem solchen Fall wäre es optimal, wenn beide Parteien durch ihren gemeinsamen Willen zu einem Entschluss kommen.

In diesem Zusammenhang ist es religiös gesehen nicht zulässig, dass der Mann die Scheidung verweigert, nur um der Frau zu schaden (al-Baqara, 2/231). Wenn das Ehepaar keine gemeinsame Entscheidung über das Beenden der Ehe treffen kann und der Mann darauf besteht, sich nicht zu scheiden, und da keine standesamtliche Trauung vorliegt und das Paar nicht vor Gericht ziehen kann, werden die Familien beider Parteien einen Schiedsrichter ernennen, um zu einer Lösung zu gelangen (an-Nisa, 4/35).

Wenn eine der Familien sich weigern sollte, einen Schiedsrichter auszuwählen, können die verantwortungsbewussten Verwandten einen unparteiischen und fairen Schiedsrichter an ihrer Stelle benennen.

Die Gelehrten haben unterschiedliche Meinungen über die Befugnisse eines Schiedsrichters geäußert. Nach Imam Abu Hanifa (*r.a.*) und Imam Schafi (*r.a.*) ist die Pflicht des Schiedsrichters die Vermittlung; wobei sie nicht gegen den Willen der Parteien eine Entscheidung treffen können (Şâfiî, el-Ümm, V, 494-495; Cassâs, Ahkâmü'l-Kur'ân, III, 154; siehe: Şîrbînî, Muğni'l-muhtâc, III, 344-345).

Nach Ansicht von Imam Malik (*r.a.*) können die Schiedsrichter je nach Situation über die Fortsetzung oder Beendigung der Ehe entscheiden (Cassâs, Ahkâmü'l-Kur'ân, III, 152; İbn Rüşd, Bidâye, II, 99). Auch das osmanische Familiengesetz einigte sich über diese Ansicht (HAK, md.130). Wenn der Mann der Scheidung nicht zustimmt, kann die Trennung der Frau durch die Schiedsrichter erfolgen.

857. Kann die Ehefrau die Scheidung beantragen, wenn der Ehemann die Anforderungen der Ehe nicht erfüllt?

Die islamische Religion legt sehr großen Wert auf die Gründung und den Schutz der Ehegemeinschaft. Wenn jedoch die Differenzen zwischen dem Ehepaar so ausarten, dass das Eheleben unerträglich wird, ist die Scheidung zwar eine Lösung, sie sollte aber der letzte Ausweg sein.

Im heiligen Koran wird verkündet, dass bevor eine Scheidung in Betracht gezogen wird, bei Schwierigkeiten in der Ehe Opferbereitschaft gezeigt werden soll, um die Ehe fortsetzen zu können, und auch wenn es zu Unzufriedenheit und Kälte in der Ehe gekommen ist, die Ehepartner miteinander sprechen und versuchen sollten, die Probleme gemeinsam zu lösen.

Zudem wird geraten, dass, wenn die Differenzen zwischen dem Paar ausarten sollten, die Probleme zwischen dem Paar gemeinsam durch die ernannten Schiedsrichter aus der Familie der Frau und die des Mannes gelöst werden sollen (an-Nisa, 4/34-35). Wenn jedoch alle Wege der Einigung verschlossen sind und die Fortsetzung der Ehe unmöglich wird, gilt die Scheidung, als ein annehmbarer Weg und ist legitim.

Eine verheiratete Frau kann ein gerichtliches Verfahren einleiten und um die Auflösung ihrer Ehe klagen, wenn ihr Ehemann seine Pflichten in der Ehe nicht erfüllt oder sie misshandelt. Wenn das Gericht nach Anhörung der Eheleute die Scheidung veranlassen sollte, tritt ein *Talaq*

Bain (verbindliche Scheidung) gemäß den religiösen Bestimmungen zustande.

858. Kann eine Frau die Differenzen in der Ehe als Scheidungsgrund geltend machen?

Wie vorgegangen werden soll, wenn die Eheleute sich gegenseitig hassen, ungerecht handeln, die ehelichen Verpflichtungen nicht wie vorgegeben erfüllen, wenn der Mann seine Frau misshandeln oder sie zu einer (verbotenen) *Haram*-Tat zwingen sollte oder ähnliche schlechte Behandlungen und unüberwindbare Differenzen auftreten sollten, wird im heiligen Koran folgendermaßen befohlen: „**Und wenn ihr einen Bruch zwischen beiden befürchtet, dann ernennt einen Schiedsrichter von ihrer Familie und einen Schiedsrichter von seiner Familie. Wollen sie sich aussöhnen, wird Allah Frieden zwischen ihnen stiften. Siehe, Allah ist wissend und weise**“ (an-Nisa, 4/35). Dieser Vers empfiehlt die Anstrengung, die Ehe fortzuführen, indem jeweils Schiedsrichter ernannt und eingesetzt werden, um durch ihren Einsatz eine gemeinsame Lösung für die Unannehmlichkeiten in der Ehe zu finden.

Wenn aber dennoch keine Lösung gefunden werden sollte und die Misshandlungen und schlechten Verhaltensweisen weitergehen sollten, so erklärten die Maliki-Gelehrten, dass die geschädigte Ehefrau einen gerichtlichen Antrag auf Scheidung stellen kann, und dass die zur Schlichtung bestellten Schiedsrichter das Recht besitzen, auch ohne eine Vollmacht durch das Ehepaar, kostenpflichtig oder kostenlos, die bestehende Ehe aufzulösen (Ibn Rüşd, *Bidâye*, II, 99).

Nach den Hanafi- und Schafi-Rechtsschulen können die Schiedsrichter nur über die Auflösung der Ehe verfügen, wenn der Ehemann seine Scheidungsbefugnis an die Schiedsrichter übertragen hat (Şâfiî, *el-Ümm*, V, 494-495; Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 154; siehe: Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 344-345).

Das osmanische Familiengesetz von 1917 nahm beim Rechtsbeschluss die Meinung der Maliki-Rechtsschule als Grundlage an und beschloss folgende Regelung zu diesem Thema: „**Wenn es zwischen einem Ehepaar zum Bruch kommt und diese vor Gericht ziehen, ordnet zunächst der Richter für beide Parteien jeweils einen Schiedsrichter an. Wenn die Schiedsrichter die Beziehung zwischen den Ehepartnern nicht schlichten können und der Fehler beim Mann liegt, wird der Richter die Ehe scheiden. Wenn der Fehler bei der Frau liegt, wird über ihre Scheidung verfügt, die kostenpflichtig über ihre Brautgabe verhandelt**

wird (*Muchala'a*). Wenn die Schiedsrichter zu keiner Entscheidung kommen können, so wird ein neuer Schiedsrichterausschuss gewählt. Die Entscheidungen des Schiedsrichterausschusses sind bindend und nach ihrer Bewertung wird das Scheidungsurteil des Richters als *Talaq Bain* (verbindliche Scheidung) gewertet“ (HAK, md. 130).

859. Ist es ein Scheidungsgrund, wenn eine Person weiß, dass sie keine Kinder bekommen kann und dies vor dem Ehepartner verheimlicht?

Wenn sich infolge einer Untersuchung herausstellt, dass ein Mann oder eine Frau kein Kind bekommen kann, ist es nicht richtig, diese Tatsache vor der Person zu verheimlichen, die er/sie heiraten wird. Da einer der Hauptzwecke der Ehe die Bildung einer neuen Generation ist, ist es für Ehepartner zulässig, ein gerichtliches Scheidungsverfahren einzuleiten.

860. Ist es ein Scheidungsgrund, keine Kinder bekommen zu können?

Unsere Religion legt sehr großen Wert auf die Familie und auf ihren Fortbestand, die zu einem friedlichen Leben der Gesellschaft beiträgt.

Eines der Ziele der Ehe ist die Zeugung der Nachkommen und der Fortbestand der Generationen. Wenn ein Paar keine Kinder bekommen kann und alle möglichen Wege versucht hat, muss es sich Allahs Vorherbestimmung/Schicksal unterwerfen. Es wird im heiligen Koran verkündet, dass sich nichts außerhalb der Herrschaft Allahs befindet und es wird darauf hingewiesen, dass Kinder zu bekommen, oder nicht bekommen zu können, kein Grund für Anerkennung und Lob oder für Spott und Håme sein darf (asch-Schuara, 42/49-50).

Da der Mensch nicht wissen kann, was gut und was schlecht für ihn ist, darf er das Gewünschte nicht essenziell für sein Leben und für sein Glück betrachten, sondern sich auf die Bestimmung und Fügung Allahs verlassen.

Anstatt, dass der Mensch für einen unerfüllten Wunsch, dessen Erfüllung nicht in seiner Macht liegt, sein Leben betrübt, sollte er den Segen und die Möglichkeiten, die er bereits besitzt, mit anderen teilen und versuchen auf diversem Wege glücklich zu werden und es vorzuziehen, die Wiedergutmachung/Belohnung dafür von Allah zu erwarten; dies

wäre sowohl angebrachter als auch seinem irdischen und jenseitigen Glück zuträglicher.

Da aber einer der Gründe für die Ehe die Fortsetzung der Generationen ist, haben die islamischen Gelehrten es für zulässig erklärt, dass im Falle eines diesem Grund hinderlichen Zustands, der Mann oder die Frau die Scheidung verlangen kann (Serahsî, el-Mebsût, V, 94-95). Dennoch sollte ein Muslim diesen hinderlichen Grund als eine Tatsache akzeptieren und ihn nicht zu einem Scheidungsgrund machen; dies wäre eine moralische Verpflichtung gegenüber dem Ehepartner.

861. Sind per Gerichtsurteil geschiedene Ehegatten, auch religiös geschieden?

Ein Ehepaar, das durch das Gericht geschieden wurde, ist nach religiöser Rechtsprechung mit einem *Talaq Bain* (verbindliche Scheidung) geschieden. Denn die Scheidung durch einen Richter wird generell als ein *Talaq Bain* gewertet (es-Saïdî, Hâşiyetü'l-adevî, II, 41).

Daher muss eine Frau, die durch ein Gerichtsurteil geschieden wurde, ihre Wartezeit (*I'ddah*) abwarten, wenn sie einen anderen Mann heiraten will (Şeyhîzâde, Mecme'u'l-enhur, II, 142).

Diese Frau, die ihre Wartezeit beendet hat, kann einen anderen Mann heiraten, wenn sie will, und wenn ihr Ex-Mann auch einwilligt, kann sie mit einer erneuten Trauung auch mit ihm erneut die Ehe eingehen. Wenn der gerichtlichen Scheidung keine weitere Scheidung vorausgegangen war, kann die Ehe durch eine erneute Trauung, mit zwei Ehebindungen, fortgesetzt werden.

862. Gilt das gerichtliche Scheidungsurteil, nach einer religiösen Scheidung, als ein weiterer *Talaq* (Scheidung)?

Das Urteil des Gerichts für die rechtliche Registrierung der Scheidung, nach einer religiösen Scheidung, ist die Bestätigung und Registrierung der vorherigen Scheidung; es gilt nicht als eine separate oder zusätzliche Scheidung.

Sollte aber das Scheidungsurteil des Gerichts, aus einem anderen Grund beantragt worden sein, so bedeutet dies eine neue und separate Scheidung. Das Scheidungsurteil des Gerichts nach dem Ende der Wartezeit (*I'ddah*), die an eine aus religiöser Sicht gültige Scheidung gekoppelt war, besteht nur noch als Bestätigung der vorherigen Scheidung,

da in der Zwischenzeit keine eheliche Beziehung mehr zwischen dem Ehepaar existiert hat.

863. Gilt es als eine separate Scheidung, wenn jemand zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten anderen mitteilt, dass er seine Frau geschieden hat?

Es gilt nicht als eine separate Scheidung, wenn jemand zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten anderen mitteilt, dass er seine Frau geschieden hat; damit wird nur die vorherige Scheidung angekündigt.

864. Wie ist die Auswirkung der *Kufr*-Worte (*Alfaz al-Kufr*), die den Austritt aus der Religion herbeiführen, auf das Ehebündnis?

Da das bewusste Aussprechen einiger Worte den Austritt aus der Religion mit sich bringt, endet damit auch die eheliche Bindung desjenigen mit seiner Frau.

Die Leugnung oder Spott eines der klaren Grundsätze der Religion (Glaubensinhalte und Glaubenspraxis) oder deren Minderbewertung, verursacht, dass derjenige aus der Religion austritt. Zum Beispiel, wenn jemand über Allah, den Propheten oder über die heiligen Werte der Religion flucht oder diese beleidigt, oder das rituelle Gebet oder das Fasten (eines der *Fardh*-(Pflicht) Gebote) leugnet, so tritt er aus der islamischen Religion aus. Nach der Hanafi-Rechtsschule endet die Ehe einer Person, die aus der Religion austritt, von selbst.

Auch wenn er es bereuen und Reue (*Tawba*) bekunden sollte, kann er sein Eheleben nicht ohne eine erneute Trauung fortsetzen. Nach Mehrheit der Meinung der Schafi-Rechtsschule kann eine Person, die aus der Religion ausgetreten ist, ihr Eheleben ohne die Notwendigkeit einer neuen Trauung fortsetzen, wenn sie innerhalb der Wartezeit/Frist (*Iddah*) Reue bekundet (*Tawba*) und zur islamischen Religion zurückkehrt (Şafii, el-Ümm, I, 297; Şeyhizâde, Mecme'u'l-enhur, I, 546).

865. Schadet es dem Ehebündnis, wenn jemand aus Gewohnheit/Mundart auf die heiligen Werte wie Allah, Koran oder die Religion flucht?

Auch wenn es nicht aus Gründen des Unglaubens oder zur Beleidigung religiöser Werte geschieht, ist es eine große Sünde, Worte gegen die heiligen Werte zu verwenden, auch wenn diese durch bloße

Gewohnheit oder als Mundart gesagt wurden. Dennoch beeinflussen diese ohne einen Vorsatz verwendeten Worte nicht den Glauben, demnach auch nicht die Ehe.

Denn hier wird nicht bezweckt, die religiösen Werte zu beleidigen oder minder zu bewerten. Allerdings sollte so eine Person, die diese Art der Redewendungen verwendet und solches Verhalten zeigt, Reue bekunden (*Tawba*), um Vergebung bitten (*Istighfar*) und sich Mühe geben, einen solchen Fehler nicht zu wiederholen (siehe. İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, VI, 368).

866. Wird die Ehe beeinträchtigt, wenn das Paar lange Zeit keinen Kontakt zueinander hatte?

Eine Trauung/Ehe endet mit der Scheidung oder einer Annullierung oder mit dem Tod. Solange nicht einer dieser Vorkommnisse geschehen ist, schadet es dem Ehebündnis nicht, wenn die Eheleute längere Zeit getrennt gelebt haben. Die Ehepartner müssen jedoch die Anforderungen und Pflichten der Ehe und der Familie erfüllen und alles tun, um ihre Ehegemeinschaft und die Familie aufrechtzuerhalten.

867. Ist das Geld aus der Waisenrente eines Angehörigen *Halal* (rein/erlaubt), wenn Personen sich offiziell scheiden lassen, aber ihre religiöse Trauung fortsetzen, um diese staatliche Zuwendung zu bekommen?

Die Trauung/Ehe ist ein Abkommen zwischen den Heiratswilligen auf Befehl Allahs, um eine Ehegemeinschaft zu bilden. Ein so wichtiges Abkommen wegen banaler finanzieller Belange zu beenden, ist in erster Linie moralisch nicht akzeptabel. Außerdem äußerte sich unser Prophet (s.a.w.) selbst über eine unter normalen Umständen vollzogene Scheidung mit den Worten: „**Das Halal, was Allah am meisten missfällt, ist die Scheidung**“ (Ebû Dâvûd, Talâk, 3).

Sich offiziell scheiden zu lassen, aber tatsächlich die Ehe weiterzuführen, um eine staatliche Zuwendung zu bekommen, die für verwitwete Frauen, als nächste Angehörige eines Verstorbenen bestimmt ist, ist *Haram* (absolut verboten), da dieses Verhalten als Betrug gewertet wird. Einkommen durch solches betrügerische Verhalten bedeutet, sich die stattlichen Mittel zu Unrecht anzueignen. Daher kann der Gehalt durch eine betrügerische Scheidung nicht *Halal* (rein/erlaubt) sein.

868. Ist es zulässig, sich aufgrund materieller Interessen scheiden zu lassen?

Familie und Ehe sind ernsthafte Angelegenheiten. Es ist kein richtiges Verhalten für einen Menschen, wegen einigen weltlich-materiellen Interessen, die Ehe zu missbrauchen. Zum Beispiel, wenn jemand im Ausland arbeiten möchte und dafür mit einem Staatsbürger des Landes eine formelle Ehe eingeht, um eine Aufenthaltserlaubnis zu erhalten, oder wenn eine gerichtliche Scheidung erwirkt wird, um die Rente des verstorbenen Vaters zu beziehen, so bedeutet dies den Missbrauch der Ehe. Ein Einkommen durch falsche und unwahre Aussagen ist unrechtmäßig erworbenes Einkommen. Und unrechtmäßig erworbene Einkommen sind *Haram* (absolut verboten). Ein Ehepaar, das sich in solchen Fällen durch einen gerichtlichen Beschluss scheiden lässt, ist nach religiösen Bestimmungen durch einen *Talaq Bain* (verbindliche Scheidung) geschieden (es-Saïdî, *Hāşiyetü'l-adevî*, II, 41). Wenn das Paar die Ehe fortsetzen möchte, und wenn zuvor keine Scheidung vorangegangen ist, kann es mit einer neuen Trauung das Familienleben mit zwei Ehebindungen fortsetzen.

869. Ist es bedenklich, die Ehe fortzuführen, wenn die beantragte Scheidung widerrufen wird, bevor das Scheidungsurteil gefällt wurde?

Damit eine Scheidung wirksam werden kann, muss der Mann entsprechend den Bedingungen mit einer eindeutigen Formulierung die Scheidung ausgesprochen haben.

Wenn jemand mit der Absicht, sich von seiner Frau scheiden zu lassen, ein gerichtliches Scheidungsverfahren einleitet, ohne vorher die Scheidung mündlich formuliert zu haben, dann aber auf die Scheidung verzichtet und dies dem Gericht mitteilt, ohne während der ganzen Verfahrenszeit die Scheidung formuliert zu haben, so tritt aus religiöser Sicht keine Scheidung ein. Aus diesem Grund besteht kein Bedenken, dass das Paar in so einem Fall die Ehe weiterführt. (*Kāsânî*, *Bedâi'*, III, 98)

870. Was bedeutet „Iddah“ (die Wartezeit/Frist)?

Das Wort „*Iddah*“ bedeutet „zählen“, „Menge“, „Anzahl“. Als ein Begriff der islamischen Rechtsprechung (*Fiqh*), beschreibt er die Frist, die eine Frau, deren Ehe aus irgendeinem Grund endete, nach ihrer Scheidung abwarten muss, bevor sie wieder erneut heiraten kann.

I`ddah dient ähnlichen Zwecken wie, z.B. eine eventuelle Schwangerschaft auszuschließen, um so (bei einer erneuten Ehe) bei der Zugehörigkeit des Nachwuchses keinen Zweifel zu lassen; auch um dem geschiedenen Paar Zeit zum Denken und die Gelegenheit zu geben, um vielleicht doch wieder zusammenzukommen; aber auch damit das Paar die eheliche Bindung nicht sofort abschreibt oder zerstört, oder damit die Frau sich geistig auf ein neues Leben vorbereiten kann. Wenn die Ehe durch eine Scheidung oder Annullierung beendet wurde und die Frau nicht schwanger ist, wird die im Menstruationsalter befindliche Frau drei Menstruationen lang ihre *I`ddah* abwarten. **„Und die geschiedenen Frauen sollen warten, bis sie dreimal die Periode gehabt haben [...]“** (al-Baqara, 2/228).

Frauen, die aus irgendeinem Grund keine Menstruation mehr bekommen, werden drei Monate lang ihre *I`ddah* abwarten. **„Und diejenigen eurer Frauen, welche keine Monatsregel mehr zu erwarten haben: wenn ihr in Zweifel seid, sei ihre Wartefrist drei Monate; und ebenso bei denen, die noch keine Monatsregel hatten [...]“** (at-Talaq, 65/4). Wenn die Ehe mit dem Tod des Mannes endete und die Frau nicht schwanger ist, beträgt ihre *I`ddah* vier Monate und zehn Tage: **„Und diejenigen von euch, welche verscheiden und Gattinnen hinterlassen, so müssen diese vier Monate und zehn Tage warten [...]“** (al-Baqara, 2/234).

Unabhängig davon, wie die Ehe endete, dauert die *I`ddah* einer schwangeren Frau bis zur Geburt an und endet mit der Geburt: **„[...] Die Schwangeren aber — ihre Frist läuft bis zur Ablegung ihrer Bürde [...]“** (at-Talaq, 65/4).

Der Beginn der *I`ddah* ist nicht die Zeit ab der letzten körperlichen Zusammenkunft, sondern die Zeit, in der die Scheidung oder der Tod eingetreten ist.

Der Grund, warum es *Haram* (verboten) ist, dass eine Frau jemand anderen heiratet, bevor ihre *I`ddah* beendet ist, liegt darin, dass sie immerhin noch unter der Wirkung ihrer früheren Ehe sein kann, dass die Rechte ihres ehemaligen Ehemannes geschützt werden und auch damit die Zugehörigkeit des Nachwuchses nicht angezweifelt wird.

871. **Ist eine erneute *Talaq* (Scheidung) einer Frau gültig, die zuvor mit einem *Talaq Bain* (verbindliche Scheidung) geschieden wurde und die ihre *I'ddah* (Wartezeit) abwartet?**

Nach der Hanafi-Rechtsschule gilt, wenn einer, durch einen *Talaq Bain* (verbindliche Scheidung) geschiedenen Frau, während ihrer *I'ddah* (Wartezeit), mit erneuten Worten, die Scheidung formuliert wird, kann sie so zum zweiten und zum dritten Mal geschieden werden (Zeylaî, Tebyîn, II, 219). Denn solange eine Frau ihre *I'ddah* abwartet, ist es ihr nicht *Halal* (erlaubt) einen anderen Mann zu heiraten; durch die Tatsache, dass sie während ihrer *I'ddah* durch den geteilten Wohnraum und ihren Unterhalt durch den Ehemann noch eine gewisse Bindung zu ihm hat, ist dies immer noch Gegenstand einer weiteren Scheidung (Bilmen, Kâmus, II, 201).

Allerdings haben nach mehrheitlicher Meinung der Gelehrten Scheidungsformulierungen gegenüber einer Frau, die in diesem Zustand ist, keine Gültigkeit. Da die Ehebeziehung zwischen ihnen bereits mit „*Talaq Bain*“ beendet ist, gibt es keine Grundlage für eine Scheidung (Ibn Kudâme, el-Muğnî, X, 278; Zuhaylî, el-Fikhu'l-Islâmî VII, 370-371). Dies ist auch die Ansicht des Obersten Rates für Religionsangelegenheiten.

872. **Kann eine Frau, die mit einem oder zwei *Talaq* (Scheidung) geschieden wurde, nach Ablauf ihrer *I'ddah* (Wartezeit) einen anderen Mann heiraten?**

Eine Frau, die mit einem oder zwei *Talaq* geschieden wurde, sollte nach der Hanafi-Rechtsschule drei Menstruationen lang abwarten; nach der Schafi-Rechtsschule hingegen drei Monatszyklen lang (die „sauberen“ Tage zwischen den Menstruationen) warten. Im heiligen Koran wird verkündet: „**Und die geschiedenen Frauen sollen warten, bis sie dreimal die Periode (entweder Menstruation oder Zyklen) gehabt haben [...]**“ (al-Baqara, 2/228).

Wenn die Scheidung „*Ridsch'i*“ gewesen ist (eine Scheidung, die mit klarer Formulierung gemacht wird und dem Ehemann das einseitige Entscheidungsrecht gibt, die Ehe fortzusetzen), kann der Ehemann innerhalb der *I'ddah* (Wartezeit) zu seiner Frau zurückkehren, indem er dies mit Worten bekundet oder körperlich zeigt. Wenn der Mann während dieser Zeit nicht zurückkehrt, wird der *Talaq Ridsch'i* zum *Talaq Bain* (verbindliche Scheidung) werden.

Wie es ein *Talaq Bain* verlangt, kann ein Paar, wenn es möchte, die Ehe mit einer erneuten Trauung fortsetzen, oder die Frau kann nach

ihrer *I'ddah* einen anderen Mann heiraten. Damit eine Frau einen anderen Mann heiraten kann, ist es nicht notwendig, dass alle drei *Talaq* zustande kommen.

873. Kann ein geschiedenes Paar wieder gemeinsam heiraten?

Die Scheidung nach der Religion ist auf drei Mal begrenzt. Nach der ersten und zweiten Scheidung haben Eheleute die Möglichkeit erneut zusammenzukommen (al-Baqara, 2/229).

Wenn jemand seine Frau mit einer *Talaq Ridsch'i* (unverbindliche Scheidung) geschieden hat, kann er während der *I'ddah* (Wartezeit) zu seiner Frau zurückkehren, ohne eine erneute Trauung vorzunehmen. Nach der Wartezeit (wird *Talaq Ridsch'i* zu *Talaq Bain*) erfordert die Rückkehr zur Ehe eine neue Trauung. Auch wenn eine „*Bain*“ (verbindliche) Scheidung innerhalb der *I'ddah* aufgehoben werden soll, kann dies nur durch eine erneute Trauung geschehen. Nach der dritten Trennung wird die Ehe endgültig geschieden. In diesem Fall ist es nicht mehr möglich zusammenzukommen. Es sei denn, die Frau heiratet einen anderen Mann, die keine betrügerische Ehe ist, und diese Ehe entweder mit einer Scheidung oder mit dem Tod des Ehemannes endet (al-Baqara, 2/230). Nur so kann sie danach ihren Ex-Mann wieder heiraten.

874. Kann eine Frau, die mit *Talaq Bain* (verbindliche Scheidung) geschieden wurde, einen anderen Mann heiraten?

Eine Frau, die mit *Talaq Bain* (verbindliche Scheidung) geschieden wurde, das heißt, mit einer Scheidung, die dem Mann nicht das Entscheidungsrecht gibt, die Ehe einseitig fortzusetzen, und bei der es nicht um den dritten und letzten *Talaq* handelt, so kann sie - egal ob während der *I'ddah* (Wartezeit) oder danach, mit einer neuen Trauung ihren getrennten Mann erneut heiraten (Ibn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, II, 86-87), oder aber nach Ablauf der Wartezeit auch einen anderen Mann heiraten (Merğînâni, *el-Hidâye*, III, 266; Aynî, *el-Binâye*, V, 251-252).

875. Bei wem verbleiben die Hochzeitsgeschenke im Falle einer Scheidung?

Die Hochzeitsgeschenke, die sich das Brautpaar gegenseitig gemacht haben, die von ihren Verwandten ersten Grades wie Eltern, Großeltern, Geschwistern, Onkel und Tante gemacht wurden, gelten als „*Hiba*“

(Schenkungen). Es ist nicht zulässig, dass diese Personen ihre Schenkungen nach einer Scheidung zurückfordern.

Für alle anderen Personen ist es zwar *Makruh-Tahrim* (unerwünscht, dem Haram nahe), ihre Geschenke zurückzufordern, dennoch können sie ihre Geschenke zurückverlangen.

Die Geschenke, die für das Brautpaar gemacht wurden, gehören demjenigen, für den das Geschenk bestimmt war. Wenn nicht bekannt ist, für wen es bestimmt war, werden die Geschenkgeber gefragt und dementsprechend gehandelt. Wenn dies nicht möglich ist, wird entsprechend den Gewohnheiten und Sitten der jeweiligen Gesellschaft gehandelt (el-Fetāva'l-Hindiyye, IV, 427, 428). Wenn der Schmuck, den der Bräutigam oder seine Eltern der Braut geschenkt haben, als *Mahr* (Brautgeld) abgesprochen war, gilt er als *Mahr* und darf auf keinen Fall zurückgenommen werden.

UNTERHALT, SCHADENSERSATZ UND ÄHNLICHE ANGELEGENHEITEN

876. Was sind die finanziellen Rechte einer geschiedenen Frau?

Eine geschiedene Frau erhält das Recht auf das ganze vorher bestimmte *Mahr* (Brautgeld), wenn es in der Ehe zum Geschlechtsverkehr oder zu einer „*Halwat-i Sahiha*“ (ungestörte Zusammenkunft des Paares) gekommen ist.

Außerdem steht ihr eine gewisse Schenkung „*Mut'a*“ als Trost zu, wenn ihr Mann sie ohne ihre Aufforderung geschieden hat; dies ist nach der Schafi-Rechtsschule *Wadschib* (verbindlich), nach der Hanafi-Rechtsschule hingegen *Mustahab* (empfehlenswert) (İbn Âbidin, Reddu'l-muhtâr, IV, 245; Zekeriyâ el-Ensârî, Esne'l-metâlib, III, 319).

Wenn während oder nach der Trauung kein Brautgeld bestimmt wurde, hat die Frau das Recht auf Brautgeld in der vergleichbaren Höhe, die auch ihre Schwester oder eine weibliche Verwandte väterlicherseits, die bezüglich der Bildung, Schönheit und sozialem Status ihr gleichgestellt ist, bekommen hat. Dies wird *Mahr-i Misl* genannt. Außerdem muss der Mann während der Wartezeit (*I'ddah*) die Frau mit Unterhalt und Unterkunft versorgen (at-Talaq 65/1,6).

Wenn es in der Ehe nicht zum Geschlechtsverkehr oder zu einer *Halwat-i Sahih* gekommen ist, so hat sie das Recht auf die Hälfte des bestimmten Brautgeldes (al-Baqara, 2/237). Wenn kein Brautgeld bestimmt

wurde, ist ihr das, in der islamischen Rechtsterminologie als „*Mut´a*“ bezeichnetes Geschenk zu geben. (al-Baqara, 2/236)

Die Höhe des *Mut´a* (Geschenks) ist weder im heiligen Koran noch in der *Sunnah* (Religionspraxis unseres Propheten (s.a.w.)) bestimmt worden, dieses richtet sich je nach den finanziellen Möglichkeiten des Mannes und nach den regionalen Gepflogenheiten (al-Baqara, 2/236; Muvattâ, Talâk, 46). Die Gelehrten erklärten jedoch, gemäß den Beweisen und ähnlichen Anwendungen, dass *Mut´a* nicht mehr als die Hälfte des *Mahr-i Misl* sein darf (İbn Mâze, el-Muhît, III, 112).

Deshalb muss die Frau, wenn das Gericht als Entschädigung mehr als die Hälfte des *Mahr-i Misl* oder eine als überzogen zu bewertende Summe bestimmen sollte, diese an ihren Mann zurückerstatten, weil die überschüssige Summe, die über die zulässige Summe hinaus geht, als ungerechter Zugewinn gewertet wird. Es wird aber auch erwähnt, dass es als zulässig bezeichnet wird, wenn die Parteien sich untereinander über eine bestimmte Summe einigen, die als *Mut´a* über die Hälfte der Höhe des *Mahr-i Misl* hinausgeht (Remlî, Nihâyetü'l-Muhtâc, VI, 365; İbn Âbidîn, Reddû'l-Muhtâr, IV, 246).

877. Ist es zulässig, eine vom Gericht vereinbarte Entschädigung anzunehmen?

Es ist religiös gesehen zulässig, aufgrund einer ungerechten Handlung erstatteter Anklage vor Gericht, die zugesprochene Entschädigung anzunehmen, die auf einem Urteil basiert, das durch tatsächliche Beweise und korrekte Aussagen zustande kam, die der arbeitsrechtlichen Vereinbarung konform ist und die nicht den Regeln des Islams widerspricht.

878. Ist es zulässig, eine Abfindung als Entschädigung anzunehmen?

Im islamischen Recht gibt es das Prinzip der Freiheit, zwischen Arbeitnehmern und Arbeitgebern Verträge abzuschließen. Daher können die Parteien einen Arbeitsvertrag abschließen, sofern er allen voran den Prinzipien der Gerechtigkeit und der Rechtschaffenheit entspricht und nicht gegen religiöse Werte und gesetzliche Rechtsvorschriften verstößt. Im Vertrag zwischen dem Arbeitnehmer und dem Arbeitgeber kann auch der Staat, unter Berücksichtigung bestimmter Leistungen, zusätzliche Bestimmungen und Rahmenbedingungen hinzufügen.

In Fällen, in denen keine klaren Regelungen im Vertrag festgelegt werden, werden die einschlägigen Rechtsvorschriften und die allgemeinen Gepflogenheiten als Grundlage verwendet.

Es ist grundsätzlich bekannt und offen dargelegt, dass in heutigen Arbeitsverträgen vermerkt wird, dass wenn der Arbeitnehmer, ohne Eigenverschulden entlassen wird oder in Rente geschickt wird, der Arbeitgeber als eine gesetzliche Verpflichtung, eine als „Abfindung“ vorge-sehene Entschädigung, zahlen muss.

Demnach gilt, wenn ein Arbeitnehmer nicht wegen seines Zuwiderhandelns gegen die Moralregeln oder keine der Gutmütigkeit ausnutzen-den Verhalten gezeigt hat, sondern zu Unrecht entlassen wurde, so ist es zulässig, dass er innerhalb der Grenzen der Rechtschaffenheit mit einer Abfindung entschädigt wird, da diese Regelung mit dem vereinbarten vertraglichen Inhalt, mit den bestehenden Gesetzen und den gesell-schaftlichen Normen übereinstimmt. Eine Entschädigung, die einem Ar-beiter anerkannt wird, der in Rente geht, kann zu den oben genannten Begründungen außerdem als eine „Verschleiß-Entschädigung“ für seine langjährige Erwerbstätigkeit gewertet werden.

879. Kann eine Frau das Geld ihres Mannes, ohne seine Zustimmung nehmen, um ihren persönlichen Bedarf zu decken?

Neben den Rechten und Befugnissen, die der Islam dem Mann gibt, legt er ihm auch einige Aufgaben und Verpflichtungen auf. Eine davon ist, dass der Mann die Grundbedürfnisse seiner Frau in angemessener Weise und in normalem Maße decken muss (an-Nisa, 4/34; at-Talaq, 65/6; al-Baqara, 2/233). Dies ist eine Verantwortung, die sich aus der Eheschließung ergibt; dabei spielt es keine Rolle, ob die Frau reich oder arm, muslimisch oder nichtmuslimisch ist.

Hind, die Frau von *Abu Sufyan* kam zum Gesandten Allahs (s.a.w.) und sagte: „*Oh Gesandter Allahs! Abu Sufyan ist ein geiziger Mann, er deckt weder meine Grundbedürfnisse, noch die unserer Kinder. Darf ich von ihm Geld nehmen, ohne es ihm zu sagen?*“ Der Gesandte Allahs (s.a.w.) antwortete: „*Du kannst so viel nehmen, wie für dich und deine Kinder ausreichend ist*“ (Nesâî, Kadâ, 34). Demnach kann eine Frau entsprechend ihres normalen Bedarfs Geld von ihrem Mann nehmen, wenn der Mann es versäumt, die Grundbedürfnisse seiner Frau zu decken.

880. Ist der Unterhalt, den eine Frau bezieht *Halal* (zulässig), deren Scheidungsverfahren über eine lange Zeit verzögert wird?

Nach der islamischen Religion ist der Mann, solange die Ehe andauert und auch während der Wartezeit (*I`ddah*), mit der Versorgung seiner Frau verpflichtet (al-Baqara, 2/233; an-Nisa; 4/34; at-Talaq, 65/7; Buhârî, "Nafakât", 1-4; Kâsânî, Bedâi', IV, 15-16).

Wenn das Scheidungsverfahren eingeleitet wurde, ohne die religiöse Scheidung ausgesprochen zu haben, und die Frau das Haus nicht verlassen hat, ist der Mann verpflichtet, den Unterhalt der Frau während der ganzen Verhandlungszeit zu tragen, da die Ehe in der Zeit noch andauert. Diese Verpflichtung endet erst nach Ende der Wartezeit (*I`ddah*), die erst nach dem Gerichtsurteil beginnt. Aber wenn die religiöse Scheidung ausgesprochen wurde, endet gemäß dem islamischen Recht die Unterhaltszahlung des Mannes gegenüber seiner Frau mit dem Ende der *I`ddah*, auch wenn das gerichtliche Scheidungsurteil noch nicht gefallen ist.

881. Wem wird nach der Scheidung das Sorgerecht für die Kinder zugesprochen?

Da die Ernährung, Versorgung und Pflege eines Kindes von der Geburt bis zu einer bestimmten Zeit, am besten durch die Mutter gewährleistet ist, wird das Sorgerecht zunächst der Mutter zugesprochen. Das Mitgefühl, die Fürsorge und die Hingabe der Mutter, auch ihre mütterlichen Instinkte, erfordern, dass das Sorgerecht der Mutter zuerkannt wird (İbn Hazm, el-Muhallâ, X, 323; Merginânî, el-Hidâye, III, 366; İbn Kudâme, el-Muğnî, XI, 412-413; Şirbînî, Muğni'l-muhtâc, III, 592).

Eine Frau kam zu unserem Propheten (s.a.w.) und beschwerte sich: „*Oh Gesandter Allahs! Das ist mein Sohn. Mein Leib war ihm ein Nest, meine Brust ein Brunnen und mein Schoß ein warmer Wickel. Jetzt hat sich sein Vater von mir geschieden und möchte mir mein Kind wegnehmen.*“ Der Gesandte Allahs (s.a.w.) verkündete: „*Solange du keinen anderen Mann heiratest, besitzt du das Recht für das Kind*“ (Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, II, 182; Ebû Dâvûd, Talâk, 35).

Auch *Abu Bakr* (r.a.) hat geraten: „*Das Streicheln, Umarmen und der Geruch der Mutter wird für das Kind besser sein, als dass es bei dir ist. Wenn das Kind groß wird, dann kann es selbst eine Wahl treffen*“ (Abdurrazzâk, el-Mûsânef, VII, 154).

Derjenige, dem die Verpflichtung für die Fürsorge und Erziehung des Kindes übergeben wird, muss einen gesunden Verstand haben, erwachsen und in der Lage sein, diese Aufgabe zu meistern, und prädestiniert genug sein, um das Kind hinsichtlich des Lebens, der Gesundheit und der Moral zu schützen.

Außer diesen gemeinsamen Eigenschaften, die sowohl bei Männern als auch bei Frauen gesucht werden, gibt es andere Bedingungen, die nur bei Frauen oder nur bei Männern vorausgesetzt werden. Zu diesen besonderen Bedingungen gehören zum Beispiel, wenn für das Sorgerecht ein Mann infrage kommen sollte, dass er ein Muslim sein muss, und für den Fall, dass das Kind ein Mädchen ist, muss er zudem ein „*Mahram*“ (Verwandter ersten Grades) des Mädchens sein; so ist auch die Bedingung vorhanden, dass die Mutter eines Mädchens, keinen Mann heiraten darf, der dem Mädchen kein *Mahram* ist (Sahnûn, el-Müdevvene, II, 258 vd.; Şirbînî, Muğni'l-muhtâc, III, 593-594; Şevkânî, Neylü'l-evtâr, VII, 397 vd.; Bilmen, Kâmus, II, 432).

Die Betreuungs- und Erziehungsdauer (*Hadana*) eines Kindes ist vom Bedarf des Kindes abhängig. Die Rechtsgelehrten haben diese Zeit mit dem Selbständig-Werden des Kindes definiert; wenn es selbst essen, trinken und sich selbst anziehen kann. Demnach endet die Zeit der *Hadana* für Jungen im Alter zwischen sieben bis neun Jahren; für Mädchen im Alter zwischen neun bis elf Jahren. Nach der Maliki-Rechtsschule erstreckt sich diese Zeit bei Jungen bis zu ihrer Pubertät und bei Mädchen bis sie heiraten (Sahnûn, el-Müdevvene, II, 258-259).

Obwohl nach Ablauf dieser Zeit die Verantwortung für das Kind, nach Mehrheit der Rechtsgelehrten, dem Vater übertragen wird, sind Schafii- und Hanbali-Gelehrte der Meinung, dass das Kind selbst entscheidet, ob es bei seinem Vater oder bei seiner Mutter bleiben möchte (İbn Kudâme, el-Muğni, XI, 414-415; Şirbînî, Muğni'l-muhtâc, III, 598). Dass unser Prophet (s.a.w.), einem Jungen als Scheidungskind die Wahl ließ, bei welchem Elternteil er leben möchte (Ebû Dâvûd, Talâk, 35; Tirmizî, Ahkâm, 21; Nesâî, Talâk, 52), und die oben überlieferte Aussage von *Abu Bakr* (r.a.) bestätigen die letzte Rechtsmeinung.

882. Wer ist nach der Scheidung mit dem Unterhalt des Kindes verpflichtet?

Die Pflicht für den Unterhalt/die Grundbedürfnisse des Kindes und der Kindesmutter liegt beim Vater (al-Baqara, 2/233; at-Talaq, 65/6).

Die Höhe des Unterhalts wird nach der finanziellen Lage des verpflichteten Vaters festgelegt. (at-Talaq, 65/7). Wenn der Vater zu arm sein sollte, um für das Kind Unterhalt zu zahlen, und wenn der Bruder des Vaters oder die Mutter des Kindes finanziell in der Lage sind, so wird sich der Vater für den Unterhalt des Kindes bei diesen Personen verschulden; das Darlehen zahlt er diesen zurück, sobald seine finanzielle Lage dies zulässt. Der Unterhalt für eine Tochter, egal in welchem Alter sie ist, wird bis zu ihrer Heirat dem Vater, nach der Heirat ihrem Ehemann auferlegt. Den Unterhalt für Söhne hingegen leistet der Vater bis der Sohn selber arbeiten und seinen Unterhalt selbst bestreiten kann; wenn der Sohn das Erwerbstätigen-Alter erreicht hat, endet die Unterhaltungspflicht des Vaters. Wenn das Kind zwar erwachsen ist, aber es eine Behinderung hat, sodass es seinen Unterhalt nicht selbst bestreiten kann, so ist der Vater weiterhin verpflichtet Unterhalt zu zahlen (Serahsî, el-Mebsût, V, 222-223).

883. Ist ein Mann verpflichtet, seine unverheiratete Schwester zu versorgen?

Allah, Der Allmächtige, befiehlt, den Verwandten zu helfen und ihnen Gutes zu tun. Im heiligen Koran wird verkündet: „**Und gib dem Verwandten und dem Armen und dem Reisenden, was ihnen gebührt [...]**“ (al-Isra, 17/26), „**[...] Und seid gut zu den Eltern und zu den Verwandten [...]**“ (an-Nisa, 4/36). Auch der Gesandte Allahs (s.a.w.) hat in seinen *Ahadithen* (Verkündungen) die Verantwortung eines Muslims gegenüber seinen Verwandten, vorrangig vom Nächsten bis zum Entfernten, erwähnt. Als einer seiner *Sahaba* (Gefährte) fragte: „*Oh Gesandte Allahs! Wem soll ich etwas Gutes tun?*“, antwortete unser Prophet (s.a.w.): „**Tue deiner Mutter, deinem Vater, deiner Schwester, deinem Bruder und danach allen anderen deinen Verwandten etwas Gutes. Das ist eine Pflicht, die erfüllt werden muss. Diese sind Verwandte, mit denen die Beziehungen aufrechterhalten werden muss**“ (Ebû Dâvûd, Edeb, 28).

Deshalb ist eine Person verpflichtet, die bedürftigen Verwandten nach der Reihenfolge ihrer Blutsverwandtschaft, mit denen eine Heirat strikt verboten ist, zu unterstützen (Serahsî, el-Mebsût, V, 223). Daher ist ein Mann verpflichtet, seine unverheiratete Schwester zu versorgen, wenn sie bedürftig ist.

DIE ADOPTION

884. Wie ist die religiöse Beurteilung darüber, eine Pflegefamilie zu sein?

Die Institution der Adoption, die eine Zeit lang als Fortsetzung der alten Tradition in den frühen Jahren des Islams bewahrt wurde, wurde während der Medina-Zeit nach dem Vers: „*Allah hat [...] eure Adoptivöhne nicht zu euren leiblichen Söhnen gemacht [...]*“ (Ahzab, 33/4), aufgehoben und mit dem darauffolgenden Vers, das Recht befohlen, dass ein Adoptivkind nicht nach seinen Adoptiveltern, sondern nach seinem leiblichen Vater benannt werden soll.

Demnach hat unsere Religion die Betreuung und Pflege der Waisenkinder zwar angeraten, aber eine „Adoption, die rechtliche Konsequenzen mit sich bringt“ nicht anerkannt. Als natürliche Konsequenz dessen wird die Abstammung eines Adoptivkindes nicht an die der Adoptiveltern adaptiert, zwischen ihnen entsteht auch keine „*Mahram*-Beziehung“ (kein Eheverbot) und es entsteht auch kein Erbrecht. Dennoch existiert die Institution der Adoption von Zeit zu Zeit als Pflegefamilie weiter. Dass die Adoption im Islam aufgehoben wurde, bedeutet nicht, dass halbweise und vollweise Kinder ohne Angehörige nicht versorgt werden sollen. Denn nach der islamischen Religion bringt die Fürsorge und Pflege der schutzbedürftigen Kinder und deren Erziehung großen *Sawab* (Belohnung) ein und ist zudem eine Pflicht der Menschlichkeit

Unser Prophet (s.a.w.) hat seinen Zeigefinger und seinen Mittelfinger aneinander haltend aufgezeigt und gesagt: „Ich und diejenigen, die eine Waise versorgen, werden im Paradies so beieinander sein“ (Buhârî, Edeb, 24; Müslim, Zühd, 42; Ebû Dâvûd, Edeb, 130; Tirmizî, Birr, 14). Daher sollten die Waisenkinder, die Liebe, Mitgefühl und Schutz brauchen, entweder in den Familien oder in Kinderheimen aufgenommen und versorgt werden, damit sie durch ihre Bildung und Berufsausbildung ihren Platz in der Gesellschaft einnehmen können.

Aber um diesen Pflichten nachzukommen, hat niemand das Recht, die Abstammungsfolge des Kindes zu leugnen, seine Beziehung zu seiner leiblichen Familie abbrechen zu lassen, oder dafür zu sorgen, dass es seine Eltern vergisst, und es ist auch nicht richtig, dieses Kind zu den Erbberechtigten zu zählen. Ebenso falsch wäre es, das Pflegekind während der häuslichen Pflege außerhalb jeglicher *Mahram*-Vorkehrungen, wie die Bekleidungs Vorschriften, wie das leibliche Kind zu behandeln. Stattdessen empfiehlt der Islam, sich um ein Kind zu kümmern, es zu

erziehen, seine Bedürfnisse zu decken und es in juristischer Hinsicht und hinsichtlich der *Halal-Haram*-Regeln nicht wie das eigene Kind, sondern wie ein Glaubensbruder anzusehen.

885. Ist es religiös bedenklich, dass Pflegefamilien für ihre Pflegekinder Geld vom Staat annehmen?

Es gibt kein religiöses Hindernis, dass eine Pflegefamilie für das Pflegekind, das sie im Rahmen einer Pflegefamilienregelung bei sich aufgenommen hat, Geld vom Staat annimmt, um es für die Bedürfnisse des Pflegekindes auszugeben oder dieses Geld für das Pflegekind anzusparen. Aber wenn die Familie arm ist, ist es auch zulässig, dass sie von dem staatlichen Geld, das für das Kind ausgezahlt wurde, in einem entsprechenden Maß für sich verwenden.

Der heilige Koran befiehlt: *„Und prüft die Waisen, bis sie ehefähig geworden sind. Und wenn ihr bei ihnen Vernunft feststellt, dann händigt ihnen ihr Vermögen aus. Und zehrt es nicht verschwenderisch und in Eile auf, bevor sie großjährig werden. Der reiche (Vormund) enthalte sich (des Waisenguts), und der arme nutze es nach Billigkeit. Und wenn ihr ihnen ihr Vermögen aushändigt, dann lässt es vor ihnen bezeugen, obwohl Allah als Rechenschaftsleger genügt“* (an-Nisa, 4/6).

In unserer Religion wird es als unzulässig erachtet, die Bindung des Kindes zu seinen Eltern und zu seinen Wurzeln zu zerstören, da dies bedeuten könnte, die Gefühlswelt des Kindes zu verletzen und es seelisch abzutöten (al-Ahzab, 33/4-5; Ibn Māce, Hudūd, 36).

Daher sollte das Kind als das Anvertraute (*Amanah*) Allahs betrachtet werden, und um dieses Anvertraute Allahs bestmöglich schützen zu können, mit Sorgfalt und Anstrengung gehandelt werden. Dementsprechend sollte ein Kind nicht wegen des Geldmangels zur Pflege gegeben und der Liebe und Zuwendung seiner leiblichen Familie entbehrt werden.



ERBSCHAFT UND TESTAMENT





ERBSCHAFT UND TESTAMENT

DAS TESTAMENT

886. Was ist ein Testament und wie ist die religiöse Rechtsprechung darüber?

Ein „Testament“ bedeutet, dass jemand nach seinem Tod sein Eigentum einer anderen Person überschreibt und übergibt. Eine Person kann höchstens über ein Drittel ihres Vermögens über ihren Tod hinaus bestimmen, die restlichen zwei Drittel sind im Namen der Nachlassempfänger geschützte Anteile. Denn unser Prophet (s.a.w.) hat einem seiner Gefährten, der über die Hälfte seines Vermögens als Nachlass verfügen wollte, gesagt, dass er nur über ein Drittel bestimmen soll, und selbst das sei schon zu viel (Buhârî, Vesâyâ 3).

Es ist *mustahab* (empfohlen), über weniger als ein Drittel des Vermögens zu bestimmen. Wenn die Nachlassempfänger arm sind, ist es vorzüglicher (*Fadhila*), kein Testament zu machen.

Ein Testament, worin über mehr als ein Drittel des Nachlasses bestimmt wurde oder wenn es zum besonderen Vorteil eines der Erben bestimmt wurde, muss von den anderen Erben genehmigt werden, ehe es als gültig gelten kann (Mevsilî, el-İhtiyâr, IV, 376-377). Denn es ist nicht zulässig, ein Testament für Erbberechtigte zu hinterlassen.

Unser Prophet (s.a.w.) hatte in einem *Hadith* (Überlieferung) verkündet: **„Allah hat jedem Berechtigten sein Recht gegeben. Daher ist es nicht zulässig, für einen Erbberechtigten (zugunsten eines der Erben) ein Testament zu vermachen“** (Tirmizî, Vesâyâ, 5; Ebû Dâvud, Vesâyâ, 6).

Entsprechend diesen allgemeinen Bestimmungen ist es *Wadschib* (verpflichtend), ein Testament für die Begleichung der eigenen Schulden an die Gläubiger und die Begleichung der Schulden gegenüber Allah

in finanzieller Form, wie *Fidya* (finanzielle Ersatzleistung) für Fasten, *Zakah* (Armensteuer) oder *Kaffarah* (Sühneleistungen), zu hinterlassen.

Es ist *mustahab* (empfohlen), bedürftige Verwandte, die sonst keinen Anteil am Nachlass hätten, im Testament zu erwähnen. Es ist *Mubah* (zulässig) fremde Personen und reiche Verwandte im Testament zu erwähnen. Allerdings ist es *Makruh* (missbilligt) eine frevelhafte Person, die der Sünde nicht fernbleibt, Erbschaft zu hinterlassen (İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, X, 336).

887. Ist es zulässig, dass jemand zu Lebzeiten eines seiner Kinder vorzieht, ihm (oder einigen seinen Kindern) sein gesamtes Vermögen oder einen Teil davon, als Schenkung vermacht?

Eigentlich hat ein Mensch das Recht, während seiner Lebenszeit über sein Eigentum nach Belieben zu verfügen. Rein rechtlich gesehen, kann er sein ganzes Vermögen oder einen Teil davon einem Fremden oder einem seiner Kinder oder einigen seinen Kindern überschreiben. Diese Verfügung wäre rechtlich legitim. Jedoch gibt es bezüglich dieser Verfügung unterschiedliche Meinungen unter den islamischen Gelehrten. Die Diskussionen über dieses Thema entstanden aufgrund unterschiedlicher Deutungen und Verständnisse des entsprechenden *Hadithes* (Überlieferung).

Numan b. Basir wollte einem seiner Söhne einen Teil seines Eigentums übergeben und wollte unseren Propheten (s.a.w.) als Zeugen dafür benennen. Unser Prophet (s.a.w.) fragte ihn, ob er auch seinen anderen Kindern etwas von seinem Eigentum überschreiben möchte, oder nicht. Als er erfuhr, dass es nicht der Fall war, wollte er nicht als Zeuge benannt werden und sagte zu ihm, dass er jemand anderen als Zeugen benennen soll. Nach einer anderen Überlieferung hat er *Numan* gegenüber Äußerungen gemacht wie: „**Mach es rückgängig!**“, „**Sei gerecht unter deinen Kindern**“, „**ich möchte kein Zeuge für dein Unrecht sein**“, und hat die Bitte *Numans* abgelehnt. (Buhârî, Hibe, 10-12; Müslim, Hibât, 9-19).

Nach der bevorzugten Meinung der Hanafi-, Schafi- und Maliki-Rechtsschulen ist es *Mustehab* (empfohlen), dass der Vater gerecht sein muss, wenn er zu seiner Lebenszeit seinen Kindern von seinem Vermögen überschreiben möchte (dies zu gleichen Anteilen machen muss); und es ist *Makruh* (missbilligt), dass er sein Vermögen unter seinen Kindern zu unterschiedlichen Anteilen aufteilt (Kâsânî, Bedâi', VI, 127; İbn Nüceym, el-Bahr, VII, 288; Haraşî, Şerhu Muhtasar, VII, 82; Zekeriyâ el-Ensârî, Esne'l-metâlib II, 483).

Nach überlieferter Meinung des Ahmad b. Hanbal (*ra.*), einigen Maliki-Gelehrten und Imam Abu Yusuf (*ra.*), aus der Hanafi-Rechtsschule, ist es *Wadschib* (verpflichtend), dass der Vater bei einer Schenkung sein Vermögen unter seinen Kindern gerecht aufteilt; hingegen es *Haram* (absolut verboten) ist, wenn er zwischen seinen Kindern unterscheidet (İbn Kudâme, el-Muğnî, VI, 256-257; İbn Cüzey, el-Kavânîn, 546).

Es gibt auch unterschiedliche Meinungen darüber, ob der Vater bei einer Vermögensschenkungen an alle seine Kinder, seinen Töchtern und Söhnen gleiche Anteile überschreiben soll, oder wie bei einem Nachlass auch, die Töchter mit einem Anteil und die Söhne mit zwei Anteilen berücksichtigen soll. Die Mehrheitsmeinung geht dahin, allen Kindern gleiche Anteile zu überschreiben (Kâsânî, Bedâi'u's-sanâi, VI, 127; İbn Kudâme, el-Muğnî, VI, 259).

Egal ob es als ein *Fardh* oder *Mustahab* gewertet wird, es ist mit der Seele des Islams eher konform, dass der Vater bei der Vermögensaufteilung gerecht unter seinen Kindern handelt.

Zudem kann ein unfaires Handeln unter den Kindern dazu führen, dass die Kinder ihren Eltern gegenüber Groll empfinden, und dass es unter den Kindern zu Anfeindungen und Kälte kommt. Aus diesem Grund sollten Väter, wenn kein besonderer Grund vorliegt, ihre Kinder gleich behandeln und keinen Unterschied zwischen ihnen machen. Aber wenn ein Kind zum Beispiel an einer unheilbaren Krankheit leidet oder behindert ist, unter einer extrem hohen Schuldenlast leidet oder eine große Familie hat, womit der Unterhalt schwer zu stemmen wäre, oder wegen des Studiums oder der Ausbildung finanzielle Probleme erlebt, kann ihm entsprechend seines Bedarfs etwas mehr gegeben werden (Şeyhîzâde, Mecme'u'l-enhur, II, 610). Hierbei wäre es angemessen, wenn möglich auch das Einverständnis der anderen Kinder einzuholen.

888. Wenn ein Vater einen seiner Söhne bevorzugt und ihm eine Schenkung macht, wobei er seine anderen Kinder übergeht, ist der Sohn dafür verantwortlich? Wie soll er handeln?

Da ein Mensch das Recht hat, über sein Eigentum nach Belieben zu verfügen, braucht er nicht die Zustimmung seiner anderen Kinder, wenn er einem von ihnen eine Schenkung machen möchte. Dennoch ist eines der Hauptaufgaben der Eltern gegenüber ihren Kindern, unter ihnen keinen Unterschied zu machen und alle gleich zu behandeln. Ein solches Verhalten ist sowohl die Pflicht der Eltern als auch das Recht des

Kindes. Die Tatsache, dass die Kinder Jungen oder Mädchen, groß oder klein sind, ändert nichts daran. Es ist aus religiöser Sicht nicht zulässig, dass ein Vater, ohne Zustimmung seiner anderen Kinder, einem oder einigen seiner Kinder, egal ob Töchter oder Söhne, sein ganzes Vermögen oder einen Teil davon als Schenkung überschreibt und zwischen ihnen eine Unterscheidung macht.

Wenn aber der Vater zwischen seinen Kindern nicht gleich handelt und während seiner Lebenszeit einem Sohn sein Vermögen überschreibt und die anderen Kinder übergeht, so trifft den besagten Sohn keine Schuld; er kann dafür nicht verantwortlich gemacht werden. Es wäre angemessen, aber nicht unbedingt seine Pflicht, wenn dieser Sohn seinen übergebenen Geschwistern, entsprechend ihrer Anteile am Nachlass, einen Teil des überschriebenen Vermögens abtritt.

889. Kann jemand, der Kinder hat, sein Vermögen seinen Enkelkindern vermachen?

Wenn jemand Kinder hat, können seine Enkelkinder keine Erbberechtigten sein (Mevsilî, el-İhtiyâr, IV, 450-451). Er kann bis zu einem Drittel seines Eigentums an jene vermachen, die nicht in der Erbfolge stehen (Buhârî, Vasâyâ 3). In diesem Zusammenhang gibt es kein Hindernis, dass jemand seinen Enkelkindern, die nicht in der Erbfolge stehen, diesem Anteil entsprechend ein Erbe hinterlässt. Wenn aber der Elternteil der Enkel, der mit dem Großvater in Verwandtschaft steht, schon verstorben sein sollte, so ist es nach Meinung einiger Gelehrte dem Großvater ein *Wadschib* (Pflicht), nach einigen Gelehrten hingegen *Mustahab* (empfohlen-wünschenswert), dass der Großvater diese Enkel in seinem Testament berücksichtigt (siehe: İbn Hazm, Muhalla, IX, 314-315; İbn Kudâme, Muğni, VIII, 391-392). Heute wird das Vermachen, in solch einer Situation, eher als *Wadschib* gewertet (Ebû Zehra, Şerhu Kânûni'l-Vasiyye, s.198-200).

890. Kann ein Testament hinterlassen werden, das die Verwandtschaftsbeziehungen abreißen lässt?

Unsere Religion befiehlt, die nahen Verwandten aufzusuchen, die entfernten bei Möglichkeit zu besuchen und den bedürftigen Verwandten behilflich zu sein (Buhârî, bEdeb, 10-11).

Daher ist ein Testamentsinhalt, der den Verwandtschaftsbeziehungen schadet, wie zum Beispiel: „Du darfst nach meinem Tod deinen Onkel nicht besuchen“, nicht gültig und dessen Erfüllung nicht zulässig.

891. Muss das Testament einer Person erfüllt werden, die im Grab des Ehepartners begraben werden möchte?

Unter normalen Umständen wird in einem Grab nur eine Person beerdigt. Es ist nicht zulässig, dass ein Grab ohne einen wichtigen Grund geöffnet und eine andere Leiche darin begraben wird, wenn der erste Leichnam nicht vollständig zerfallen und zu Erde geworden ist. Nachdem der erste Leichnam vollständig zerfallen und zu Erde geworden ist, kann ein anderer Leichnam im selben Grab beerdigt werden. Dabei spielt es keine Rolle, ob diese Leichen Ehemann und Ehefrau oder Verwandte sind oder nicht.

Wenn im Glauben, dass der erste Leichnam vollständig zerfallen und zur Erde geworden ist,

das Grab geöffnet und dann festgestellt wird, dass noch einige Knochen u.Ä. vorhanden sind, so können diese beiseite geräumt und mit einem Wall aus Erde abgedeckt und eine andere Leiche darin beerdigt werden (Mevsilî, el-İhtiyâr, I, 320). Es ist auch nicht notwendig, den letzten Willen einer Person zu erfüllen, die an einem bestimmten Ort begraben werden möchte. Aber es spricht auch nichts dagegen, diesen Wunsch zu erfüllen (İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, III, 122; X, 348).

892. Ist es notwendig, das Testament eines Menschen zu erfüllen, der den Willen geäußert hat, dass für seine Seele „*Hatim*“ gemacht werden soll?

Das Rezitieren des heiligen Korans ist eine *Ibadah* (Gebet/Glaubenspraxis/Gottesdienst). Der Lohn (*Sawab*) der *Ibadah*, die jemand verrichtet hat, um Allahs Nähe zu erreichen, gehört nur ihm. Deshalb ist es nicht zulässig, für eine *Ibadah* eine Vergütung anzunehmen. Unser Prophet (s.a.w.) hat in einem *Hadith* (Überlieferung) verkündet: „**Rezitiert den heiligen Koran, aber macht ihn nicht zu einem Mittel des Profits**“ (Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, XXIV, 288, 295).

Es ist nicht zulässig, dass für einen Verstorbenen, der als letzten Willen die komplette Rezitation des heiligen Korans (*Hatim*) für seine Seele geäußert hat, diesen Wunsch gegen eine Vergütung zu erfüllen, und auch wenn der *Hatim* kostenlos wäre, ist die Erfüllung dieses Wunsches nicht zwingend; weshalb solche Testamentswünsche nicht bindend sind (İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, IX, 75, 76).

893. Wenn jemand seinem Kind aufträgt, stellvertretend für ihn den *Hadsch* zu vollziehen, den er nicht verrichten konnte, und dann verstirbt, können die Erben das hinterlassene Geld für den *Hadsch*, als Erbmasse untereinander aufteilen? Oder muss das Geld aufgehoben und der *Hadsch* verrichtet werden?

Dieser letzte Wille eines Verstorbenen, an seiner Stelle die Pilgerpflicht (*Hadsch*) zu erfüllen, muss erfüllt werden. Das Geld, das er dafür hinterlassen hat, kann nicht als Erbmasse unter den Erben aufgeteilt werden.

Wenn diese Person einem seiner Kinder die Vollmacht für die *Hadsch*-Pflicht übertragen hat, und das Kind diese Pflicht zu Lebzeiten des Vaters nicht erfüllt hat, dann muss es dies nach dem Tod des Vaters, mit dem dafür hinterlassenen Geld nachholen.

894. Ist es zulässig, das für einen bestimmten Zweck hinterlassene Geld für einen anderen Zweck zu verwenden?

Die finanziellen Verpflichtungen gegenüber Allah, die ein Verstorbener als letzten Willen seinen Erben aufgetragen hat, wie *Hadsch* (Pilgerfahrt), *Fidya* (finanzielle Ersatzleistung) für das Fasten, *Zakah* (Almosensteuer), *Sadaqa-i Fitr* (Almosenabgabe), *Kaffarah* (Sühneleistung) etc., müssen von den Erben erfüllt werden. Das für diesen Zweck hinterlassene Geld darf nicht für einen anderen Zweck verwendet werden.

Wenn der Testamentswunsch eine religiös unzulässige Handlung beinhaltet, gilt so ein Testamentswunsch als gegenstandslos. Das, für solche unzulässigen Wünsche vermachte Vermögen, wird der Erbmasse zugefügt und unter den Erben aufgeteilt; oder - wenn die Erben dies wünschen - dieses Vermögen/Geld für Wohltaten ausgeben (Ibn Âbidin, Reddû'l-muhtâr, X, 336-337). Da die Bedingungen eines Erblassers, wie die Bedingungen des Rechts (*Schari*)²⁴ gewertet werden, muss sein entsprechendes Vermögen, gemäß seinem Testament, für wohltätige Zwecke verwendet werden. Wenn es aber unmöglich ist, das Geld für den vermachten Zweck zu verwenden, sollte es für eine andere Wohltat verwendet werden, die dem Zweck des Wunsches naheliegt (IbnÂbidin, Reddû'l-muhtâr, X, 376 vd.).

24 *Schari*: „Der ursprüngliche Inhaber der Urteilsbefugnis.“ Dieser Begriff wird in *Fiqh* (islamischer Rechtswissenschaft) verwendet, um den Ursprung des Rechts anzugeben.

895. Darf jemand darüber verfügen, dass sein Vermögen, solange sie lebt seiner Frau, sollte sie auch sterben, einer Stiftung übergeben wird?

Ein Testament bedeutet, das eigene Eigentum nach dem Tod an einen anderen zu überlassen oder zu übertragen. Wie aus der Beschreibung auch zu entnehmen ist, ist ein Testament eine Verfügung, die nach dem Tod wirksam wird. Eine Person kann über ihren Tod hinaus über ein Drittel ihres Vermögens und über ihre Rechte verfügen, die restlichen zwei Drittel sind im Namen der Erben geschützte Anteile (Buhârî, Vasâyâ 3).

Wenn jemand über mehr als ein Drittel seines Vermögens verfügt, kann dies nur gültig werden, wenn die Erbberechtigten dem zustimmen. Wenn sie dem zustimmen, wird der Wille erfüllt, wenn sie dem nicht zustimmen sollten, dann wird mit dem Anteil von einem Drittel des Nachlasses der letzte Wille erfüllt. Der letzte Wille, der darüber hinaus geht, wird nicht berücksichtigt. Ebenso ist der letzte Wille des Erblassers ungültig, einem seiner Erben Vermögen zu hinterlassen, ohne dass die Zustimmung der anderen Erbberechtigten vorliegt.

Denn unser Prophet (s.a.w.) hat verkündet: **„Allah hat jedem Rechtsbesitzer sein Recht gegeben. Daher gibt es kein Testament für einen Erbberechtigten (zugunsten eines der Erben)“** (Tirmizî, Vesâyâ 5; Ebû Dâvud, Vesâyâ, 6). Aus diesem Grund ist der letzte Wille desjenigen bezüglich seiner Frau nicht gültig, da sie in der Erbfolge steht. Alles am Vermögen, was der Verstorbene nicht zu Lebzeiten als Schenkung überschrieben und übergeben hat, gehört aus religiöser Sicht, nach seinem Tod allen seinen noch lebenden Erben.

Das an eine Stiftung gerichtete Testament wird aus der verbleibenden Erbmasse, nach Begleichung der Schulden und der Kosten für seine Bestattung, mit der Voraussetzung erfüllt, dass diese Zuwendung einen Anteil von 1/3 nicht übersteigt. Das restliche Vermögen geht an die Erbberechtigten.

896. Kann jemand sein gesamtes Vermögen seinem Adoptivkind vermachen?

In der islamischen Religion gibt es keine im rechtlichen Sinne anerkannte Adoption eines Kindes (al-Ahzab, 33/4-5).

Allerdings kann jemand Pflegekinder in seine Obhut nehmen und ihre Versorgung übernehmen, das ist etwas, was unsere Religion fördert. Wenn die Abstammung des Kindes bekannt ist, wird das Kind nach

seinem Vater benannt. Derjenige, der ein Kind zur Pflege aufgenommen hat, kann zu seiner Lebzeit so viel von seinem Vermögen an beliebige Personen, einschließlich des Pflegekindes überschreiben, wie er möchte (Mevsilî, el-İhtiyâr, II, 533).

In solchen Fällen wird empfohlen, durch das eventuelle Ausschließen eines der Erbberechtigten, keine Anfeindungen auszulösen.

897. Ist es zulässig, dass jemand sein gesamtes Vermögen stiftet?

Eine Person hat das Recht, während seiner Lebzeit über sein Eigentum zu verfügen, wie er möchte. Sie kann ihr Vermögen an Bedürftige oder an Hilfsorganisationen spenden. Damit die Spende an eine Stiftung gültig sein kann, muss der Spender bei klarem Verstand sein und die Pubertät erreicht haben, zudem darf die Stiftung nicht für eine befristete Zeit gegründet worden sein. Unser Prophet (s.a.w.) hat seine Anteile an den Grundstücken in *Fadak* und *Haybar* zum Wohle der Muslime gestiftet (Buhârî, Vesâyâ, 1; Ferâiz, 3).

Nach einer Überlieferung von *Ibn Umar* (r.a.), fiel *Umar* (r.a.) ein Grundstück aus *Haybar* als Anteil zu. *Umar* (r.a.) kam zu unseren Propheten (s.a.w.) und fragte: „*Oh Gesandter Allahs! Ich habe in Haybar ein Grundstück erhalten. Das ist das Wertvollste, was ich je besessen habe. Was würdest du mir empfehlen (wie ich es am besten verwerten kann)?*“ Unser Prophet (s.a.w.) antwortete: „*Du kannst dein ursprüngliches Eigentum als Anteil für dich behalten und den erworbenen Ertrag daraus spenden.*“ Daraufhin hat *Umar* (r.a.) sein Grundstück zum allgemeinen Nutzen für Bedürftige, Verwandte, Sklaven, Gäste und Reisende gestiftet, mit der Bedingung, dass das Grundstück nie verkauft, verschenkt oder als Nachlass vermacht wird. Er hat verfügt, dass der Verwalter des Grundstücks, kein Eigentum daraus erwerben darf, aber in normalen Maßen (von den Früchten der Anlage) essen und anbieten kann (Buhârî, Vesâyâ, 29-30, 32). Auch *Uthman* (r.a.) hatte den *Ruma*-Brunnen in Medina erworben und ihn zum Wohle aller Muslime gestiftet (Tirmizî, Menâkib, 19; Nesâî, Cihâd, 44). Allerdings sollte eine Person, die ihr Vermögen stiftet, darauf achten, dass seine Erbberechtigten nicht benachteiligt werden.

898. Hat die Familie das Recht, sich in die Verfügung des Vermögens einzumischen?

Jemand, der die Berechtigung besitzt, über sein Eigentum zu verfügen, kann über sein vorhandenes Eigentum zu Lebzeiten verfügen,

wie er will, sofern er dadurch nicht selber bedürftig wird. Er kann sein Vermögen verkaufen, verschenken und zu einem Anteil von nicht mehr als einem Drittel im Testament vermachen. Seine Frau oder seine Kinder haben kein Recht, sich hierbei einzumischen (Mevsilî, el-Ihtiyâr, II, 533).

Außerdem hat unser Prophet (s.a.w.) empfohlen, dass so jemand seine Verfügung über sein Vermögen mit Bedacht walten sollte, damit seine Kinder nicht bedürftig werden: **„Es ist besser, deine Erben als reiche Personen zu hinterlassen, als sie als bedürftige Personen zu hinterlassen, die wegen ihrer Bedürfnisse ihre Hand aufhalten müssen“** (Buhâri, Vesâyâ, 2, 3, Ferâiz, 6; Müslim, Vesâyâ, 5).

899. Falls jemand sein Eigentum zu Lebzeiten einer Wohltätigkeitsorganisation spenden sollte, können dann seine Kinder diese Spende nach seinem Tod stornieren?

Wenn ein Vermögen, ohne eine Gegenbedingung zu Lebzeiten des Eigentümers, von ihm an andere überschrieben wird, so wird dies als eine „Schenkung“ (*Hiba*) bezeichnet. Eine Schenkung ist eine Übereinkunft, die durch die Willenserklärung der Parteien zustande kommt und durch die Übergabe des Eigentums abgeschlossen wird. Damit die Schenkung gültig sein kann, muss während der Übereinkunft das besagte Eigentum vorhanden sein, dieses dem Spender selbst gehören und die Parteien müssen der Schenkung zugestimmt haben (Ibn Rüşd, Bidâye, II, 327; Merġinânî, el-Hidâye, VI, 241). Es ist in der Regel nicht zulässig, von einer ordnungsgemäß abgeschlossenen Schenkung zurückzutreten. Unser Prophet (s.a.w.) hat dies verurteilt (Buhâri, Hibe, 12). Die Hanafi-Gelehrten sind jedoch der Meinung, dass mit Einverständnis des Beschenkten und durch ein Richterurteil der Rücktritt von der Schenkung möglich ist (Merġinânî, el-Hidâye, VI, 260). Daher hat eine Person das Recht, von ihrer zu Lebzeiten gemachten Schenkung zurückzutreten. Aber nach ihrem Tod haben ihre Kinder kein Recht, diese Schenkung zu stornieren.

DAS ERBE

900. Bringt die Nichteinhaltung der Bestimmungen des islamischen Erbschaftsrechts Konsequenzen mit sich?

Ein Muslim muss sich an die Gebote/Bestimmungen halten, die Allah, Der Allmächtige, auferlegt hat, ansonsten wird er jenseitig verantwortlich gemacht. Die erbrechtlichen Gebote gehören zu diesen

Bestimmungen. Demnach müssen die Erbberechtigten mit den ihnen zugestandenem Erbanteilen zufrieden sein und nicht die Rechte anderer verletzen.

Denn auch im heiligen Koran wird im Anschluss, nachdem die Bestimmungen über die Erbschaft verkündet wurden, offenbart: **„Dies sind Allahs Anordnungen. Und wer Allah und Seinem Gesandten gehorcht, den führt Er in Gärten ein, durchheilt von Bächen, ewig darin zu verweilen; und dies ist die große Glückseligkeit“** (an-Nisa, 4/13). Allerdings haben die Erbberechtigten das Recht, ohne die Verse zu leugnen und diese als Unrecht zu betrachten, das Erbe wie gewünscht untereinander nach gegenseitigem Einverständnis aufzuteilen. In diesem Fall würden sie nicht gegen die erbrechtlichen Bestimmungen Allahs verstoßen.

901. Ist es bedenklich, die Erbaufteilung zu verzögern?

Da das Eigentum und die Rechte, die der Verstorbene hinterlassen hat, nach der erforderlichen Bearbeitung sofort in den Besitz der Erbberechtigten übergehen (an-Nisa, 4/11-12; Buhārī, Vasâyâ, 3), muss die Erbschaft sofort unter ihnen aufgeteilt werden, oder die bis zur Aufteilung erzielten Einkünfte aus der Erbschaft, unter den Anteilsinhaber gemäß ihren Anteilen aufgeteilt werden. Ansonsten wird das Recht der Anteilsinhaber verletzt. Denn diese haben das Recht, über ihre Anteile aus der Erbschaft nach Belieben zu verfügen und die Einkünfte aus der Erbschaft zu beziehen.

902. Wie hoch ist der Erbanteil der Eltern des Verstorbenen?

Eine Mutter beerbt ihr verstorbenes Kind in jedem Falle (an-Nisa, 4/11; Mevsilî, el-Ihtiyâr, IV, 450).

Allerdings stellt sich ihr Anteil aus der Erbmasse erst heraus, wenn ihr Anteil mit den Erbanteilen der anderen Erbberechtigten zusammen betrachtet wird. Denn im folgenden Vers wird verkündet: **„[...] Und für seine Eltern ist je ein Sechstel der Erbschaft, wenn der Verstorbene ein Kind hat. Hat er aber kein Kind und nur Mutter-Vater seine Erben sind, dann soll seine Mutter ein Drittel haben (der Rest gehört seinem Vater). Doch wenn der Verstorbene auch Geschwister hat, dann soll seine Mutter ein Sechstel erhalten. Das, nachdem alle Schulden bezahlt wurden und das Testament erfüllt wurde [...]“** (an-Nisa, 4/11).

Nach dem islamischen Erbrecht hat die Mutter innerhalb der Erbfolge drei Positionen:

1. Wenn der Verstorbene neben seiner Mutter in der Erbfolge noch einen Sohn, eine Tochter, deren Sohn und Tochter (Enkelkinder) und wenn er, egal von welcher Seite (ob von väterlicher- oder mütterlicherseits), mehr als ein Geschwisterteil hat, dann bekommt die Mutter einen Anteil von ein Sechstel.
2. Wenn es diese Personen nicht gibt, bekommt die Mutter ein Drittel.
3. Wenn die Mutter des/der Verstorbenen, mit dem Vater und dem Ehemann/der Ehefrau des/der Verstorbenen in der Erbfolge steht; bekommt die Mutter, nach dem der Ehemann/die Ehefrau seine/ihre Anteile bekommen hat, vom verbleibenden Rest ein Drittel.
Auch für den Vater bestehen bezüglich des Erbrechts drei Positionen:
 1. Wenn der Verstorbene neben seinem Vater noch einen Sohn oder einen Enkelsohn als Erbberechtigten hat, so bekommt der Vater einen Anteil von ein Sechstel.
 2. Wenn der Verstorbene neben seinem Vater eine Tochter oder die Tochter seines Sohnes (Enkelin) oder die Tochter vom Sohn des Sohnes (Urenkelin) in der Erbfolge hat, so bekommt der Vater ein Sechstel als Anteil, und zudem den Überschuss nach Verteilung der Anteile der „*Ashab-ı Faraidh*“ (deren Anteile im heiligen Koran bestimmt wurden).
 3. Wenn von diesen beiden Gruppen keiner als Erbberechtigte vorhanden ist, wird der Vater zum direkten männlichen Erbberechtigten (*Asaba*). Wenn sonst kein Erbberechtigter vorhanden ist, bekommt er die ganze Erbschaft, wenn es noch andere Erbberechtigte gibt, dann bekommt er den Überschuss, nach ihren Anteilen.

903. **Wie ist der Status der Frauen als Erbberechtigte?**

Die islamische Religion hat bei ihren finanziellen Bestimmungen prinzipiell das Gleichgewicht zwischen Pflicht und Segen in Betracht gezogen. Auch das Erbrecht ist eine davon. Während der Eheschließung wird dem Mann befohlen, der Frau, die er heiratet, Brautgeld zu zahlen, der Unterhalt der Frau vor der Ehe ist ihrem Vater und ihren Brüdern auferlegt worden, und während der Ehe wird diese Pflicht ihrem Ehemann übertragen. Nach diesen und ähnlichen Gesichtspunkten wird ersichtlich, dass den Frauen bezüglich der Erbangelegenheit kein Unrecht getan wird.

Der Anteil der Frau an einer Erbschaft ist gemäß ihrem Verwandtschaftsgrad zum Verstorbenen folgendermaßen:

- a. Die Frau, als die Tochter des Verstorbenen: Wenn sie mit ihren Brüdern zusammen in der Erbfolge steht, bekommt sie die Hälfte des Anteils eines Bruders.
Wenn sie keinen Bruder hat, so bekommt sie die Hälfte der Erbschaft. Sollten es aber mehrere Schwestern sein, bekommen sie gemeinsam zwei Drittel des Erbes (an-Nisa, 4/11). Diese teilen sich die zwei Drittel Anteile.
- b. Die Frau als die Tochter des Sohnes (Enkelin) des Verstorbenen: Wenn der Verstorbene keine Kinder hat, erhält die Tochter seines Sohnes, sollte sie die einzige Erbberechtigte sein, die Hälfte des Erbguts. Sollten es mehrere Enkeltöchter durch den Sohn sein, so erhalten sie gemeinsam zwei Drittel des Erbguts.
Wenn sie mit ihren Brüdern in der Erbfolge steht, wird das Erbgut jeweils zwei zu eins Anteilen aufgeteilt. Wenn diese Enkeltochter mit einer leiblichen Tochter des Verstorbenen in der Erbfolge steht, erhält die Enkeltochter ein Sechstel; wenn sie aber mit dem Sohn des Verstorbenen in der Erbfolge steht, entfällt ihr Anteil an der Erbschaft.
- c. Die Frau als die Schwester des Verstorbenen vom selben Vater und derselben Mutter:
Die ersten drei Fälle sind wie bei der Tochter des Verstorbenen. Wenn die Schwester mit einer Tochter des Verstorbenen in der Erbfolge steht, bekommt sie den Rest, nachdem die Tochter ihren Anteil bekommen hat.
Wenn die Schwestern mit dem Vater oder dem Sohn des Verstorbenen in der Erbfolge stehen, erhalten sie nichts vom Nachlass (an-Nisa, 4/176)-
- d. Die Frau als die Halbschwester vom gemeinsamen Vater des Verstorbenen:
Wenn keine (leiblichen) Schwestern vom gemeinsamen Vater und der gemeinsamen Mutter in der Erbfolge stehen, bekommen die Halbschwestern vom selben Vater dieselben Anteile vom Nachlass wie die leiblichen Schwestern.
- e. Die Frau als die Halbschwester von derselben Mutter des Verstorbenen:
Wenn die Halbschwester von derselben Mutter die einzige ist, bekommt sie ein Sechstel; wenn Jungen und Mädchen mehr als eine in der Anzahl sind, teilen sie sich ein Drittel (an-Nisa, 4/12). Wenn sie

mit den Kindern, mit dem Vater und dem Großvater des Verstorbenen gemeinsam in der Erbfolge steht, bekommt sie keine Anteile vom Nachlass.

f. Die Frau als die Mutter des Verstorbenen:

Wenn der Verstorbene Kinder oder mehr als ein Geschwisterteil in der Erbfolge hat, bekommt die Mutter ein Sechstel; wenn der Verstorbene keine Kinder oder nicht mehr als ein Geschwisterteil in der Erbfolge hat, bekommt sie ein Drittel. Wenn sie mit dem Vater und dem Ehemann oder der Ehefrau des/der Verstorbenen in der Erbfolge steht, bekommt sie ein Drittel vom Rest, nach dem der Ehepartner seinen Anteil bekommen hat (an-Nisa, 4/11).

Wenn sie mit dem Ehemann/der Ehefrau der/des Verstorbenen und dem Großvater in der Erbfolge steht, bekommt sie vom Gesamtanteil des Nachlasses ein Drittel.

g. Die Frau als die Großmutter des Verstorbenen:

Wenn der Verstorbene keine Mutter mehr hat, bekommt die Großmutter ein Sechstel (Dârekutnî, Sünden, V, 160; Abdürrezzak, el-Musannef, X, 273). Wenn der Vater des Verstorbenen in der Erbfolge steht, bekommt die Großmutter väterlicherseits keinen Anteil; wenn die Mutter des Verstorbenen noch am Leben ist, bekommen keine der Großmütter einen Anteil am Nachlass.

h. Die Frau als Ehefrau des Verstorbenen:

Wenn der Verstorbene Kinder hat, bekommt sie ein Achtel; wenn er keine Kinder hat, bekommt sie ein Viertel vom Nachlass (an-Nisa, 4/12; Cürcânî; Şerhu's-sirâciyye, s. 34).

904. Wenn der Verstorbene Kinder und eine Frau hat, steht sein Bruder in der Erbfolge?

Wenn der verstorbene Verwandte ersten Grades hat, können Verwandten zweiten Grades nicht erben (Mevsîlî, el-İhtiyâr, IV, 453). Der Vers mit der Bedeutung: „[...] **Und die (so) miteinander Verwandten sind einer des anderen Nächster** [...]“ (al-Anfal, 8/75), zeigt, dass Verwandte hinsichtlich ihrer Einstufung als *Furu'* (direkte Nachkommen) und *Usul* (direkte Vorfahren) andere Verwandte, die als entfernte Verwandte (zweiten Grades) gewertet werden, aus der Erbfolge verdrängen.

Wenn der Verstorbene aber keinen Sohn, keinen Enkelsohn (vom Sohn) oder keinen Vater hat, wird sein Bruder als „*Asaba*“ (der direkte männliche Nachfahre) erbberechtigt (Mevsilî, el-İhtiyâr, IV, 446).

905. Wird ein „Großvater-Waise“ (ein Kind, dessen Vater vor seinem Großvater gestorben ist) nach dem Tod seines Großvaters sein Erbberechtigter?

Die volkstümliche Bezeichnung „Großvater-Waise“ wird in der islamischen Rechtsterminologie des Erbrechts für die Söhne und für die Enkelkinder (Mädchen und Jungen) verwendet, die von den Kindern eines Verstorbenen stammen, die vor ihm gestorbenen sind.

Gemäß dem islamischen Erbrechtsprinzip: „Nahe Verwandte verhindern ferne Verwandte“, stehen seine Enkelkinder nicht in der Erbfolge, wenn der Verstorbene Kinder hinterlässt (Mevsilî, el-İhtiyâr, IV, 450-451; Cürcânî, Şerhu's-sirâciyye, s.85-86).

Einige islamische Rechtsgelehrte betonten aber, dass Kinder, deren Väter starben, während der Großvater noch am Leben ist, nicht übergangen werden dürfen, und hielten es für notwendig, dass der Großvater, eines solchen Enkelkinds, es in seinem Testament erwähnen sollte. Demnach sollte der Großvater die Anteilshöhe seines verstorbenen Kindes an seinem Vermögen, oder einen Anteil, der nicht mehr als ein Drittel des gesamten Vermögens beträgt, seinen Enkeln vermachen.

Nach der Überlieferung von *Dawud zu-Zahiri*, *Masruk*, *Katada*, *Tawus* und *Tabari* ist ein Vermächtnis (Erwähnung im Testament) für nahe Verwandte, die nicht in der Erbfolge stehen, *Wadschib* (verpflichtend) (İbn Hazm, Muhallâ, IX, 314; İbn Kudâme, Muğnî, VIII, 391-392). Ausgehend von dem Vers: „**Vorgeschrieben ist euch, wenn einem von euch der Tod naht und er Vermögen hinterlässt, für die Eltern und die Verwandten eine angemessene letztwillige Verfügung zu treffen; dies ist eine Verpflichtung für die Gottesfürchtigen!**“ (al-Baqara, 2/180), der vor den eigentlichen Vermächtnis-Versen offenbart wurde – und der von den meisten Rechtsgelehrten als „*Mansuh*“ (Rechtswirkung aufgehoben) gewertet wurde –, werteten einige Gelehrte der letzten Zeit, dass so ein Vermächtnis (dass der Großvater seine Enkel im Testament erwähnt) ein *Waschib*-Vermächtnis ist. Diese Gelehrten sind der Meinung, dass, wenn der Großvater stirbt, ohne einen solchen Willen bekundet zu haben, dann so verfahren wird, als hätte der Großvater ein Vermächtnis diesbezüglich gemacht (Ebû Zehra, Şerhu Kânûni'l-Vasiyye, 198-200).

Im Tunesischen Erbrecht wurde diese Bestimmung als Gesetzesinhalt aufgenommen.

Im heiligen Koran wird verkündet, dass die Erbberechtigten, während der Verteilung des Nachlassvermögens, auch Personen beschenken sollen, die nicht in der Erbfolge stehen (an-Nisa, 4/8). Dass die „Großvater-Waisen“ während der Verteilung des Erbguts berücksichtigt werden, stimmt mit der Verkündung des heiligen Korans überein.

906. Wenn Immobilien vererbt werden, teilen sich Söhne und Töchter diese gleichermaßen?

Im islamischen Erbrecht wird das gesamte hinterlassene Vermögen des Testators/Testamentsinhabers (*Muris*) für Söhne mit zwei, für Töchter mit einem, Anteil geteilt (an-Nisa, 4/11). Hierbei gibt es keinen Unterschied zwischen dem beweglichen und dem unbeweglichen Vermögen.

Auf Grundstücken, die nicht dem *Muris* gehören, sondern dem Staat (worüber der *Muris* nur ein Nutzungsrecht/Pachtrecht hatte), hat der Staat die Berechtigung, im Interesse der Öffentlichkeit zu handeln.

Im osmanischen Recht wurde im Paragrafen „Gesetze für Grundstücke und deren Übertragung“ die Verordnung erlassen, wonach das Recht auf Nutzung der Grundstücke, die im staatlichen Eigentum sind (*Mirii*), nach dem Tod des Nutzungsberechtigten, zwischen seinen Söhnen und seinen Töchtern gleichermaßen aufgeteilt wird (Bilmen, Kâmus, v,3 99). Da nach der Republikgründung die Grundstücke privatisiert wurden, sind sie in den Privatbesitz der Nutzer übergegangen. Daher gelten auch für privatisierte Grundstücke die Bestimmungen des islamischen Erbrechts.

907. Nach welcher Vorgehensweise gehen die Güter und Rechte, die der Verstorbene hinterlassen hat, auf seine Erben über?

Vermögen und Nutzungsrechte des Verstorbenen, die er hinterlassen hat, werden nach Begleichung der Kosten für seine Beerdigung und seine Schulden, die nach einer bestimmten Reihenfolge beglichen werden, und die Erfüllung seines letzten Willens im Testament, mit der Voraussetzung erfüllt, dass dieser nicht mehr als ein Drittel seines Nachlasses beansprucht (Müslim, Ferâiz, 14; Nesâî, Cenâiz, 67), bevor der Rest des Nachlasses sofort in den Besitz der Erben übergeht (Mevsilî, el-İhtiyâr, IV,429).

908. Kann einer der Erben zugunsten des anderen auf das Erbe verzichten?

Wenn eine Person es wünscht, kann sie auf ihren Anteil an der Erbschaft zugunsten aller oder einer der anderen Erben verzichten. Wenn aber der Verzicht zugunsten einiger bestimmter Erben geschehen soll, so muss zuerst dieser Anteil getrennt und dem begünstigten Erben ausgehändigt werden. Falls aber der Verzicht zugunsten aller Erben gemacht wurde, dann ist dieser Vorgang nicht erforderlich. Der Verzicht kann mündlich bekundet werden; es wäre auch angemessen, diesen schriftlich zu erklären.

909. Kann ein Erbe seinen Erbanteil an einen anderen übergeben?

Eine Person kann, das auf sie übergegangene Nutzungsrecht eines Erbanteils, ganz oder nur zum Teil, einem der anderen Erben oder einer fremden Person verschenken. Denn dieses Vermögen ist ihrem Nutzungsrecht unterstellt. Außerdem können die Erbberechtigten mit gegenseitigem Einverständnis das gesamte Erbe nach Belieben aufteilen. Sie dürfen auch, ohne jeglichen seelischen oder finanziellen Druck, insgesamt oder nur teilweise auf ihr Erbrecht zugunsten anderer Erben verzichten (Mevsilî, el-İhtiyâr, IV, 523).

910. Können Erben enterbt werden?

Ein Mensch hat weder das Recht noch die Befugnis seine Erbberechtigten an der Erbschaft zu verhindern. Wenn aber Hindernisse vorhanden sind, wie beispielsweise der Testator (*Munis*) vom Erbberechtigten ermordet wurde oder der Testator und der Erbberechtigte verschiedenen Religionen angehören, kann der Erbberechtigte vom Erbe ausgeschlossen werden (Mevsilî, el-İhtiyâr, IV, 502-504).

Wenn die Kinder ihre Eltern verletzen, kränken, die liebevolle und herzliche Bindung zu ihnen abbrechen lassen, sich gegen sie auflehnen, sie quälen oder beleidigen, oder sonstige unerwünschte Verhalten gegenüber ihren Eltern zeigen und ihre Pflichten ihnen gegenüber nicht erfüllen, werden sie dafür aus religiöser Sicht verantwortlich gemacht. Aber ihr Fehlverhalten stellt keinen religiösen Grund für ihre Enterbung dar. Denn im Islam werden Verantwortlichkeiten individuell gewertet. Jeder Einzelne wird die Rechenschaft über seine eigenen Taten Allah gegenüber abgeben (an-Nadschm, 53/38-41). In einer Familie müssen die Eltern ihre eigenen Verpflichtungen und die Kinder ihre eigenen Verpflichtungen

bewusst leben, und im Familienbund entsprechend dem Verhalten eines Muslims leben.

Daher haben die Eltern nicht das Recht, ihre Kinder, aus welchem Grund auch immer, als solche abzuschreiben, sie zu enterben, und es ist ihnen nicht erlaubt, sie schriftlich vom Nachlass auszuschließen.

911. **Hat ein Adoptivkind ein Anrecht auf Nachlass seines leiblichen Vaters?**

Unsere Religion lehnt Adoptionen mit rechtlichen Konsequenzen ab, bei denen das Kind in die Abstammung eines anderen überschrieben und seine Identität und Abstammung ausgelöscht und verleugnet wird (Ahzab, 33/4-5; İbn Mâce, Hudüd, 36). Dennoch ist es möglich, dass verwaiste Kinder als Pflegekinder von liebenswerten Personen aufgenommen, betreut, gepflegt und aufgezogen werden, ohne dass rechtliche Konsequenzen auftreten.

Zwischen dem adoptierten Kind und der adoptierenden Person besteht kein ein- oder beidseitiges Erbschaftsverhältnis. Da es kein Erbschaftsverhältnis zwischen ihnen gibt, können die Pflegeeltern dem betreuten Kind, während ihrer Lebenszeit so viele Schenkungen als Eigentum übergeben, wie viel sie wollen. Auch können sie das Pflegekind mit einem Anteil von ein Drittel an ihrem Vermögen im Testament erwähnen (Mevsilî, el-İhtiyâr, II, 533). Jemand, der von anderen adoptiert (in Pflege genommen) wurde, hat Anspruch auf das Erbe seines leiblichen Vaters, da er aus dessen Abstammung ist.

912. **Werden (verbotene) *Haram*-Einkünfte, nach dem Tod der Person, für die Erben *Halal* (erlaubt)?**

Wenn das gesamte Erbe einer Person, das sie vermacht hat, durch illegale Wege wie Erpressung oder Diebstahl erworben wurde, sollte dieses – sofern bekannt – ihren rechtmäßigen Eigentümern, wenn diese nicht mehr leben, ihren Erben übergeben werden; wenn die rechtmäßigen Besitzer nicht bekannt sind, so sollte dieses Vermögen den Bedürftigen oder Hilfsorganisationen gespendet werden. Denn nach der islamischen Religion müssen Besitztümer aus *Haram* (unrein/absolut verboten) ihren rechtmäßigen Eigentümern, wenn dies nicht möglich ist, dann an Bedürftige übergeben werden. Was das, durch das Unrecht (*Haram*) erworbene Geld oder Vermögen angeht, auch wenn es zulässig wäre, dass die Erben, die bedürftig sind, von dieser besagten Erbschaft

profitieren könnten, so ist es den Erben, die nicht bedürftig sind, nicht erlaubt, davon zu profitieren. Dieses Geld und/oder das Vermögen muss den Bedürftigen oder Hilfsorganisationen gespendet werden.

Wenn das hinterlassene Vermögen nicht als Ganzes, sondern nur zum Teil *Haram* ist, dabei *Halal* und *Haram* vermischt sind und es zwischen den beiden nicht unterschieden werden kann, so ist es zulässig, dass die Erbberechtigten dieses Vermögen unter sich aufteilen. Allerdings sollte beachtet werden, dass wenn die finanzielle Situation der Erben geeignet sein sollte, sie solch ein Vermögen nicht annehmen, sondern diese an Bedürftige oder an Hilfsorganisationen spenden sollten (Alauddin, el-Hediyetu'l-Aläiyye, 197).

913. Gilt die Rente als Erbe?

Der Nachlass ist das Eigentum, das ein Verstorbener hinterlassen hat und worauf sonst niemand ein Anrecht hat (İbn Âbidin, Reddu'l-muhtâr, X, 493). Daher gelten Nutzungsrechte und Vorteile, die nicht als Besitztum gelten, außerhalb des Nachlasses. Das Einkommen einer Person, das von ihrer Person und von ihrer Erwerbstätigkeit abhängig war, kann nicht im Rahmen der Erbschaft berücksichtigt werden. Das Recht auf Rente gilt nur für Personen, für die die Rente gesetzlich genehmigt wurde. Bezüglich dieses Themas sollte gemäß den geltenden Rechtsvorschriften gehandelt werden.

914. Wenn der Vater sein Vermögen zu Lebzeiten unter seinen Erben aufgeteilt hat, müssen die Erben diese Aufteilung nach seinem Tod einhalten?

Eine Person kann während seiner Lebenszeit sein Vermögen nach Belieben verwerten. Sie kann einen Teil des Vermögens verkaufen, stiften, an seine Kinder oder an andere Personen schenken oder an Einrichtungen spenden. Demnach geht ein Vermögen in den Besitz einer Person über, wenn ihr dieses Vermögen ganz oder teilweise von seinem Besitzer noch vor seinem Tod geschenkt wurde und die Person diese Schenkung angenommen hat. Diese Schenkungen unterliegen dann nicht mehr den Nachlassbestimmungen.

Wenn der Vater eine Aufteilung vorgenommen hatte, aber diese Güter noch nicht an die beschenkten Personen abgeben konnte, und einen letzten Willen geäußert hat, dass diese Aufteilung nach seiner Bestimmung weitergereicht wird, besteht keine Verpflichtung, diesen Willen zu

erfüllen (Tirmizî, Vesâyâ, 5; Ebû Dâvûd, Vesâyâ, 6). Die Erbberechtigten können dieses Vermögen/den Nachlass nach dem letzten Willen des Verstorbenen oder nach ihrem eigenen Willen aufteilen. Hierbei muss selbst der Einwand von nur einem einzigen Erbberechtigten berücksichtigt werden.

915. Können die Geschwister eines Verstorbenen, der seinen Nefen adoptiert und ihn rechtlich zum alleinigen Erben ernannt hat, Anspruch auf dieses Vermögen erheben?

In unserer Religion gibt es kein Adoptionsverfahren, das rechtliche Konsequenzen mit sich bringt. Im heiligen Koran wird verkündet, dass adoptierte Kinder nicht wie leibliche Kinder sein können (al-Ahzab, 33/4), und dass zwischen einem Adoptivkind und den Adoptiveltern auch kein gegenseitiges Erbschaftsrecht besteht (Kurtubî, el-Câmi', XVII, 57). Daher sind die eigenen Geschwister einer Person ihre rechtmäßigen Erben, nachdem sie gestorben ist. Allerdings können sich die Parteien (Pflegekind und Pflegeeltern) gegenseitig Schenkungen machen und bis zu einem Drittel des Vermögens im Testament erwähnen (Buhârî, Vesâyâ 3).

916. Wenn jemand nach der Trauung, noch vor dem Vollzug der Hochzeitsnacht, verstirbt, wird der Ehepartner dann zum Erbberechtigten?

Die Trauung ist einer der Berechtigungsgründe für die Erbfolge (an-Nisa, 4/12; siehe. Mevsilî, el-Ihtiyâr, IV, 430). Demnach wird im Falle des Todes ein Ehepartner zum Erben des anderen. Hierbei hat die Hochzeitsnacht oder die Zusammenkunft (*Halwat*) keinen Einfluss.

917. Kann jemand, der bei einem Verkehrsunfall den Tod des Erblassers verursacht hat, dessen Erbe werden?

Um die Tötung eines *Muris* (Testator), um schnellstmöglich an dessen Nachlass zu gelangen, von vornherein zu unterbinden, wurde derjenige, der dies beabsichtigt, von der Erbschaft ausgeschlossen. Unser Prophet (s.a.w.) befiehlt: „**Ein Mörder kann kein Erbberechtigter sein**“ (Ebû Dâvûd, Diyât, 20; Tirmizî, Ferâiz, 17; Ibn Mâce, Ferâiz, 8; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, I, 49).

Es gibt jedoch verschiedene Meinungen, welche Art der Tötung von der Erbschaft ausschließt. Nach den Hanafi-Gelehrten sind Tötungen, für die *Qisas* (Vergeltung) oder *Kaffarah* (Sühneleistung) fällig werden – absichtliche oder absichtsähnliche Tötungen, versehentliche oder unbeabsichtigte Tötungen –, ein Grund, um von der Erbschaft

ausgeschlossen zu werden; zum Tode eines Menschen beizutragen, wurde nicht aus dieser Perspektive bewertet (Mevsilî, el-İhtiyâr, IV, 504). Nach den Schafi- und Hanbali-Rechtsschulen ist das direkte Töten oder zum Tode beizutragen, ein Hindernis für eine Erbschaft. Nach der Maliki-Rechtsschule ist das absichtliche Töten ein Hindernis, um Erbberechtigter zu sein, hingegen stellt das versehentliche Töten kein Hindernis dar (İbn Kudâme, el-Muğnî, IX, 150 vd; Şirbinî, Muğni'l-Muhtâc, III, 36; Zuhaylî, el-Fıkhu'l-İslâmî, VIII, 260-262). Daher wird nach Meinung der Maliki-Rechtsschule jemand, der zum Tod des *Muris* durch einen versehentlichen Verkehrsunfall oder durch ähnliche Wege beigetragen hat, nicht von der Erbschaft ausgeschlossen. Nach heutigen Bedingungen kann diese Ansicht bevorzugt werden.

918. Kann ein Muslim einen Nichtmuslim beerben? Ist der religiöse Unterschied ein Hindernis für die Erbschaft?

Angelehnt an einige *Ahadithe* (überlieferte Verkündungen) unseres Propheten (s.a.w.), wie: „**Ein Nichtmuslim kann keinen Muslim, und ein Muslim keinen Nichtmuslimen beerben**“ (Buhârî, Ferâiz 26), und: „**Gläubige unterschiedlicher Religionen können sich nicht gegenseitig beerben**“ (Ebû Dâvûd, Ferâiz 10; Tirmizî, Ferâiz 16), sind die Mehrheit der Gelehrten der Meinung, dass der unterschiedliche Glaube ein Hindernis für eine Erbschaft ist.

Einige *Sahaba* (Gefährten des Propheten (s.a.w.)) wie *Muadh b. Dschabal*, *Mu'awiyah b. Abu Sufyan* und einige andere Gelehrte, die diese *Ahadithe* zusammen mit anderen Angaben bewertet haben, sagten, dass ein Nichtmuslim seinen muslimischen Verwandten nicht beerben kann, aber wohl ein Muslim einen Nichtmuslim beerben kann. Nach dieser Ansicht, die heute als Grundlage genommen wird, kann ein Muslim den Nachlass seiner nichtmuslimischen Eltern beerben. (siehe. İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, XII, 50; Azîmâbâdî, Avnü'l-Ma'bûd, VIII, 87; Mardîni, er-Rehâbiyye, s.38).

919. Kann eine verheiratete Frau, das Erbe von ihrer Familie nach Belieben nutzen, ohne ihren Ehemann zu fragen?

Eine Frau hat das Recht, ihr eigenes Vermögen nach Belieben zu nutzen. Daher kann eine Frau, auch wenn sie verheiratet ist, über ihr Vermögen/Geld wie gewünscht verfügen, dieses den Hilfsorganisationen spenden oder ihrem Ehepartner schenken. Auch wenn die finanzielle Lage der Frau gut ist, ist sie nicht verpflichtet, sich an den (häuslichen) Ausgaben zu beteiligen und ihren Mann zu entlasten. Aber um

innerhalb der Familie keine Unruhe zu verursachen, sollten sich die Ehepartner über alle Angelegenheiten gegenseitig beraten.

920. Wann wird das Erbe eines Kindes ihm übergeben, das seinen Vater als Kleinkind beerbt hat?

Die Erbberechtigten eines Verstorbenen erhalten ihren, vom islamischen Erbrecht bestimmten Anteil, egal wie alt sie sind. Das Erbe eines kleinen Kindes wird von seinem Erziehungsberechtigten (gesetzlichen Vertreter) aufbewahrt, bis es als „reif“ gilt.

Im heiligen Koran wird verkündet: *„Und gebt den Waisen ihr Vermögen und tauscht nicht (euer) Schlechtes gegen (ihr) Gutes ein und schlagt nicht ihren Besitz dem eurigen hinzu; siehe, das ist ein großes Verbrechen“* (an-Nisa, 4/2), und: *„Und prüft die Waisen, bis sie ehefähig geworden sind. Und wenn ihr bei ihnen Vernunft feststellt, dann händigt ihnen ihr Vermögen aus. Und zehrt es nicht verschwenderisch und in Eile auf, bevor sie großjährig werden [...]“* (an-Nisa, 4/6).

921. Gehört die Vermögenssteigerung nach dem Tod des Erblassers zur Erbmasse?

Alle Steigerungen des Vermögens nach dem Tod des Erblassers gehören zur Erbmasse. Wenn eine oder mehrere Erbberechtigte daran gearbeitet und zu dieser Steigerung beigetragen haben, so wird ihnen eine zusätzliche Zahlung gewährt.

922. Kann jemand, der nach dem Tod des Ehepartners erneut geheiratet hat, seinen aktuellen Ehepartner vom geerbten Vermögen, aus dem Nachlass des vorherigen Partners, enterben?

Verheiratete Paare haben das Recht, sich gegenseitig am gesamten Vermögen, das vor oder während der Ehe erworben wurde, zu beerben. Nach islamischem Recht hat niemand das Recht, seinen Erbberechtigten zu enterben. Eine Person besitzt aber das Recht, zu Lebzeiten nach Belieben über ihr Eigentum zu verfügen; sie kann es verkaufen, an die eigenen Kinder oder andere Personen schenken oder stiften. Aber es ist nicht angebracht, dass jemand sein Vermögen so schmälert, sodass seine Kinder/Angehörigen nach seinem Tod bedürftig dastehen. Folglich haben die Ehepartner kein Recht, nach ihrem eigenen Tod, den noch lebenden Ehepartner, vom Vermögen, das sie vom vorherigen Ehepartner

geerbt hatten, zu enterben. Vor dem Tod können sie über ihr Eigentum nach Belieben verfügen.

923. Wenn der Vater stirbt, nachdem er einige seiner Kinder verheiratet hat, haben dann die unverheirateten Kinder das Recht, zusätzlich zu ihren Erbanteilen, ihre Ausgaben für die Hochzeit aus dem Nachlass einzufordern?

Islamische Gelehrte haben unterschiedliche Meinungen geäußert, ob der Vater seine Kinder verheiraten muss oder nicht. Während die Hanafi- und Schafi-Rechtsschulen der Meinung sind, dass dies dem Vater nicht *Wadschib* (verpflichtend) ist, sind die Hanbali-Gelehrten der Meinung, dass wenn der Unterhalt des Kindes seinem Vater obliegt, er auch sein Kind verheiraten muss (Mâverdî, el-Hâvî, IX, 183-184; İbn Kudâme, Muğnî, XI, 380).

Aber es ist zweifellos, dass es ein nobles Verhalten wäre, wenn der Vater seinen Sohn verheiraten würde, sofern seine finanzielle Lage dafür geeignet ist. Nach einer Überlieferung hat unser Prophet (s.a.w.) verkündet: **„Ein Kind besitzt drei Rechte über seinen Vater: dass er ihm einen schönen Namen gibt, ihm Lesen und Schreiben beibringt und ihn verheiratet, wenn die Zeit gekommen ist“** (Suyûtî, el-Câmiu's-sağîr, II, 538). Beim Nachlass des Vaters stehen alle seine Kinder in der Erbfolge. Auch wenn es aus religiöser Sicht keine Pflicht ist, die Hochzeitskosten der ledigen Geschwister aus dem Nachlass zu finanzieren, so wäre es moralisch angemessener, zuerst die Ausgaben für die Ehe der ledigen Geschwister aus dem Nachlass zu entnehmen und dann das restliche Vermögen gemäß dem Erbrecht aufzuteilen.

924. Können Stiefkinder, die als leibliche Kinder ihrer Stiefmutter eingetragen sind, diese beerben?

Auch wenn Stiefkinder als leibliche Kinder ihrer Stiefmutter registriert sind, so sind sie nicht tatsächlich ihre leiblichen Kinder. Demnach können diese, nach dem islamischen Erbrecht, kein Anspruch auf das hinterlassene Vermögen der Stiefmutter erheben. Wenn aber die Erbberechtigten es wünschen, können sie ihren Stiefgeschwistern von ihrem eigenen Erbanteil abgeben. In der *Sura an-Nisa* wird verkündet: **„Und wenn (andere) Verwandte oder Waise oder Arme bei der (Erb-)Teilung zugegen sind, schenkt ihnen etwas davon und spricht freundlich mit ihnen“** (an-Nisa, 4/8).

925. Kann eine Frau im Testament festlegen: „Wenn mein Ehemann nach meinem Tod erneut heiratet, soll er mein Vermögen nicht erben“?

Ehepartner sind sich gegenseitig Erbberechtigte (an-Nisa, 4/12). Niemand kann seine Erbberechtigten von der Erbschaft ausschließen, wenn kein Hindernis für die Erbberechtigung vorliegt, wie unterschiedliche Religionen oder Tötung des *Muris* (Erblassers). Daher ist es nicht gültig, wenn eine Frau in ihrem Testament festlegt, dass ihr Ehemann von ihrem Nachlass nichts erbt, sollte er nach ihrem Tod erneut heiraten. Ein solches Testament wird nicht erfüllt.

926. Kann, bei der Aufteilung der Erbschaft, ein Kind, das sich um den Erwerb oder um den Schutz des Erbvermögens bemüht hat, privilegiert behandelt werden?

Um innerhalb der Familie späteren Streitigkeiten vorzubeugen, sollten die Bemühungen und Leistung derer, die zum Erwerb und der Vermehrung des Vermögens beigetragen haben, offen und nachvollziehbar dokumentiert werden.

Sollten die nötigen Maßnahmen nicht getroffen worden sein oder die Bemühungen der am Vermögen Beteiligten nicht voneinander getrennt werden können, so sollte das innerhalb der Familie gemeinsam erworbene Vermögen, wenn möglich mit Berücksichtigung der geleisteten Überstunden, aufgenommenen Risiken und nach Verfügungsrecht, rechtschaffen aufgeteilt werden. Hierbei werden neben den offiziellen Dokumenten und Aufzeichnungen, sowie Informationen und Beweisen, auch die Zeugenaussagen derer, die die Familie am besten kennen, in Anspruch genommen.

Wenn die zum Vermögen geleisteten Beiträge der Personen nicht konkret bestimmt werden können, oder diese später nicht bestimmt werden können, so gehört das Vermögen in großen Familien, in denen die Eltern und ihre Kinder zusammen in einem Haushalt leben, als Oberhaupt der Familie, dem Vater. Dabei spielt es keine Rolle, dass einige der Kinder zum Vermögen beigetragen haben und einige Kinder nicht. Demnach werden, wenn der Vater stirbt, die Anteile am Nachlass des Vaters, unabhängig davon, ob die Erben zum Vermögen beigetragen hatten oder nicht, gemäß dem Erbrecht aufgeteilt.

Obwohl dies die Vorgehensweise nach den vorliegenden Gesetzen ist, wäre es angemessen, dass die Bemühungen der Geschwister, die zum Vermögen beigetragen haben, von den anderen Geschwistern

berücksichtigt und ein dementsprechendes Verhalten an den Tag gelegt wird.

927. Wenn der Verstorbene sein Vermögen zusammen mit seiner Ehefrau erarbeitet hat, wie ist in diesem Falle das Erbrecht der überlebenden Ehefrau?

Um innerhalb der Familie spätere Streitigkeiten vorzubeugen, sollten die Bemühungen und Leistungen derer, die zum Erwerb und Vermehrung des Vermögens beigetragen haben, offen und nachvollziehbar dokumentiert werden. Sollten die nötigen Maßnahmen nicht getroffen worden sein oder die Bemühungen der am Vermögen Beteiligten nicht voneinander getrennt werden können, so sollte das nach der Eheschließung gemeinsam erworbenes Vermögen, wenn möglich mit Berücksichtigung der geleisteten Überstunden, aufgenommenen Risiken und nach Verfügungsrecht, rechtschaffen aufgeteilt werden. Hierbei werden neben den offiziellen Dokumenten und Aufzeichnungen, sowie Informationen und Beweisen, auch die Zeugenaussagen derer, die die Familie am besten kennen, in Anspruch genommen.

Wenn dies nicht möglich ist und die Arbeit und das Risiko beim Erwerb des Vermögens gleichermaßen zu sein scheint, so kann das Vermögen zu gleichen Teilen aufgeteilt werden.

Wenn der Ehemann der eigentliche Verantwortliche für den Erwerb war, dann gehört das, innerhalb der Familie erworbene Vermögen, als Oberhaupt der Familie, dem Ehemann.

Der Beitrag der Frau wird im Rahmen der Förderung und Unterstützung als Resultat der Ehegemeinschaft gewertet.

Wie auch in anderen Angelegenheiten bezüglich der Rechte des Einzelnen (*Huquq al-Ibad- türk: Kul Hakki*) sollte auch hierbei das Bewusstsein der Tugend aufrechterhalten, die Sorge, im Jenseits Rechenschaft abgeben zu müssen vor Augen haltend und niemals die Einhaltung der Gerechtigkeit, Ehrlichkeit und Rechtschaffenheit aufgebend, gehandelt werden.

928. Wie werden die Schulden der als Schuldner verstorbenen Person beglichen?

Schulden werden als „Schulden bei Allah“ und als „Schulden bei den Menschen“ in zwei Kategorien unterteilt.

Wenn zum Beispiel jemand, der Fasten-Schulden hatte, im Sterben liegt und so keine Gelegenheit mehr hat, seine Fasten-Schulden abzuleisten bevor er stirbt, so sind dies seine Schulden bei Allah. Damit diese Fasten-Schulden durch eine finanzielle Ersatzleistung (*Fidya*) aus dem Nachlass beglichen werden können, sollte der Erblasser dies als seinen letzten Willen erwähnen (Merġinânî, el-Hidâye, II, 270). Wenn der Verstorbene auch seine *Zakah*-Schulden oder *Kaffarah*-Schulden im Testament erwähnt, so müssen diese aus seinem Nachlass durch seine Erbberechtigten, mit einem Anteil von einem Drittel seines Vermögens beglichen werden. Wenn er dieses aber nicht als seinen letzten Willen bekundet hat, können seine Erbberechtigten diese Schulden beglichen, wenn sie es wünschen (Zeylâî, Tebyîn, VI, 230). Was die Schulden bei Menschen angeht, hat unser Prophet (s.a.w.) in seinen *Ahadithen* (Verkündungen) die Wichtigkeit der Schuldenbegleichung betont (Nesâî, Buyû', 98). Unser Prophet (s.a.w.) bezeichnete es als eine Sünde, dass jemand, der Schulden hat, stirbt und so vor Allah tritt, ohne Geld für die Begleichung seiner Schulden hinterlassen zu haben (Ebû Dâvûd, Büyü', 9). Er verkündete, dass die Seele des Verstorbenen durch seine Verschuldung gebunden bleiben würde, bis seine Schulden beglichen werden (İbn Mâce, Sadakât, 12). Und sollte ein Verstorbener verschuldet sein, hat er sein Totengebet nicht verrichtet, bis die Schulden beglichen wurden, um damit das Begleichen der Schulden des Verstorbenen voranzutreiben (Müslim, Ferâiz, 14; Nesâî, Cenâiz, 67). Denn in unserer Religion wird befohlen, die Rechte der anderen zu wahren und zu respektieren; und es wird verkündet, dass, sollte das Recht eines anderen verletzt oder hintergangen worden sein, die Verletzung dieses Rechts von niemandem sonst, außer der betroffenen Person selbst, vergeben werden kann.

In seiner Abschiedspredigt sagte der Gesandte Allahs (s.a.w.): **„Oh ihr Menschen! Euer Leben und euer Eigentum und eure Ehre sind füreinander Haram (unantastbar), bis ihr euch bei Allah trifft“** (Buharî, Hac, 132.).

Daher sollten die Schulden des Verstorbenen aus der gesamten Restmasse seines hinterlassenen Vermögens beglichen werden, nach dem die Kosten für seine Beerdigung und Bestattung bezahlt wurden. Im heiligen Koran wird die Vorrangigkeit der Schuldenbegleichung vor dem Anteilsrecht der Erbberechtigten, mit dem folgendem Vers verkündet: **„[...] (die Erbaufteilung) ist nach Bezahlung aller Vermächtnisse oder Schulden [...].“** (an-Nisa, 4/11), (Mevsilî, el-İhtiyâr, IV, 427-428).

Wenn das vorhandene Vermögen nicht ausreicht, um alle Schulden zu begleichen, so wird der vorhandene Erbnachlass, zum Verhältnis der Schulden, unter den Gläubigern aufgeteilt.

DIE STIFTUNG

929. **Wie ist aus religiöser Sicht mit Stiftungsimmobilien zu verfahren, die ohne amtliche Registrierung sind?**

Es ist keine Stiftungsbescheinigung oder keine offizielle Registrierung erforderlich, aus der hervorgeht, dass es sich bei einer Immobilie um ein Stiftungseigentum handelt. Auch mit Zeugen, die aus vertrauenswürdigen Personen bestehen, wird aus religiöser Sicht festgestellt, dass es sich bei einer Immobilie, um eine gestiftete Immobilie handelt. Dennoch sollte ein Stiftungseigentum bei zuständigen Behörden registriert werden, damit es nicht in fremde Hände fällt und verloren geht.

Es ist nicht zulässig, dass eine nachweislich einer Stiftung zugehörige Immobilie außerhalb ihres Zwecks genutzt, gespendet oder an andere veräußert wird, außer durch eine ordnungsgemäße Tauschaktion (dass eine Stiftungsimmobilie gegen eine andere Immobilie mit demselben Wert oder höherem Wert ausgetauscht wird).

Im Falle der Unterschlagung/Enteignung des Stiftungseigentums, ohne eine Gegenleistung oder Bezahlung, besteht aus religiöser Sicht kein Unterschied zwischen einer Privatperson oder einer öffentlichen Einrichtung bezüglich der Verantwortlichkeit (der so begangenen Sünde). Demnach werden Personen, Behörden/Ämter, Einrichtungen/Institutionen, Gründungsmitglieder, diejenigen, die ein Stiftungseigentum als gestiftetes Eigentum aufkündigen, jene, die diesbezüglich fahrlässig waren oder Fahrlässigkeit zuließen und jene, die dies duldeten, aus religiöser Sicht verantwortlich gemacht. Darüber hinaus ist es nicht möglich, dass irgendein Stiftungseigentum, aufgrund einer nicht ordnungsgemäßen Transaktion, seine Eigenschaft als Stiftungseigentum verliert.

In diesem Zusammenhang gilt für eine Immobilie, die als eine Moschee oder zum Dienste der Öffentlichkeit gestiftet wurde, aber nicht rechtzeitig bei den zuständigen Behörden offiziell registriert wurde, weswegen sie durch spätere erlassene Gesetze dem staatlichen Eigentum überführt wurde, dass deswegen ihre Stiftungszugehörigkeit nicht unwirksam wird.

Aus diesem Grund sollten die besagten Immobilien/Grundstücke ihrem ursprünglich gestifteten Zweck zugeführt werden. Die dafür erforderlichen Bearbeitungen sind eine Pflicht für die Behörden und für diejenigen, die wissen, dass die Immobilie einer Stiftung gehört. Sollte es trotz der Versuche nicht gelingen, der Immobilie ihre Eigenschaft als Stiftungseigentum wiederzugeben, und wenn diese Immobilie auf verschiedener Weise Eigentum privater oder juristischer Personen wird, werden die Personen, die diese Immobilie/das Grundstück als Stiftungseigentum auflösen/aufkündigen, aus religiöser Sicht verantwortlich gemacht. In diesem Fall sollten diejenigen, die das Stiftungseigentum durch einen Kauf oder eine Erbschaft in ihren Besitz nehmen konnten, versuchen, diesem Eigentum, im Rahmen ihrer Möglichkeiten, wieder seinen Status als Stiftungseigentum zurückzugeben.



DAS WIRTSCHAFTSLEBEN





DAS WIRTSCHAFTSLEBEN

DER HANDEL

930. Gibt es eine Ertragsgrenze im Handel?

Die islamische Religion legt keine definitive Ertragsgrenze in Handelsverträgen fest und überlässt dies den Marktbedingungen. Als der Gesandte Allahs (s.a.w.) gebeten wurde, etwas gegen die steigenden Preise zu tun, sagte er: „**Zweifellos ist es Allah, Der den Wert der Dinge bestimmt, Knappheit und Fülle beschert und zum Unterhalt gibt. Ich möchte nicht vor Allah treten, während einer von euch sein Recht von mir einfordert, weil ich unrechtmäßig gegen ihn oder gegen seinen Besitz gehandelt habe**“ (Ebû Dâvud, İcâre, 15; Tirmizî, Bûyû' 73). Auch hat unser Prophet (s.a.w.), *Hakim b. Hizam* nicht getadelt, sogar für ihn gebetet, als *Hizam* mit dem Geld, das er von ihm bekam, um damit ein Schaf zum Opfern zu kaufen, für ein *Dinar* ein Schaf kaufte, es für zwei *Dinare* verkaufte und dann für ein *Dinar* ein neues Schaf kaufte (nach einer anderen Überlieferung hat er für ein *Dinar* zwei Schafe gekauft und eins davon für ein *Dinar* verkauft) (Ebû Dâvud, Bûyû', 28; Tirmizî, Bûyû', 34).

Die Gelehrten sind deshalb der Meinung, dass eine Gewinnspanne von Ware zu Ware unterschiedlich sein kann und deshalb kein definitives Ermessen möglich ist (Kâsânî, Bedâi', V, 129). Aber bei möglichen Preismisbräuchen auf dem Markt, wenn Schwarzhändler mit übermäßigen Preiserhöhungen die Käufer prellen, insbesondere bei Handelswaren, die als Bedürfnisse des Volks gelten, den Markt negativ beeinflussen, haben die Behörden das Recht, die erforderlichen Maßnahmen zu ergreifen (Merğînânî, el-Hidâye, VII, 226). Bei der Feststellung der überzogenen Preise werden die Beobachtungen der Fachleute über die aktuelle Marktsituation zugrunde gelegt.

931. **Ist es zulässig, Dinge, die der Islam als *Haram* (unrein/absolut verboten) deklariert hat, an Nichtmuslime zu verkaufen?**

Sowie der Verkauf, Konsum und der Gebrauch von Waren, die im Islam als *Haram* (unrein/absolut verboten) bezeichnet wurden, wie Alkohol, Schweinefleisch, ausgelassenes Blut, Kadaver, Götzen/Statuen oder Ähnliches (al-Maida, 5/3, 90; An'am, 6/145), so ist auch deren Verkauf verboten. (Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, XXII, 378). Hierzu hat unser Prophet (s.a.w.) als ein generelles Prinzip verkündet: „**Wenn Allah einem Volk etwas verboten hat zu essen, hat Er auch den Gewinn daraus verboten**“ (Ebû Davûd, Buyû',66).

Ausgehend von dieser Aussage sind die Gelehrten der Meinung, dass es einem Muslim nicht erlaubt ist, die ihm als *Haram* verbotenen Dinge an Muslime oder Nichtmuslime zu verkaufen. Denn der Handel ist ein dualer, rechtlicher Vorgang. Demnach ändert sich eine Bestimmung nicht, nur weil etwas, was für eine Person nicht erlaubt ist, für eine andere Person als zulässig gilt. Für einen Muslim hängt die Zulässigkeit eines Geschäfts von der Sachlage ab, ob der Profit aus der zum Handel angebotenen Ware, Halal (rein/zulässig) ist oder nicht (İbn Mâze, el-Muhît, VI, 349).

Andererseits hat unser Prophet (s.a.w.) seinen Gefährten keine Möglichkeit geboten, *Haram*-Sachen an Nichtmuslime zu verkaufen, um von deren Verkauf zu profitieren, sondern im Gegenteil, er hat die Vernichtung dieser Waren befohlen. In diesem Zusammenhang befiehlt unser Prophet (s.a.w.): „**Zweifellos hat Allah, Der Allmächtige, und sein Gesandter den Verkauf von Wein (Alkohol), Kadaver, Schwein und Götzen verboten.**“ Als er gefragt wurde: „*Oh Gesandter Allahs! Was befehlst du bezüglich des Verkaufs der Innereien-Fette der toten Tiere? Damit werden die Schiffe bemalt und die Tierhäute gefettet und die Menschen werden (durch ihren Nutzen als Lampenfett) beleuchtet.*“ Der Gesandte Allahs (s.a.w.) sagte: „**Nein, es ist Haram**“ (Buhari, Buyû', 112).

Nach einer anderen Überlieferung ereignete sich der folgende Vorfall: Ein Mann hatte unserem Propheten (s.a.w.) ein Gefäß Wein geschenkt. Als unser Prophet (s.a.w.) ihn fragte: „**Weißt du nicht, dass Allah dies verboten hat?**“, antwortete er mit: „*Nein*“, und hat dem Mann, der neben ihm stand, etwas ins Ohr geflüstert. Unser Prophet (s.a.w.) fragte ihn: „**Was hast du ihm zugeflüstert?**“ Der Mann antwortete: „*Ich befahl ihm, den Wein zu verkaufen.*“ Als der Gesandte Allahs (s.a.w.) das hörte, entgegnete er: „**Wenn Allah etwas verboten hat zu trinken, so hat Er**

auch verboten, es zu verkaufen.“ Daraufhin hat der Mann den Wein vollständig ausgeschüttelt (Muslim, Mūsākāt, 12) .

Letztendlich gilt: Sachen, die durch die eindeutige Bestimmung unserer Religion als *Haram* bezeichnet wurden, dürfen nicht verkauft werden, auch nicht an Nichtmuslime. Wenn dies zulässig gewesen wäre, hätte der Gesandte Allahs (s.a.w.) den Verkauf von *Haram*-Waren an Nichtmuslime erlaubt, für die diese Waren einen finanziellen Wert besitzen, und hätte somit das Verwerten dieser Waren erlaubt.

932. Ist es zwingend, Handelsvorgänge schriftlich zu erfassen?

So wie unsere Religion Wert darauf legt, dass Vereinbarungen so klar und unmissverständlich wie möglich getroffen werden, sodass keine Fragen offen bleiben und keine Unklarheiten auftreten können, so sehr legt sie auch Wert darauf, dass im Falle möglicher Streitigkeiten, die notwendigen, eindeutigen Beweise vorhanden sind, um zu einer Lösung zu gelangen.

Einer der wichtigsten Gründe der heute auftretenden negativen Ereignisse im Wirtschaftsleben entstehen aus der Nichteinhaltung der erforderlichen religiösen Bedingungen und der fehlenden Dokumentation der geforderten Vereinbarungen.

Die islamische Religion empfiehlt bei Handelsgeschäften und bei Darlehen die Vorgänge schriftlich festzuhalten. Dass im heiligen Koran diesbezüglich befohlen wird: **„Oh ihr, die ihr glaubt! Wenn es um eine Schuld auf einen bestimmten Termin geht, so schreibt es auf [...] dies ist für euch gerechter vor Allah und bestätigt das Zeugnis besser und hütet euch sicherer vor Zweifeln [...]“** (al-Baqara, 2/282), deutet auf die Wichtigkeit der schriftlichen Dokumentation der wirtschaftlichen Vorgänge hin.

Und im darauffolgenden Vers: **„[...] falls ihr einander vertraut (voneinander sicher seid) dann soll die Person, welcher vertraut wird, seine Schulden bezahlen und der fürchte Allah, seinen Herrn [...]“** (al-Baqara, 2/283), wird vermittelt, dass das Vertrauen im Handelsleben, so wie in anderen Lebensbereichen auch, ein sehr wichtiger Faktor ist, und dass es nicht missbraucht werden darf. Die im 282. Vers der *al-Baqara* erwähnte schriftliche Dokumentation der Schulden, wird von den meisten Gelehrten nicht als ein Befehl, sondern als eine Empfehlung gedeutet (Kurtubî, el-Câmi', IV, 431).

Es ist allerdings heute, wo Gefühle wie Vertrauen, Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit ziemlich angeschlagen sind, wichtig, wirtschaftliche Vorgänge und Verträge schriftlich festzuhalten, auch um diese im Falle einer Streitigkeit als rechtliches Dokument einzusetzen. Daher gilt; auch wenn die schriftliche Dokumentation der wirtschaftlichen Vorgänge und Verträge religiös nicht zwingend sind, so wäre es angemessen, dass die Parteien der Empfehlung des heiligen Korans folgen und ihre wirtschaftlichen Aktivitäten schriftlich festhalten.

933. Ist es zulässig, dass ein Produkt je nach Anzahl der Raten zu unterschiedlichen Preisen angeboten wird?

Es ist zulässig, dass ein Produkt je nach Anzahl der Raten zu unterschiedlichen Preisen verkauft wird. Wenn zum Beispiel ein Produkt mit verschiedenen Preisoptionen zum Verkauf angeboten wird, wie 1000 Euro im Voraus, 1500 Euro als Ratenzahlung über sechs Monate oder 2000 Euro über ein Jahr, und der Kunde zwischen diesen Optionen eine Wahl trifft und einen Preis akzeptiert, wäre somit diese Verkaufsstrategie zulässig. Denn der Verkäufer bestimmt den Preis des Produkts im Voraus mit verschiedenen Zahlungsmöglichkeiten, entweder Bar im Voraus oder auf Ratenzahlung mit unterschiedlichen Preisoptionen, und der Käufer wählt und akzeptiert eine davon. Somit wird der Preis des Produkts während des Verkaufsvorgangs eindeutig bestimmt. Wenn aber der Käufer, ohne einen der Preisoptionen gewählt zu haben, sagt: „OK! Ich kaufe es /ich habe es gekauft“, und beide Parteien auf diese Weise auseinandergehen, so ist dieser Handel unzulässig, weil der Preis während des Verkaufsprozesses nicht bestimmt wurde (Serahsî, el-Mebsût, XIII, 7, 8; İbn Âbidîn, Reddû'l-muhtâr, VII, 45).

934. Kann ein Handelsabkommen ohne Angabe von Gründen im gegenseitigen Einvernehmen der Parteien gekündigt werden?

Nach unserer Religion ist es eine der wichtigsten Pflichten eines Muslims, sein Versprechen und abgeschlossene Verträge und Abkommen einzuhalten.

Ein Handelsabkommen (Einkauf und/oder Verkauf) wird mit einer Vereinbarung abgeschlossen und kann nicht einseitig aufgekündigt werden, außer in den folgenden Fällen:

- a. Die Parteien können die Vereinbarung im gegenseitigen Einverständnis mit oder ohne Angabe von Gründen kündigen (Mergînâni,

el-Hidâye V, 150-151). Unser Prophet (s.a.w.) verkündete, dass demjenigen, der einem Muslim den Wunsch gewährt und den zwischen ihnen beschlossenen Handel für nichtig erklärt, dem auch Allah, Der Allmächtige, entgegenkommen, seine Fehler verzeihen und ihn am Tag des Jüngsten Gerichts vor Bedrängnis bewahren wird (Ebû Dâvud, İcâre, 18; İbn Mâce, Ticâret, 26). Damit ein Vertrag auf diese Weise gekündigt werden kann, muss das Produkt zum Zeitpunkt des Vertrages zugegen/präsent sein.

- b. Wenn dem Käufer oder Verkäufer, oder beiden, das Recht zur Entscheidung (*Muhayyyar*) eingeräumt wurde, innerhalb einer bestimmten Frist vom Kauf/Verkauf zurückzutreten oder diesen fortzusetzen, so kann die berechtigte Partei, den Vertrag innerhalb der Frist kündigen (Merğînânî, el-Hidâye V, 32).
- c. Hat das Produkt einen Mangel, der zu einer Wertminderung auf dem Markt führen würde, so kann der Kunde wegen dieses Mangels den Vertrag kündigen (Merğînânî, el-Hidâye, V, 64 vd.).
- d. Wenn der Käufer die Ware erst sieht, nachdem er sie gekauft hat, kann er bei Besichtigung der Ware, von seinem „Entscheidungsrecht zur Entscheidung (*Muhayyyar*) nach Besichtigung“ Gebrauch machen und vom Kauf zurücktreten (Merğînânî, el-Hidâye, V, 52).
- e. Wenn die Ware mit Betrugsabsicht zu einem sehr hohen Preis verkauft wurde, so kann der Kunde den Vertrag kündigen (Mecelle, md. 357). Das Maß für einen überhöhten Preis ist unter islamischen Gelehrten umstritten. Während einige den Verkauf oder Kauf einer Ware zu einem Preis, der den, von den Finanzfachleuten als eine Obergrenze des geschätzten Wertes festgelegt wurde, übersteigt, als sehr (betrügerisch) hohen Preis betrachteten (Kâsânî, Bedâi', VI, 30; İbn Nüceym, el-Bahr, I, 171), sind einige der Meinung, dass ein Preisunterschied von 5 % bei „*Uruz*“ (Waren, die von Menschen am meisten gekauft oder verkauft werden), 10 %, bei Tieren, und 20 % und höher bei unbeweglichen Waren, als ein (betrügerisch) hoher Preis zu bewerten ist. Die „*Mecelle*“ (das Zivilgesetzbuch des Osmanischen Reiches bezüglich vermögensrechtlicher Bestimmungen) wurde nach dieser Ansicht bestimmt (Mecelle, md. 165). Heute werden bei der Feststellung der Experten die aktuellen Marktbedingungen als Grundlage genommen.

935. Wenn der Kunde eine Ware, ohne sie gesehen zu haben, gekauft hat, hat er nach der Besichtigung der Ware das Recht, vom Kaufvertrag zurückzutreten?

Wenn der Kunde eine Ware, ohne sie gesehen zu haben, gekauft hat, so hat er nach der Besichtigung der Ware das Recht, den Kauf zu kündigen. Dieses Recht wird das „Entscheidungsrecht (*Muhayyar*) bei Besichtigung“ genannt.

Unser Prophet (s.a.w.) befiehlt: „**Wer etwas kauft, ohne es vorher gesehen zu haben, so ist er bei Besichtigung ‚Muhayyar‘ (berechtigt sich umzuentcheiden)**“ (Beyhakî, es-Sünenü'l-kübrâ, V, 439; Darekutnî, es-Sünen, III, 382).

Damit dieses Recht gültig werden kann, muss die vertragsgegenständliche Ware in einem der Kündigung geeigneten Zustand sein. Bei Waren, die „*Misli/Mithli*“ (standardmäßig, mit beständigen Qualitätseigenschaften) sind, wie bei Getreideprodukten wie Weizen, Gerste und neue, unbenutzte Autos, wird es ausreichen, wenn eine einzige Probe gesehen wird. Bei Tieren oder Gebrauchtwagen, Waren deren Qualität veränderbar und nicht standardmäßig ist (*Qiyami*), gilt für jede Ware oder jedes Produkt einzeln, ein separates Recht auf *Muhayyar* bei deren Besichtigung. Das Recht auf *Muhayyar* bei Besichtigung gilt nur für den Käufer. Wenn der Verkäufer eine Ware verkauft, die er zuvor nicht gesehen hat, hat er kein Recht auf *Muhayyar* bei Besichtigung (Merğînâni, el-Hidâye, V, 53). Denn er hätte die Ware sehen können, bevor er sie verkauft, demnach hätte er sein Recht darauf verloren.

936. Können die Parteien voraussetzen, dass der Kauf- oder Kaufvertrag innerhalb einer bestimmten Frist gekündigt wird?

Eine oder beide Parteien können verlangen, dass sie das Recht haben, den Vertrag innerhalb einer bestimmten Frist zu kündigen. (Dies wird als „*Hiyaru'sch-schart*“ bezeichnet; das heißt: das Recht, sich innerhalb einer Frist umentscheiden (*Muhayyar*) zu können.) Dies ist jedoch nur bei verbindlichen Vereinbarungen, wie beim Ein- und Verkauf möglich, die mit gegenseitiger Zustimmung gekündigt werden können.

Imam Abu Hanifa (r.a.) legt die Frist für eine vorausgesetzte Umentscheidung bei einem Handel, gemäß einem *Hadith* (Überlieferung) unseres Propheten (s.a.w.), worin die Frist für eine Umentscheidung (*Muhayyar*) mit drei Tagen erwähnt wird, auch höchstens mit drei Tagen fest (Ibn Mâce, Ticaret, 42).

Imam Abu Yusuf (r.a.) und Imam Muhammed (r.a.) erklärten hingegen, dass die Parteien diese Zeit frei bestimmen können und, mit der Voraussetzung, dass diese Frist benannt werden muss, diese nicht zeitlich eingeschränkt ist (Merġināni, el-Hidāye, V, 35).

In „Mecelle“ (das Zivilgesetzbuch des Osmanischen Reiches bezüglich vermögensrechtlicher Bestimmungen) wurde die zweite Meinung als geeigneter betrachtet. Die dafür festgelegte gesetzliche Regelung lautete: *„Es ist zulässig, dass der Verkäufer oder der Käufer oder beide eine verkaufsvertragliche Bedingung zur Entscheidung festsetzen, womit sie das Recht bekommen, den Verkauf/Kauf innerhalb einer bestimmten Frist entweder rückgängig oder wirksam zu machen“* (Mecelle, md. 300).

937. Was kann der Kunde machen, wenn er eine Ware erworben hat, deren (negative) Eigenschaften durch den Verkäufer verborgen oder falsch dargestellt wurden?

Bei einem Handel müssen alle Eigenschaften der verkaufsgegenständlichen Ware und der Preis sowohl dem Verkäufer als auch dem Käufer bekannt und offen dargelegt sein.

Wenn der Verkäufer falsche Angaben macht, die Ware einen Mangel aufweist, der dem Zweck des Kaufs zuwider ist, oder den Wert der Ware mindert oder wenn die Ware teurer als üblich ist, kann der Kunde die gekaufte Ware zu diesem Preis akzeptieren oder durch Rückgabe der Ware den Kauf rückgängig machen. Der Kunde hat nicht das Recht, die Ware zu behalten (nicht zurückzugeben) und für den Mangel einen Preisnachlass zu verlangen. In einem solchen Fall ist es aber möglich, den Kauf rückgängig zu machen, die Ware zurückzugeben und dann mit einer neuen Kaufvereinbarung diese Ware zu einem niedrigeren Preis zu erwerben (Merġināni, el-Hidāye, V, 64).

938. Wenn nach dem Erwerb einer Ware, diese beschädigt wird, während sie im Besitz des Kunden ist, zudem aber festgestellt wird, dass vor dem Kauf noch ein anderer Mangel vorhanden war, kann der Kunde diese Ware zurückgeben?

Wenn außer einem bereits vor dem Kauf vorhandenen Mangel an einem Produkt ein zweiter Mangel auftritt, während es bereits im Besitz des Käufers ist, kann der Kunde das mangelhafte Produkt nicht an den Verkäufer zurückgeben und die Kaufvereinbarung kündigen. Allerdings kann der Kunde aufgrund des Schadens dafür sorgen, dass

der Verkäufer einen Ausgleich (Schadensersatz) leistet. Wenn aber der Verkäufer bereit ist, die Ware mit dem zusätzlich entstandenen Mangel zurückzunehmen, kann der Kunde die Ware zurückgeben und sein Geld zurückerhalten (Mergînânî, el-Hidâye, V, 64).

939. Hat der Kunde das Recht, einen der Waren zu wählen, die er zwecks Einkaufs mitgenommen hat?

Der Kunde hat das Recht, zwischen Waren zu wählen, deren Preis und Qualität in der Kaufvereinbarung klar festgelegt sind. Dieses Recht wird in der islamischen Rechtsliteratur als „*Muhayyar-Ta'yin*“ (Rückgaberecht bei Entschluss) bezeichnet. Demnach findet der Kauf einer Ware statt, wenn der Kunde einen der zum Entscheidungszweck mitgenommenen Waren ausgewählt hat (Mergînânî, el-Hidâye, V, 47).

940. Ist es zulässig, zwei Produkte gleicher Art gegeneinander auszutauschen, mit der Bedingung, dass einer der Handelsparteien einen Unterschied dazu leistet?

Wenn Waren gleicher Art, die durch das Auswiegen oder das Abmessen gekauft und verkauft werden (*Ribewi*-Waren), gegeneinander ausgetauscht werden, müssen diese in dergleichen Menge sein und sofort bezahlt werden. Andernfalls wäre der Austausch ein Zinsvorgang. Zinsen sind in unserer Religion absolut verboten (*Haram*) (al-Baqara, 2/275). Beim Austausch anderer Waren, die nicht durch das Auswiegen oder Abmessen gekauft und verkauft werden, und die Merkmale deren einzelner Teile unterschiedlich sein können, wird eine Gleichheit nicht vorausgesetzt. Daher gilt beim Austausch der Waren oder Produkte, die in ihren Modellen oder im Wert unterschiedlich sind, die gezahlte Differenz aus Wert- oder Qualitätsunterschieden, nicht als Zins. Mit anderen Worten es ist zulässig, vergleichbare Waren des gleichen Typs aber mit unterschiedlichen Standardmerkmalen (*Qiyami*) auszutauschen und die Preisdifferenz zu zahlen, vorausgesetzt die Bezahlung findet sofort statt (Mergînânî, el-Hidâye, V, 182).

941. Ist es zulässig, ein Tier gegen ein anderes Tier auszutauschen?

Wenn Waren gleicher Art, die durch das Auswiegen oder das Abmessen gekauft und verkauft werden (*Ribewi*-Waren), gegeneinander ausgetauscht werden, müssen diese in dergleichen Menge sein und sofort bezahlt werden. Andernfalls wäre der Austausch ein Zinsvorgang.

Zinsen sind in unserer Religion absolut verboten (*Haram*) (al-Baqara, 2/275). Beim Austausch der Waren des gleichen Typs aber mit unterschiedlichen Standardmerkmalen (*Qiyami*) wird keine Gleichheit vorausgesetzt.

Es ist daher zulässig, ein Tier gegen ein anderes Tier gleicher Art auszutauschen, mit der Voraussetzung, dass die Tiere sofort bezahlt werden. Beim Austausch zweier Tiere unterschiedlicher Art, ist die Voraussetzung einer Sofortzahlung nicht gegeben. Dabei muss der Wert der Tiere nicht gleich sein, und auch verstößt die Zuzahlung einer Preisdifferenz, sollte ein Wertunterschied bestehen, nicht gegen die Handelsregeln (Merğinâni, el-Hidâye, V, 177 vd.).

942. Kann der Verkäufer sein Haus unter der Bedingung verkaufen, darin unentgeltlich für einen bestimmten Zeitraum zu wohnen?

Wenn während der Verkaufsvereinbarung etwas gefordert wird, was nicht zu den Erfordernissen einer Vereinbarung gehört, einem Kaufvertrag nicht angemessen ist, nicht zur allgemein üblichen Anwendung gehört und nur einem der beteiligten Parteien einen Nutzen bietet, so gilt eine auf diese Weise vereinbarte Handelsvereinbarung als ungültig, da sie nach der Hanafi-Rechtsschule nicht zulässig ist (Merğinâni, el-Hidâye, V, 123). Denn unser Prophet (s.a.w.) hat den bedingten Verkauf verboten (Beyhakî, es-Sünenü'l-kübrâ, V, 570; siehe auch: Buhârî, Büyu', 73). Nach den Maliki- und Hanbali-Rechtsschulen ist es zulässig, Bedingungen zu stellen, die zwar nicht zu den Erfordernissen einer Vereinbarung gehören, die aber auch nicht den Erfordernissen einer Vereinbarung zuwider sind (İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, III, 178-179; İbn Kudâme, el-Muğnî, VI, 166). Als der Gesandte Allahs (s.a.w.) während einer Reise das Kamel des *Dschabir* (r.a.) kaufen wollte, hat dieser geantwortet, dass er ihm sein Kamel unter der Bedingung verkaufen würde, wenn er bis Medina das Kamel reiten darf, worauf der Gesandte Allahs (s.a.w.) seine Bedingung akzeptiert und das Kamel gekauft hat (Müslim, Müsâkât, 113).

Daher ist der Verkauf eines Hauses, mit der Bedingung, dass der Verkäufer für einen bestimmten Zeitraum unentgeltlich darin wohnen darf, nach der Maliki- und Hanbali-Rechtsschule zulässig. Da diese Verkaufsanwendung heutzutage recht üblich ist, kann diese Beurteilung auch nach Ansicht der Hanafi-Rechtsschule als zulässig betrachtet werden.

943. Ist ein „*Selem*“-Verkaufsakt – eine Vorauszahlung bei späterer Warenlieferung - zulässig?

Bei Handelsvorgängen ist es üblich, dass die Ware sofort ausgehändigt wird. Der Preis kann je nach Vereinbarung der Parteien entweder sofort oder zu einem späteren Zeitpunkt bezahlt werden. Aber je nach Bedarf und üblicher Anwendung, hat unser Prophet (s.a.w.) erlaubt, dass bei einer Vorauszahlung, die Ware zu einem bestimmten Zeitpunkt geliefert/ausgehändigt wird. Solch ein abgeschlossener Handel wird als „*Selem*“ oder „*Selef*“ bezeichnet.

Unser Prophet (s.a.w.) befiehlt: **„Wer bei Datteln (oder bei etwas anderem) einen „*Selem*“(-Verkaufsakt) beschließt, soll *Selem* mit einem bestimmten Maß, einem bestimmten Gewicht und bis zu einer bestimmten Zeit bestimmen“** (Müslim, Mūsākāt, 25; Buhārī, *Selem*, 2).

Ein *Selem*-Verkaufsakt kann nur bei marktüblichen „*Misli/Mithli*“-Waren (die zum Standard gehören und auf dem Markt vorhanden sind) angewandt werden. Damit so ein Verkaufsakt zulässig werden kann, müssen bei Vorauszahlung die Art der Ware, die Menge, die Eigenschaften der Ware und der Zeitpunkt der Warenlieferung festgelegt werden. Wenn bei einer Warenlieferung die Lieferung und der Liefertermin zusätzliche Kosten verursachen, so muss auch der Lieferort vereinbart werden. Es ist nicht zulässig, Tiere und „*Qiyami*“-Waren, die zwar hergestellt werden, aber nicht standardmäßig zu haben sind (die auf dem Markt nicht zu ersetzen sind; auch wenn, deren Preise unterschiedlich sind), durch einen *Selem*-Verkaufsakt (spätere Warenlieferung bei Vorauszahlung) zu verkaufen (Merğînânî, el-Hidāye, V, 222 vd.).

944. Ist der Verkauf von unreifem Obst oder Gemüse zulässig?

Die Verkündung unseres Propheten (s.a.w.) zugrundelegend, worin er den Verkauf von unreifen Datteln und von noch nicht ausgereiftem Getreide verboten hat, dessen Körner noch nicht aufgehellt und so vor dem Verderben nicht geschützt ist (Müslim, Büyû', 49), haben die islamischen Gelehrten es für „nicht zulässig“ erklärt, unreifes Obst und/oder Gemüse, das nicht für den menschlichen Verzehr und als Futtermittel nicht geeignet ist, zu verkaufen.

Der Verkauf von noch nicht ausgereiftem Gemüse und Obst, die für den menschlichen Verzehr und als Futtermittel für Tiere geeignet sind, ist zulässig. Denn in diesem Fall werden dieses Gemüse und Obst als

Waren gewertet, die zum Konsum geeignet sind und die einen Wert besitzen (Mevsilî, el-İhtiyâr, II, 13).

945. Ist es zulässig, einen Teil der Ernte wie Getreide, Gemüse oder Obst, vom Feld, Garten oder einem Baum gesondert (zu Sonderbedingungen) zu verkaufen?

Nach einer Meinung der Hanafi-Rechtsschule ist es zulässig, einen Teil des Obstes vom Baum, des Gemüses vom Garten oder der Ernte vom Feld mit Sonderbestimmung eines Betrages zu verkaufen; nach einer anderen Meinung wiederum ist dies nicht zulässig.

In diesem Fall werden die Gewohnheiten/traditionelle Anwendungen als Grundlage genommen. Wenn es sich aber dabei um das Obst bestimmter Bäume oder Produkte auf bestimmten Teilen eines Feldes handelt, so ist es nach einheitlicher Meinung zulässig.

Als Beispiel hierzu kann ein Verkäufer aufgeführt werden, der das Obst auf einem bestimmten Baum, das Gemüse von einem bestimmten Teil seines Gartens oder die Ernte von einem bestimmten Teil seines Feldes gesondert verkauft (Merğînânî, el-Hidâye, V, 27-28).

946. Ist es zulässig, frisch geernteten Tee gegen getrockneten Tee, Tomaten gegen Tomatenmark und Oliven gegen Olivenöl zu verkaufen?

Nach islamischem Recht müssen bei einem Austausch, wenn die dafür vorgesehenen Waren dergleichen Art sind, diese in dergleichen Menge sein und der Austausch muss an Ort und Stelle erfolgen. Wenn die Waren unterschiedlicher Arten sind, so können die Parteien in gegenseitigem Einverständnis, ihren Handel nach Belieben abwickeln (Ebû Dâvûd, Büyû', 12).

Wenn der frisch geerntete Tee gegen getrockneten Tee, Tomaten gegen Tomatenmark und Oliven gegen Olivenöl in Augenschein genommen werden, ist es unbestreitbar, dass diese Unterschiede in ihren Konsumbereichen aufweisen. Auf der anderen Seite werden frisch geernteter Tee, Tomaten und Oliven in Folge gewisser Verarbeitungsprozesse mit unterschiedlichen Eigenschaften in trockenen Tee, Tomatenmark und Olivenöl umgewandelt.

Auch ist heute der Verkauf von frisch geerntetem Tee gegen trockenen Tee, Tomaten gegen Tomatenmark und Oliven gegen Olivenöl unter den Menschen so üblich geworden, dass dies zu einem

unausweichlichen Zustand geworden ist. Dass in solchen Fällen die Handelsgeschäfte und Handelsbeziehungen zwischen den Menschen erleichtert werden, gehört zu den allgemeinen Grundlagen des islamischen Rechts (Mecelle, md 17-18). Zudem kann, wenn über eine Anwendung keine beweiskräftige religiöse Grundlage (*Nas*) existiert und diese Anwendung nicht gegen die bestehenden beweiskräftigen Grundlagen verstößt, die allgemein im Volk anerkannte Anwendung nicht außer Acht gelassen werden (Mecelle, md. 36-37).

Sofern sich die Parteien über die Preise einig werden und die Waren an Ort und Stelle ausgetauscht werden, gibt es demnach kein religiöses Hindernis, frisch geernteten Tee gegen trockenen Tee, Tomaten gegen Tomatenmark und Oliven gegen Olivenöl auszutauschen. Es ist jedoch aus Gründen des vorsorglichen Handelns besser, diese Produkte direkt mit Geld zu kaufen und zu verkaufen, anstatt sie gegeneinander auszutauschen.

947. Dürfen Gemüsesorten wie Tomaten oder Auberginen – die geerntet werden, obwohl ihre Pflanzen noch in der Wurzel stehen – verkauft werden, noch bevor die Pflanzen das Gemüse vollständig ausgebildet haben?

Nach der Hanafi-Rechtsschule ist es nicht zulässig, wenn Gemüse und Obst nicht auf einmal, sondern ein Teil als reife Produkte und der andere Teil verkauft wird, während diese Produkte als Stecklinge oder in der Blüte stehen, noch an ihrer Pflanze hängen. Denn hierbei ist ein Teil des Produkts verfügbar, aber der andere Teil noch nicht ausgereift, sodass hier, bei der Bestimmung der Menge des Endprodukts, Ungenauigkeiten und Schwankungen auftreten. Außerdem wäre es bei der Ernte des Endprodukts ungewiss, welche geerntete Gemüse/Obst dem Verkäufer und welche dem Käufer gehören.

Unter der Berücksichtigung der Schwierigkeiten und Notsituationen erklärten jedoch einige Hanafi-Gelehrte, dass ein Handel mit Produkten wie Obst oder Auberginen zulässig sei, wenn die noch nicht vorhandene Menge des Produkts der zum Verkauf bereitstehenden Menge angerechnet wird. Außerdem hat Imam Muhammed (*r.a.*) den Verkauf von Rosen als zulässig betrachtet, weil es ein Produkt ist, das mehrmals geerntet werden kann (Mevsilî, el-İhtiyâr, II, 14).

Das Beste beim Handel mit solchen Produkten wäre, nicht nur das erwirtschaftete Produkt, sondern mit dem Produkt zusammen auch

deren Pflanzen zu verkaufen (Merġinānī, el-Hidāye, V, 28) Der Verkauf solcher Produkte wurde auch in „*Mecelle*“ (das Zivilgesetzbuch des Osmanischen Reiches bezüglich rechtlicher Bestimmungen) als zulässig deklariert (*Mecelle*, md. 207).

948. Wie ist die religiöse Beurteilung über die Aufzucht und den Handel der zum Missbrauch geeigneten Pflanzen wie Anis, Mohn, Hanf usw.?

Der Handel mit Produkten, die aus religiöser Sicht zum menschlichen Verzehr, Gebrauch und Konsum geeignet sind, ist zulässig. Aus religiöser Sicht ist es daher unbedenklich, Produkte, die ursprünglich nicht *Haram* (unrein/verboten) sind, zu produzieren und damit zu handeln, um damit (erlaubte) *Halal*-Produkte herzustellen.

Auch wenn diese Produkte – obwohl sie in der Regel an Personen oder Institutionen verkauft werden, die diese in *Halal*-Anwendung gebrauchen – insgeheim und über illegale Umwege an andere weiterverkauft werden, die dann diese Produkte für die Herstellungen von *Haram*-Substanzen verwenden, so trägt der Hersteller keine Verantwortung dafür (Zeylāi, Tebyīn, VI, 28).

Wenn aber diese Produkte bewusst und direkt an Personen verkauft werden, die diese zur Herstellung illegaler Substanzen verwenden, so würde dies die Unterstützung und Verbreitung von *Haram* bedeuten, weshalb solche Einkünfte vermieden werden sollten (Şirbīnī, Muġni'l-muhtāc, II, 51; İbn Rüşdel-Ced, el-Beyān ve't-tahsīl, IX, 394-395; Şemsuddīn İbn Kudāme, eṣ-Şerhu'l-kebīr, IV, 306). Allah Ta'āla verkündet im heiligen Koran: „[...] **Helft einander zur Rechtschaffenheit und Gottesfurcht und nicht zur Sünde und Feindschaft [...]**“ (al-Māi'da, 5/2).

Auf der anderen Seite gilt: Wenn ein Produkt, im gängigen Gebrauch, fast vollständig zur Herstellung von *Haram*-Substanzen verwendet wird, so wäre die Herstellung und der Handel mit diesem Produkt aus religiöser Sicht sehr bedenklich, da dies die Unterstützung des *Haram* bedeuten würde. Die Herstellung und der Verkauf von Mohn und ähnlichen Produkten, die für die Herstellung von Drogen verwendet werden, ist *Haram* (siehe. İbn Ābidīn, Reddū'l-muhtār, X, 35; Zuhaylī, el-Fikhu'l-İslāmī, VI, 166). Allerdings ist es zulässig, diese für die Herstellung von Arznei und pharmazeutischen Erzeugnissen anzubauen und zu verkaufen. Wenn beim Anbau der besagten Produkte, durch den Staat Verordnungen und Einschränkungen gemacht wurden, so sind diese einzuhalten.

949. Ist es zulässig, die durch eine Vollstreckung angebotenen (gepfändeten) Waren zu erwerben?

Um das Recht eines Gläubigers zu schützen, kann manchmal das Eigentum des Schuldners gepfändet/versteigert werden. Unser Prophet (s.a.w.) hatte das Eigentum von *Muadh b. Dschabal* (r.a.), der seine Schulden nicht bezahlen konnte, zum Gegenwert seiner Schulden versteigert (Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübrâ, VI, 80). Auch der Kalif *Umar* (r.a.) verfügte über die Aufteilung der restlichen Waren eines Händlers, der auf dem *Hadsch*-Weg (Pilgerfahrt) Handel trieb und insolvent wurde (Muvattâ, Vasiyet, 8).

Es ist zulässig, gepfändete Waren zu erwerben, die zu marktüblichen oder den entsprechenden Preisen angeboten werden. Wenn die gepfändete Ware jedoch weit unter ihrem Wert angeboten wird, so ist dies nach *Ibn Abidin* (r.a.) aus der Hanafi-Rechtsschule nicht zulässig, (İbn Âbidin, Reddü'l-muhtâr, VII, 247), während der Schafi-Gelehrte *Imam Nawawi* (r.a.) feststellt, dass dies zwar zulässig, aber der Kauf solch einer Ware *makruh* (missbilligt) ist (Nevevî, Ravdatü't-tâlibîn, III, 420). Denn der Verkauf der gepfändeten Waren weit unter ihrem Wert, würde bedeuten, aus der Notlage des Schuldners zu profitieren. Aus diesem Grund würde ein Käufer, der eine gepfändete Ware erwerben möchte, rechtschaffen handeln, wenn er das Preisangebot nach Möglichkeit zur Milderung der Notlage des Schuldners gestalten könnte.

950. Ist es zulässig, zur kommerziellen Zwecken Schweine zu züchten und zu verkaufen?

Um die Menschen vor materiellen und spirituellen Schäden zu schützen, hat unsere Religion einige Regeln aufgestellt und zu diesem Zweck schlechte, unreine und schädliche Dinge verboten; reine, schöne und nützliche Dinge erlaubt (al-Baqara, 2/168, 173; A'raf, 7/157).

Im heiligen Koran wird verkündet: „**Verboten hat Er euch nur Krepiertes und Blut und Schweinefleisch und das, worüber ein anderer als Allah angerufen wurde [...]**“ (al-Baqara, 2/173; al-Maida, 5/3; al-An'am, 6/145; an-Nahl, 16/115), und betont, dass das Schweinefleisch unrein ist und für *Haram* erklärt wurde.

Zwar wird in diesem Vers erwähnt, dass das Fleisch des Schweins *Haram* ist, aber das Wort „*ridschs*“ im 145. Vers der Sura *An'am* und das im 157. Vers der Sura *A'raf* erwähnte: „**[...] gebieten wird er (Allah) ihnen, was Rechtens ist, und das Unrechte verbieten und wird ihnen die guten (Speisen) erlauben und die schlechten verbieten [...]**“,

zusammen bewertend, äußerten islamische Gelehrte, dass nicht nur das Fleisch des Schweins, sondern alle Teile vom Schwein unrein/*haram* sind (Kâsânî, Bedâi', V, 142, 305).

Unser Prophet (s.a.w.) verkündete, dass der Verkauf von Alkohol, Götzen/Statuen und vom Schwein von Allah und Seinem Gesandten strikt verboten wurde (Buhârî, Büyü, 112).

Bezugnehmend auf die gestellte Frage, äußerten islamische Gelehrte, unter Berücksichtigung dieser Verse und *Ahadithe* (überlieferte Verkündungen), dass das Schwein aus Sicht der Muslime nicht als „*Mutaqawwim*“–Ware (aus religiöser Sicht als Ware anerkannt und nicht für *Haram* erklärt wurde) gelten kann; und etwas, was nicht als Ware anerkannt ist, auch nicht zum Eigentum eines Muslims zählen kann; folglich auch nicht Gegenstand einer Verkaufsvereinbarung sein kann und aus diesem Grund der Verkauf vom Schwein/Schweinefleisch nicht zulässig, der Handel damit *Haram* ist (Kâsânî, Bedâi', V, 142, 305; Mevsilî, el-İhtiyâr, II, 52; İbn Abdilber, el-Kâfî, II, 675; İbn Rüşd, Bidâye, III, 146). Demnach ist sowohl die Schweinezucht als auch der Handel mit Schweinen *Haram*. So sind auch alle Einkünfte aus der Zucht und/oder dem Handel mit Schweinen *Haram*.

951. Ist der Handel mit Schweinedarm zur Herstellung von Wurstwaren zulässig?

So wie es *Haram* (absolut verboten) ist, jegliche Erzeugnisse vom Schwein zu essen, zu trinken, anzuziehen oder zu verwenden, wenn keine Notlage besteht, so ist es auch nicht erlaubt, diese an Muslime oder Nichtmuslime zu verkaufen (Kâsânî, Bedâi', V, 305; Mevsilî, el-İhtiyâr, II, 52; İbn Abdilber, el-Kâfî, II, 675; İbn Rüşd, Bidâye, III, 146). Auch die Verkaufserträge daraus sind *Haram*. Demnach ist der Handel mit Schweinedarm nicht zulässig, auch wenn diese für Nichtmuslime bestimmt sind.

DIE MIETE

952. Darf der Mietvertrag einseitig gekündigt werden?

Da ein Mietvertrag für beide Parteien verbindlich ist, kann einer der Parteien den Vertrag nicht einseitig, ohne einen triftigen Grund kündigen. Um den Vertrag zu kündigen, muss der Mieter einen Grund vorlegen, wie Insolvenz, Beförderung in eine andere Stadt, Wechsel der Arbeitsstelle, Arbeitslosigkeit, wenn der Mietgegenstand seinen Zweck

nicht mehr erfüllt (siehe: Merginânî, el-Hidâye, VI, 331, 333, 334), oder mit beidseitiger Zustimmung.

Die Tatsache ist, wenn der Grund nicht offensichtlich ist oder wenn er zu Streitigkeiten führen sollte, dann kann der Vertrag nur durch einen Gerichtsbeschluss gekündigt werden. Wenn die Kündigung durch einen Gerichtsbeschluss bestätigt werden sollte, so wird die Partei, deren Kündigung bestätigt wurde, finanziell nicht zur Verantwortung gezogen (Mevsilî, el-İhtiyâr, II, 148).

953. Darf jemand ein bewegliches oder unbewegliches Eigentum ohne Erlaubnis des Eigentümers an einen Dritten weiter (unter-)vermieten oder einem Dritten die Nutzung erlauben?

Die Parteien sind verpflichtet, sich an die Bedingungen im Mietvertrag zu halten. Wenn demnach der Vermieter den Nutzungszweck seines vermieteten Eigentums bestimmt, und festgelegt hat, dass der Mieter dieses nicht an Dritte weiter (unter-)vermieten darf, so muss der Mieter sich daran halten. Wenn in einem Mietvertrag nicht ausdrücklich festgelegt wurde, zu welchem Zweck das bewegliche oder unbewegliche Mieteigentum wie Haus, Geschäft, Lager, Transportmittel usw. genutzt werden darf, so ist der Mietvertrag gültig und inhaltlich werden die ortsüblichen Gebräuche und Anwendungen als Grundlage genommen. Sollten die ortsüblichen Gebräuche und Anwendungen dem Mieter erlauben, das Eigentum seines Vermieters an jemand anderen weiterzuvermieten und davon nach Wunsch Gebrauch zu machen, so kann der Mieter das Mietobjekt an eine andere Person vermieten oder sogar, ohne dafür eine Gebühr zu entrichten, erlauben, den Mietgegenstand nach Belieben zu nutzen (Mevsilî, el-İhtiyâr, II, 124). Heute ist es jedoch üblich, dass das Mietobjekt nur durch den Mieter genutzt wird. Für die Weitervermietung/Untervermietung des Mietgegenstands an eine weitere Person, muss der Mieter die Erlaubnis des Eigentümers einholen.

954. Wenn bei einer Miet- (Pacht-)Vereinbarung keine Frist oder Gebühr festgelegt wurde, wonach richten sich die Parteien?

Ein „*İdscharah/türk: İcare*“ (Pachtverhältnis/Mietvereinbarung) kann jährlich, monatlich, wöchentlich oder sogar täglich abgeschlossen werden. Wenn die Frist nicht zu Beginn der Vereinbarung verhandelt wurde, so wird die ortsübliche Anwendung/Gepflogenheiten als Grundlage genommen, sofern welche vorhanden sind.

Wenn zum Beispiel, ein Feld für die Getreideproduktion gepachtet wurde, so wird für die Ablaufrist des Pachtverhältnisses das Ende der Erntezeit angenommen. Denn sonst wäre die Vereinbarung unzulässig, da keine Frist vereinbart worden ist. Wird keine Gebühr im Voraus festgelegt, so wird der Pachtvertrag unzulässig. Wenn das *Idscharah* (Miet- oder Pachtverhältnis) unzulässig geworden ist, muss der Mieter/Pächter, sollte er vom Miet-/Pachtobjekt einen Nutzen erwirtschaftet haben, an den Eigentümer eine Miete über den „*Adschr i-Mithl*“ (marktüblichen Wert) entrichten. (Mevsilî, el-İhtiyâr, II, 137-138). Wenn das Objekt nicht genutzt wurde, so kann die Miet- oder Pachtvereinbarung rückgängig gemacht werden.

955. Ist es zulässig, für ein Mietobjekt eine Kautions zu hinterlegen?

Nach der Hanafi-Rechtsschule ist der Mieter nicht verpflichtet, den Schaden an einem Mietobjekt zu ersetzen, wenn der Schaden nicht durch das Verschulden des Mieters entstanden ist und er die Bedingungen des Vermieters eingehalten hat. Aus diesem Grund ist es für den Eigentümer nicht zulässig, eine Kautions zu verlangen; das heißt, ein Pfand, das als Kautions bezeichnet wird, für sein Mietobjekt anzunehmen (Mevsilî, el-İhtiyâr, II, 128; Mecelle, md. 710).

Nach der Maliki-Rechtsschule ist es hingegen zulässig, Kautions für ein Mietobjekt zu hinterlegen (İbn Rüşd, Bidâyetü'l-Müctehid, II, 273).

Da heute Einnahmen aus Mietverhältnissen der beweglichen oder unbeweglichen Mietobjekte zu einem großen Wirtschaftssektor geworden sind, zudem diese Angelegenheit sehr zum Missbrauch geeignet ist, wobei das gegenseitige Vertrauen verletzt werden kann, und aus ähnlichen Gründen, wird die Ansicht der Maliki-Rechtsschule zugrundeliegend, als zulässig gewertet, wenn der Eigentümer ein Pfand/eine Kautions annimmt.

956. Wenn jemand ein Haus mit Vorauszahlung der Miete für eine bestimmte Zeit angemietet hat und vor Ablauf der Frist auszieht, kann er dann Geld zurückverlangen?

Ein Mietvertrag ist für beide Parteien verbindlich. Es ist nicht zulässig, dass eine der Parteien den Vertrag einseitig kündigt, bevor die Mietzeit abgelaufen ist.

Wenn demnach ein Mieter durch Vorauszahlung der gesamten Miete ein Haus für eine bestimmte Zeit anmietet und die Schlüssel an sich

nimmt, aber erst zu einem späten Zeitpunkt einzieht, so muss er die volle Miete zahlen (Merġinânî, el-Hidâye, VI, 273), und auch wenn er vor Ablauf der Mietfrist das Haus verlässt, kann er die Miete für die unbewohnten Tage nicht zurückverlangen. Auch wenn die gesamte Miete nicht im Voraus gezahlt wurde, so muss der Mieter die Miete für die restlichen vereinbarten Tage bezahlen.

Wenn der Vermieter jedoch dieses Haus nach einer Weile an jemand anderen vermietet, so kann er vom ausgezogenen Mieter nur für die Zwischenzeit, in der das Haus leer stand, eine Gebühr verlangen. Sollte der Mieter die gesamte Mietsumme vorausgezahlt haben, muss der Mietbetrag für die restlichen Tage an den Mieter zurückerstattet werden.

957. Wenn von einer gemieteten Ackerfläche wegen Dürre, Hagel oder Überschwemmung usw. kein Ertrag geerntet werden konnte, muss die Miete trotzdem an den Grundstückseigentümer gezahlt werden?

Wenn von einer gemieteten Ackerfläche wegen Dürre, Hagel, Überschwemmung, Heuschreckenplage oder anderer Katastrophen kein Ertrag geerntet werden konnte, kann nach den Schafi- und Hanbali-Rechtsschulen die Miete nicht ausgelassen werden; auch ist es unzulässig, die Miete zu kürzen (Şîrbînî, Muġni'l-muhtâc, II, 456; Şemsuddin İbn Kudâme, eş-Şerhu'l-kebir, VIII, 63-64). Nach der Hanafi-Rechtsschule zahlt der Mieter keine Miete, wenn von einer angemieteten Ackerfläche, die aus natürlichen Quellen mit Wasser gespeist wird, wie mit Regenwasser, durch das Ausbleiben des Regens oder das nicht Funktionieren der Wassermühle oder durch ähnliche natürliche Katastrophen kein Ertrag geerntet werden konnte, da die Ackerfläche nicht benutzt werden konnte (Merġinânî, el-Hidâye, VI, 327).

Wenn nach dem der Acker bestellt wurde, die Ernte durch eine Heuschreckenplage oder durch eine andere Naturkatastrophe vernichtet wurde, so wird die Miete nur für die Zeit bis zum Zeitpunkt der Katastrophe gezahlt. Wenn die Möglichkeit besteht, nach der Katastrophe das Land erneut zu bestellen und ein anderes Produkt zu erzielen, wird die Miete der verbleibenden Zeit auch gezahlt. Wenn die Möglichkeit nicht besteht, das Land mit einem anderen Produkt erneut zu bestellen, so wird die Miete der restlichen Zeit nicht gezahlt (İbn Âbidîn, el-Ukâdü'd-dürriyye, II, 113-114).

DIE SCHULDEN (QARDH)

958. Ist es zulässig, Gold als Darlehen zu vergeben?

Gold zählt zu den „Misli/Mithli“-Waren (standardmäßige Waren, mit beständigen Qualitätseigenschaften). Deshalb ist es zulässig, Gold als Darlehen/Schulden (*Qardh*) zu vergeben. Gold in Form einer (Fein-) Unze, die als standardisierte Stücke gekauft und verkauft werden können, werden mit Stückzahl als Darlehen vergeben; Gold, das ausgewogen werden muss, wie ein Armreif in 22 Karat, wird durch das Auswiegen (nach Feststellung des Gewichts) als Darlehen vergeben. Allerdings ist es notwendig, bei der Rückerstattung des Goldes genau dieselbe Menge zurückzugeben; kein Gramm mehr oder weniger. Darüber hinaus kann der Wert des Goldes auch als Bargeld zurückerstattet werden, sofern beide Parteien damit einverstanden sind.

959. Wenn ein Schuldner die Forderung nicht rechtzeitig begleicht, ist es zulässig, die dafür anfallende finanzielle Entschädigung anzunehmen?

Ein Schuldner, der seine Schulden nicht rechtzeitig begleicht, obwohl er die Möglichkeit dazu hätte, wird aus religiöser Sicht verantwortlich gemacht und verdient eine jenseitige Bestrafung.

Unser Prophet (s.a.w.) verkündete diesbezüglich: „*Es ist eine Tyrannei/Grausamkeit, wenn eine reiche Person, die Begleichung seiner Schulden verzögert*“ (Buhârî, Havâlât, 1).

Nach islamischem Recht kann jemand, dessen Schulden erwiesen sind und der sich weigert, diese zu begleichen, von zuständigen Behörden gezwungen werden, seine Schulden zu begleichen. Die Gelehrten begründen diese Art der Maßnahmen mit den diesbezüglichen *Ahadithen* (überlieferte Verkündungen) unseres Propheten (s.a.w.) (siehe Buhârî, İstikrâz, 13).

Wenn der Gläubiger wegen der Zahlungsverzögerung des Schuldners einen Verlust erleidet, wie beispielsweise die inflationäre Abwertung des Geldes, so wird dem Schuldner nur eine finanzielle Entschädigung entsprechend der Höhe der Inflationsrate auferlegt. Sollte sich der Schuldner in finanziellen Schwierigkeiten befinden, wird ihm von den zuständigen Behörden eine bestimmte Zahlungsfrist gewährt. Dies hindert den Gläubiger allerdings nicht daran, sein Recht geltend zu machen (Mevsilî, el-İhtiyâr, II, 221).

960. Ist es zulässig, bei Rückzahlung der Schulden aus einem Hilfsfonds, einen Überschuss zu zahlen?

Es ist zulässig, einen Hilfsfonds zu gründen, damit der Bedarf gedeckt wird, daraus zinsfreie, kurzfristige Darlehen (*Qardh*) zu erhalten, um diese in regelmäßigen Raten zurückzahlen zu können. Es spricht nichts dagegen, dass die Mitglieder dieser Organisationen bei Bedarf das Mehrfache an ihren eingezahlten Beitragsprämien als Darlehen erhalten und diese innerhalb der angegebenen Frist zurückzahlen. Allerdings gilt jede Überschusszahlung oder verschaffter Vorteil, außer der vereinbarten Rückzahlung, die bei der Darlehensvergabe vereinbart wurde, als Zins und ist nicht zulässig (*Kāsānī, Bedāī, VII, 395*). Darüber hinaus wäre eine Zahlung in Höhe der zwischenzeitlichen Inflation (der Wertverlust) des Geldes im Sinne der Rechtschaffenheit.

961. Ist es zulässig, Kreditkäufe oder Schulden in einer anderen Währung zu begleichen als in der erhaltenen Währung?

Die Mehrheit der Gelehrten hält es für zulässig, Kreditkäufe oder Schulden am vereinbarten Zahltag in einer anderen Währung zu begleichen als in der erhaltenen Währung. Wenn zum Beispiel als Darlehen Goldmünzen genommen wurden, stattdessen aber Silbermünzen im selben Wert zurückgezahlt werden (*Serāhṣī, el-Mebsūt, XIV, 2-3; Ibn Kudāme, el-Muḡnī, VI, 107; Ibn Rūṣd, Bidāyetü'l-Müctehid, II, 200*). Demnach kann bei Kreditkäufen oder Schulden, die beispielsweise ursprünglich über 1000 Euro belaufen, dieser Betrag am vereinbarten Zahltag über den aktuellen Wechselkurs auch in einer anderen Währung zurückgezahlt werden, mit der Voraussetzung, dass die Rückzahlung in Euro keine Bedingung der zugrundeliegenden Vereinbarung war und beide Parteien der neuen Währung zustimmen.

ZINSEN, KREDITE, KREDITKARTE, BÖRSE UND VERSICHERUNG

962. Wird die Bearbeitungsgebühr, die die Bank bei Einkäufen mit der Kreditkarte für ihre Dienstleistungen von Geschäftsinhabern verlangt, als Zinsen gewertet?

Ein eingeforderter Betrag für eine Arbeit oder eine Dienstleistung oder eine Ware ist *Halal* (rein/erlaubt). Die Banken bieten mit ihren Kreditkarten eine Dienstleistung an. Daher kann ein Betrag, den die Banken

unter der Bezeichnung „Bearbeitungsgebühr“ oder „Kommission“ für ihre erbrachten Dienstleistungen von den Geschäftsinhabern verlangen, nicht als Zinsen gewertet werden.

963. Ist die Anwendung von Prepaid-Bankkarten zulässig?

Prepaid-Bankkarten sind Dienstleistungen, die von Unternehmen im Finanzwesen - Banksektor angeboten werden. Nach dieser Dienstleistung kann der Kunde den Betrag, den er im Vorfeld auf seiner Prepaid-Bankkarte auflädt, jederzeit für seine Ausgaben verwenden; sobald auf seiner Karte kein Geld mehr ist, und keins aufgeladen wird, kann die Karte nicht mehr eingesetzt werden.

Es bestehen keine Bedenken, eine Prepaid-Bankkarte zu verwenden, die keinem Zinsgeschäft unterliegt oder für Zinsvorgänge eingesetzt wird. Es versteht sich, dass Prepaid-Bankkarten im Rahmen bestimmter Rechtsvorschriften ausgegeben und zur Anwendung angeboten werden, und dass jede Organisation diese Dienstleistung zu ihren eigenen Bedingungen anbietet. Zum Beispiel: Während ein Unternehmen-X keine Gebühren für das Aufladen der Karte verlangt, kann ein Unternehmen-Y einen bestimmten Betrag verlangen; oder während ein Unternehmen-X für die Herausgabe einer Karte 5 Euro verlangt, verlangt ein Unternehmen-Y für die Karte 10 Euro. Die Kosten für die Erstaussstellung und Anwendung der Karte, die Gebühren für das Aufladen der Karte oder für die Bearbeitung der Abbuchungsvorgänge, die von diesen Einrichtungen oder Unternehmen an die Kunden weitergegeben werden, sind anfallende Kosten, die im Rahmen der Dienstleistung bewertet werden.

964. Ist der Goldhandel per Kreditkarte zulässig?

Der Austausch von Dingen gegeneinander, die als Zahlungsmittel gelten wie Gold, Silber oder Fremdwährung wird als „Sarf“ bezeichnet. Sarf-Geschäfte müssen an Ort und Stelle abgeschlossen und im Voraus bezahlt werden. Andernfalls wird, wenn bei diesem Vorgang einer der Zahlungsmittel auf Kredit (zur späteren Zahlung) beschlossen wird, dieser Vorgang in ein Zinsgeschäft („Riba an-Nesie“ - Kreditzins) umgewandelt. Da der Gold-An-und-Verkauf auf Kredit als Zinsgeschäft gilt, auch wenn dafür keine Laufzeitdifferenz verlangt wird, ist dies unzulässig.

Unser Prophet (s.a.w.) befiehlt diesbezüglich: **„Gold für Gold, Silber für Silber, Weizen für Weizen, Gerste für Gerste, Datteln für Datteln, Salz für Salz werden in ihrer gleichen Warenart und im Voraus**

verkauft/getauscht. Wenn die (Waren-)Klassen variieren, könnt ihr sie nach Belieben verkaufen, mit der Bedingung, diese im Voraus zu bezahlen“ (Buhārī, Büyü’, 74-82; Müslim, Müsâkât, 81; Tirmizî, Büyü’, 23).

Es können verschiedene Meinungen bezüglich des Goldhandels mit Kreditkarte geäußert werden. Wenn der Kreditkarteninhaber (die Bank) den Verkaufsbetrag augenblicklich auf die Kreditkarte des Kunden auflädt oder auf das entsprechende Konto bucht, so kann behauptet werden, dass dieser Handel auf Kreditkarte als zulässig betrachtet werden kann, da hierbei keine Kreditzinsen (*Riba an-Nesie*) fällig werden. Aber wenn der Verkaufsbetrag nicht sofort, sondern zu einem späteren Zeitpunkt auf das Konto des Verkäufers eingezahlt wird, so gilt dieses Geschäft als nicht zulässig, da die Bedingung, des oben erläuterten „*Sarf*“-Vorgangs nicht erfüllt und das Gold gegen Geld auf Kredit verkauft wird.

Auf jeden Fall wäre es im Sinne des vorsichtigen Handelns und der Vorbeugung besser, wenn Gold oder eine Fremdwährung gegen Geld nur durch eine Sofortzahlung gekauft oder verkauft wird, damit wir als Muslime vom möglichen Zweifelhaften fernbleiben können.

965. Ist bei Ratenkäufen per Kreditkarte ein Preisaufschlag (Laufzeitdifferenz) im Vergleich zum Bargeldpreis zulässig?

Sowie es zulässig ist, eine Ware mit Vorauszahlung zu verkaufen, so ist es auch zulässig, sie auf Kredit, zur späteren Zahlung, oder in Ratenzahlung zu verkaufen. Aus religiöser Sicht ist es unbedenklich, dass eine Ware mit Vorauszahlung oder in Ratenzahlung mit unterschiedlichen Laufzeiten zum Verkauf angeboten, und dass nach Prüfung verschiedener Alternativen, eine Zahlungsoption ausgewählt und dementsprechend eine Verkaufsvereinbarung abgeschlossen wird. Bei einem Handelsgeschäft ist es wichtig, dass unmittelbar nach der Preisverhandlung der Verkaufspreis eindeutig bestimmt wird und die Verkaufsvereinbarung über diesen Preis abgeschlossen wird (Serahsî, el-Mebsût, XIII, 8).

Wenn allerdings nach der Verkaufsvereinbarung die Ratenzahlung durch einen Dritten, wie eine Bank oder einem Finanzierungsunternehmen, einer Laufzeitumstrukturierung unterzogen und so dem vereinbarten Betrag aufgeschlagen wird, wird dieses als ein Zinsgeschäft gewertet und ist somit nicht zulässig.

966. Ist das System der (verpflichtenden) privaten Rentenversicherung zulässig?

Die private Rentenversicherung, die in einigen Ländern, wie die Türkei, in den Jahren zuvor freiwillig angeboten wurde, wird seit Beginn 2017 für alle unter 45-Jährigen als Pflicht eingeführt. Nach dieser Regelung bringt der Arbeitgeber seinen Arbeitnehmer in einem Rentenplan unter, der von Unternehmen angeboten wird, die vom Finanzministerium als angemessen/geeignet bewertet werden, und überweist (für seinen Arbeitnehmer) einen bestimmten Anteil dessen Gehalts in das private Rentenversicherungssystem. Dieses System beabsichtigt, das Sparen im Land zu fördern und die Anhebung des Wohlstands der Arbeitnehmer im Rentenalter. Unabhängig davon, ob es optional ist oder verbindlich, kann der Staat mit einem gewissen Anteil, die am Rentensystem Beteiligten bezuschussen.

Aus religiöser Sicht ist der wichtigste und der sensibelste Punkt, am System der individuellen Rentenversicherungspflicht, worin und für welche Zwecke die angesparten Summen investiert werden. Ob ein Verdienst *Halal* (rein/erlaubt) ist oder nicht, hängt davon ab, ob die Erwerbsquelle und die Erwerbsart legitim sind. Demnach muss, bezüglich der Verwertung/Investition der angesparten Summen (durch den Arbeitgeber oder den Staat), von den als islamisch „*Haram*“ (unrein/verboten) bewerteten Bereichen und Prozessen/Transaktionen Abstand genommen werden. Es ist das natürliche Recht der Arbeitnehmer zu erwarten/zu verlangen, dass ihre Ersparnisse gemäß ihrem Glauben und Wertvorstellungen verwertet werden. In diesem Zusammenhang müssen Arbeitnehmer mit religiösem Rechtsempfinden verlangen, dass ihre Ersparnisse in legitime Bereiche investiert werden. Demnach ist das individuelle Rentenspar- und Investitionssystem zulässig, wenn die Ersparnisse in die von der Religion als zulässig bewerteten Bereiche investiert werden; andernfalls sind sie nicht zulässig.

AKTUELLE HANDELSFRAGEN

967. Ist es zulässig Schecks, Wechsel oder andere Wertpapiere wertgemindert früher einzufordern?

Der Gläubiger teilt dem Schuldner mit, dass er von einem bestimmten Teil der Forderung absieht, wenn er seine Schulden vor dem

Fälligkeitsdatum begleicht (Skonto), wenn der Schuldner diese Bedingung akzeptiert und zahlt, gilt diese reduzierte Forderung als zulässig.

Wenn aber die Parteien die Zahlung und die Minderung/den Rabatt verwirklichen, indem sie ihn zum Gegenstand einer Preisverhandlung machen, wäre dies nicht zulässig, da dies den Kauf der Laufzeit/Fälligkeit gegen Geld bedeuten würde (Mergînânî, el-Hidâye, V, 173; Mevsilî, el-İhtiyâr, II, 17).

Es ist für den Gläubiger nicht zulässig, Schecks und Wechsel/Schuldscheine vor ihrer Fälligkeit zu einem geminderten Preis an Dritte zu veräußern, um die Forderung vorzeitig einzuziehen. Denn bei dieser Transaktion ist der Umtausch eines Zahlungsmittels der gleichen Art, dem (*Kaydi*-)Geld (Guthaben) gegen das geminderte (*Nakdi*-)Geld (Bargeld), der Fall. Dieser Vorgang wird als „*Riba al-Fadl*“ (Überschusszins) gewertet (Mergînânî, el-Hidâye, V, 180-181; Mevsilî, el-İhtiyâr, II, 73).

968. Ist eine Anzahlung zulässig? Muss bei einem gescheiterten Verkauf die Anzahlung zurückerstattet werden?

Eine Anzahlung/Kautio n ist eine Vorauszahlung bei Verkäufen oder Vermietungen, unter der Bedingung, dass nach Erfüllung der Kaufvereinbarung der angezahlte Betrag dem Kunden vom Gesamtverkaufspreis abgezogen wird, wobei die Ware bei einer gescheiterten Vereinbarung beim Besitzer bleibt.

Es gibt unter den Gelehrtenmeinungen Einigung darüber, dass diese Regelung mit der Voraussetzung zulässig ist, dass im Falle einer gescheiterten Vereinbarung durch den Kunden, dem Kunden die Anzahlung zurückerstattet wird (Ibn Cüzey, el-Kavânîn, s. 408). Aber eine Kaufvereinbarung, dass im Falle einer gescheiterten Vertragsleistung durch den Kunden, die bereits geleistete Anzahlung des Kunden erlischt und in den Besitz des Verkäufers übergeht (er die Anzahlung einbehält) ist nach Meinung vieler Gelehrte unzulässig. Die Hanafi-Rechtsschule betrachtet eine solche Vereinbarung als unzulässig, die Schafi- und Maliki-Rechtsschulen hingegen als nichtig/ungültig. Denn nach ihrer Meinung beinhaltet so eine Vereinbarung eine unzulässige Bedingung und eine ungewisse Komponente, außerdem fördert sie unrechtmäßig erworbenes Einkommen. Aus diesem Grund sollte der Verkäufer die Anzahlung dem Kunden zurückerstatten, wenn der Vertrag nicht zustande kommt (Senhûrî, Mesâdiru'l-hak, II, 93-94).

Andererseits führen islamische Gelehrte, die diese Ansicht vertreten, als Beweis eine Überlieferung von unserem Propheten (s.a.w.) hervor,

wonach er Verkaufsvorgänge mit Anzahlung verboten hat (Muvattâ, Büyü', 1; Ebû Davûd, Büyü, 69), (Suğdî, en-Nütef, I, 472-473; Derdîr, eş-Şerhu'l-kebir, III, 63; Zekeriyâyel-Ensârî, Esne'l-metâlib, II, 31; Zuhaylî, el-Fikhu'l-islâmî, IV, 449).

Im Gegensatz dazu haben einige Gelehrten aus der *Sahaba* (Gefährten des Propheten (s.a.w.)) und aus der *Tabiun* (die Generation nach der *Sahaba*) wie *Abdullah b. Umar*, *Zayd b. Aslam*, *Mudschahid* und *Hasan-i Basri* und die Mehrheit der Hanbali-Gelehrten, den Handelsakt mit Anzahlung als zulässig betrachtet. Nach ihrer Ansicht ist die besagte Überlieferung (*Hadith*), wonach ein Verkaufsakt mit Anzahlung verboten wurde, keine ausreichend authentische Überlieferung und außerdem würde bei Vereinbarungen grundsätzlich die Zulässigkeit angenommen, wobei nach Möglichkeiten die Einhaltung der Bedingungen vorausgesetzt wird. Sie führen als Beweis die Aussage des Stadtrats von Mekka *Nafi' b. Abdulharis* vor, dass zuzeiten des Kalifen *Umar (r.a.)*, *Safwan b. Umayya* im Namen des Kalifen eine Vereinbarung mit Anzahlung getätigt hat (Buharî, Husûmât, 8).

Einige Hanbali-Gelehrte setzten voraus, dass bei Vereinbarungen mit einer Anzahlung/Kautio, für ihre Verwirklichung ein bestimmter Zeitraum festgelegt werden soll, sodass, wenn der Kunde innerhalb dieser bestimmten Zeit zurücktreten sollte, die von ihm geleistete Anzahlung in den Besitz des Verkäufers übergeht (Mustafa Suyutî, Metâlib, III, 78).

Die *Fiqh-* (islamische Rechtswissenschaften) Akademie im Rahmen der Organisation für islamische Zusammenarbeit (*Madschmau'l-Fiqhi'l-Islami*) hat die Verkaufsvorgänge mit Anzahlung/Kautio als zulässig gewertet, sofern es sich dabei nicht um einen „*Selem-*“ (spätere Warenlieferung bei Vorauszahlung) oder einen „*Sarf-*“ Geschäft (der Austausch von Dingen gegeneinander, die als Zahlungsmittel gelten) handelt, wobei es eine Voraussetzung ist, dass einer oder beide Beträge vollständig im Voraus geleistet werden müssen (Mecelletü Mecma'î'l-Fikhi'l-İslâmî, VIII/1 [1994], s. 793; Zuhaylî, el-Fikhu'l-İslâmî, IV, 449).

Die Gewohnheiten und Ausführungen der Muslime, die nicht gegen die religiösen Grundlagen verstoßen, wurden allgemein als zulässig bewertet. Heute sind Verkäufe mit Anzahlung/Kautionen eine Notwendigkeit im Handelsleben und zur Gewohnheit im Handwerksalltag geworden. Unser Prophet (s.a.w.) rät den Muslimen, sich an Vereinbarungen zu halten, wobei sie die *Halal* nicht als *Haram*, und die *Haram* nicht als *Halal* ansehen dürfen (Tirmizî, Ahkam, 17).

Auch die Hanafi-Rechtsschule bewertet Verkaufsvereinbarungen als zulässig, die den Gewohnheiten und Ausführungen der Gesellschaft anlehnd abgeschlossen wurden, sofern diese nicht gegen die religiösen Bestimmungen verstoßen (Mecelle, md. 188).

Es wird ersichtlich, dass für den Fall, wenn der Vertrag nicht innerhalb der bestimmten Frist erfüllt wird, die Anzahlung beim Verkäufer bleiben kann; und dies den Prinzipien nicht widerspricht, da die Bedingung, dass die Kautions dem Kunden zurückerstattet werden soll, den Vorgang mit der Kautions bedeutungslos machen würde.

Aus diesem Grund wird die Verkaufsvereinbarung mit einer Anzahlung/Kautions zulässig, wenn der Zeitraum für die Verwirklichung der Vereinbarung von Anfang an festgelegt wurde, beide Parteien der Vereinbarung einer Anzahlung/Kautions zustimmen und es sich bei dem Vorgang nicht um ein „*Selem*“ oder einen „*Sarf*“ Geschäft handelt, bei dem es eine Voraussetzung ist, dass einer oder beide Beträge vollständig im Voraus geleistet werden müssen.

969. Ist der Verkauf von Kundenrabattkarten zulässig?

Jemand, der diese Tätigkeit ausführt, handelt mit jedem einzelnen der bestimmten Unternehmen und Institutionen besondere Vereinbarungen aus und versichert seinen angeworbenen Kunden, dass sie Preisnachlässe erhalten werden; zudem muss er, um diese Tätigkeit kontinuierlich und effizient fortführen zu können, anfallende Kosten für Arbeitsplatz, Mitarbeiter und Ausrüstung tragen; kurz gefasst: Er bietet seinen Kunden eine Dienstleistung an.

Während der Kunde diese Karte für einen gewissen Betrag erwirbt, erwirbt er das Recht, von diesem Service und den Möglichkeiten zu profitieren, die zur Verfügung gestellt werden. Dabei steht die Karte nur symbolisch und als Beweis im Raum. Die Person oder die Firma, die diese Dienstleistung erbringt, arbeitet eigentlich für seine Kunden, die diese Karte erwerben werden, mit anderen Worten, beziehen die Kunde eine Dienstleistung von diesem Dienstleister. Die Karte, die dem Kunden für einen bestimmten Betrag verkauft wird, steht stellvertretend für diese Dienstleistung. Mit der Voraussetzung, dass die Dienstleistung der Firma nicht gegen religiöse Grundsätze verstößt, besteht kein religiöser Einwand, die oben eigenschaftlich beschriebenen Rabattkarten anfertigen zu lassen und zu verkaufen.

970. Ist es *Halal* (erlaubt) Programme, Software, Bücher, Musik und Ähnliches aus dem Internet herunterzuladen und diese zu nutzen?

Jede Handlung, Haltung und jedes Verhalten, die eine widerrechtliche Nutzung (Diebstahl) anderer Leute Leistung bedeutet, bringt die Bürde der Rechenschaftsabgabe über die Verletzung der Rechte Einzelner (*Huquq al-Ibad-türk: Kul Kakki*) mit sich. Diese Bürde wird solange nicht aufgehoben, bis das verletzte Recht jedes Einzelnen beglichen wird oder die Betroffenen auf ihr Recht verzichten und verzeihen.

Der Islam legt sehr großen Wert auf Anerkennung der ehrlichen Leistung und lehnt unrechtmäßig erworbenes Einkommen ab. Im heiligen Koran wird verkündet: „**Und dass der Mensch nur empfangen wird, worum er sich bemüht**“ (an-Nadschm, 53/39).

Unser Prophet (s.a.w.) hat in diversen *Ahadithen* (überlieferte Verkündungen) geäußert, dass jede Mühe/Anstrengung ehrlich entlohnt werden soll. In einem *Hadith* (Überlieferung) verkündete er: „**Niemand hat etwas Gesegneteres gegessen als das, was er durch die Arbeit seiner eigenen Hände verdient hat. Auch David, der Prophet Allahs, hatte das gegessen, was er sich selbst erarbeitet hat**“ (Buhârî, Büyyû, 15).

In der heutigen Zeit, in der sich die Mühen und Tätigkeiten der Menschen mit der Entwicklung der Technologie auf unterschiedlichste Art und auf verschiedenen Plattformen verbreiten, werden wie nie zuvor die Rechte der Menschen verletzt und ihre Leistungen nicht anerkannt. Diese Rechtsverletzungen sind auch in der Elektronik- und Computerwelt gegenwärtig.

Diese Art von Rechtsverletzungen verletzen nicht nur die Rechte von Personen, sondern mindern auch die Lust und den Ansporn der Menschen, in den jeweiligen Bereichen und Sektoren neuen Innovationen nachzugehen und dies verletzt im übertragenen Sinne auch die Rechte der Öffentlichkeit.

Demnach ist es nicht *Halal* (erlaubt), Programme, Software, Bücher, Musik und ähnliche Leistungen und so das Resultat anderer Leute Arbeit aus dem Internet herunterzuladen und ohne ihre Zustimmung/Erlaubnis zu nutzen.

971. Ist es religiös zulässig, eine fremde Eigenmarke, ohne Erlaubnis zu verwenden, damit zu handeln und Geld zu verdienen?

Jede Handlung, Haltung und jedes Verhalten, die eine widerrechtliche Nutzung (Diebstahl) anderer Leute Leistung bedeutet, bringt die

Bürde der Rechenschaftsabgabe über die Verletzung der Rechte Einzelner (*Huquq al-Ibad- türk: Kul Kakki*) mit sich. Diese Bürde wird solange nicht aufgehoben, bis das verletzte Recht jedes Einzelnen beglichen wird oder die Betroffenen auf ihr Recht verzichten und verzeihen.

Der Islam legt sehr großen Wert auf Anerkennung der ehrlichen Leistung und lehnt unrechtmäßig erworbenes Einkommen ab. Im heiligen Koran wird verkündet: „**Und dass der Mensch nur empfangen wird, worum er sich bemüht**“ (an-Nadschm, 53/39).

Unser Prophet (s.a.w.) hat in diversen *Ahadithen* (überlieferte Verkündungen) geäußert, dass jede Mühe/Anstrengung ehrlich entlohnt werden soll. In einem *Hadith* (Überlieferung) verkündet er: „**Niemand hat etwas Gesegneteres gegessen als das, was er durch die Arbeit seiner eigenen Hände verdient hat. Auch David, der Prophet Allahs, hatte das gegessen, was er sich selbst erarbeitet hat**“ (Buhârî, Büyü’, 15).

Deshalb ist es mit der islamischen Moral und Ethik nicht vereinbar, die Eigenmarke eines Unternehmens, die mit viel Mühe und Anstrengung in der Öffentlichkeit Ansehen und Respekt erlangt hat, ohne Erlaubnis zu verwenden, da dies zur Rechtsverletzung der Menschen und zur Täuschung der Konsumenten führt. Außerdem ist ein so unrechtmäßig erworbenes Einkommen auch aus religiöser Sicht nicht zulässig.

972. Ist der Einkauf mit dem Leasing-System zulässig?

Leasing ist eine mittelfristige Finanzierungsmethode, bei der Maschinen, Ausrüstungen, Transportmittel, Fahrzeug und ähnliche Güter an Unternehmer, die diese Dinge brauchen,

im Rahmen eines Mietvertrags vermietet werden und diese am Ende der Mietzeit zu einem vorbestimmten Preis zum Verkauf angeboten werden.

Mit anderen Worten bedeutet Leasing, dass eine Ware an eine Person, die beabsichtigt diese Ware zu kaufen, für einen bestimmten Zeitraum vermietet wird und nach Ende der Mietzeit, die Ware ihr für einen abgesprochenen Preis zum Verkauf angeboten wird. In diesem System wird die Ware in Raten verkauft, wobei der Mietgegenstand bis Ende der Ratenzahlungen Eigentum des Verkäufers bleibt und anschließend der Verkauf stattfindet.

Anfänglich wurde dieses System, bei dem am Ende der Vereinbarung die Ware in den Besitz des Mieters übergeht, von islamischen Gelehrten nicht positiv gewertet, weil unser Prophet (s.a.w.) den bedingten

Einkauf/Verkauf verboten hatte (Taberâni, el-Mu'cemû'l-Evsat, IV, 335, siehe: Buhârî, Büyü',73), da aber dieses Verfahren aufgrund des Bedarfs mittlerweile zu einer gängigen Anwendung in der Gesellschaft geworden ist und nach Meinung der Fachleute, dieses Verfahren nicht als ein bedingter Einkauf/Verlauf bewertet werden sollte, sondern eher als eine neue Anwendung, die aus einer Kombination von Verkauf und Miete besteht, wird eine Leasing-Finanzierung als zulässig betrachtet.

SONSTIGE VERTRÄGE

973. Ist eine Bankpromotion zulässig?

Öffentliche Institutionen und Organisationen können die Löhne und Monatsgehälter ihrer Mitarbeiter aus vertraglich vereinbarten Banken beziehen. Die Promotionen, die die Banken bezüglich ihrer Dienste sowohl den Institutionen, Organisationen als auch deren Mitarbeitern anbieten, wenn diese die Bank für ihre Dienste bevorzugen, ist zwar nicht ganz den Zinsen gleich, ist aber auch nicht ganz von allen Zweifeln frei. Daher sollten Personen, die finanziell in der Lage sind, ihre Grundbedürfnisse zu decken, die Promotion nicht für sich und für ihre Familie, für deren Versorgung sie verpflichtet sind, verwenden, sondern es den bedürftigen Personen abgeben.

974. Wer muss für die Rückgabekosten der Leihwaren aufkommen?

Die Rückgabekosten der ausgeliehenen Waren lasten auf der Person, die sie ausgeliehen hat. Für die Rückgabe der geliehenen Waren gelten die gesellschaftlich üblichen Bestimmungen. Sollten diese Regeln nicht eingehalten werden, muss für entstandenen Schaden ein Schadensersatz geleistet werden (Merginâni, el-Hidâye, VI, 237; Mevsilî, el-İhtiyâr, II, 558). Denn die zugrunde liegenden, gesellschaftlich üblichen Regelungen sind genauso gültig, wie die im Voraus vereinbarte Bestimmung (Mecelle, md. 43-45).

975. Darf eine Person, von einem Gegenstand, der ihr anvertraut wurde, profitieren?

Der Profit aus einem Gegenstand, der einer anderen Person zur Aufbewahrung anvertraut wurde (*Amanah*), gehört dem Eigentümer. Zum Beispiel die Milch oder die Wolle usw. von einem, einer anderen Person anvertrauten Tier, gehören seinem Eigentümer. Derjenige, der einen Gegenstand bei sich aufbewahrt, kann aus diesem Gegenstand nicht

profitieren (Mecelle, md. 798). Aus diesem Grund ist derjenige, der ein Eigentum eines anderen aufbewahrt (*Amanah*), sowohl verpflichtet den entstandenen Schaden zu ersetzen, der durch sein eigenes Verschulden entstanden ist, als auch den Schaden zu ersetzen, wenn er den aus diesem Eigentum erlangten Profit/Nutzen beeinträchtigt hat (selber Nutzen daraus gezogen hat) (Alâuddîn, Tekmiletü Reddi'l-muhtâr, II, 473).

976. Kann jemand für den Schutz des ihm anvertrauten Gegenstands eine Bezahlung verlangen?

Jemand, der ein Eigentum eines anderen zum Schutz bei sich aufbewahrt (*Amanah*), kann für den Schutz, des ihm anvertrauten Gegenstands, keine Bezahlung verlangen. Denn sollte er für den Schutz des Anvertrauten (*Amanah*) eine Gebühr verlangen, so wäre diese Vereinbarung nicht zum Schutze des *Amanah*, sondern eine Mietvereinbarung. In diesem Fall muss derjenige, der das *Amanah* bei sich aufbewahrt, die Kosten für die Rückgabe des *Amanah* an den Eigentümer selber tragen. Er ist auch für den möglichen Schaden am *Amanah* verantwortlich (Mergînânî, el-Hidâye, VI, 219)

977. Kann ein anvertrauter Gegenstand, ohne Erlaubnis des Eigentümers, einem anderen anvertraut werden?

Der anvertraute Gegenstand muss unbedingt von der Person, der er anvertraut wurde, oder von einem ihrer Familienmitglieder beschützt werden. Daher ist es nicht zulässig, ohne Erlaubnis des Eigentümers des anvertrauten Gegenstands (*Amanah*), diesen zu Schutzzwecken einer anderen Person zu überlassen. Wenn jemand, das ihm anvertraute *Amanah* an eine andere Person zum Schutz überlässt, so muss er eventuell den entstandenen Schaden ersetzen (Mergînânî, el-Hidâye, VI, 212). In diesem Fall kann der Eigentümer den Schaden entweder von der ersten Person, die er für den Schutz seines Eigentums beauftragt hatte oder von der zweiten Person, der es zum Schutz überlassen wurde, ersetzen lassen.

Wenn die Entschädigung von der ersten Person geleistet wird, kann diese die zweite Person nicht damit belangen. Wenn die zweite Person die Entschädigung leistet, kann sie von der ersten Person die Rückerstattung der geleisteten Entschädigung verlangen (Mevsilî, el-Ihtiyâr, II, 476). Ist der Schaden aber aufgrund der Fahrlässigkeit der zweiten Person entstanden und der Eigentümer die Entschädigung von der ersten Person erhalten

haben, so kann die erste Person von der zweiten Person den geleisteten Schadensersatz zurückverlangen (Mecelle, md.790).

978. Kann jemand, der befugt ist, eine Ware oder ein Produkt zu einem bestimmten Preis zu verkaufen, diese Ware zu einem höheren Preis verkaufen?

Wenn jemand als Bevollmächtigter beauftragt wurde, eine Ware oder ein Produkt zu einem bestimmten Preis zu verkaufen und er diese Ware zugunsten des Eigentümers zu einem höheren Preis verkauft und den Betrag vollständig dem Eigentümer übergibt, so gilt dieses Verfahren als zulässig. (Kāsānī, Bedāi', VI, 27). Er kann aber den Überschuss aus dem Mehrverkauf nicht für sich selbst beanspruchen. Sollte jedoch die Vereinbarung mit dem Eigentümer lauten: „Verkaufe die Ware zu diesem Preis, wenn du mehr erzielst, gehört der Überschuss dir“, dann wäre dies zulässig.

979. Kann jemand, der befugt ist, eine Ware oder ein Produkt zu verkaufen, die Ware selbst kaufen oder an Verwandte ersten Grades verkaufen?

Jemand, der als Bevollmächtigter beauftragt wurde, eine Ware oder ein Produkt zu verkaufen, so kann er diese Ware nicht selbst kaufen oder an seine Verwandten ersten Grades, für deren Versorgung er verpflichtet ist, verkaufen, ohne die Erlaubnis des Eigentümers einzuholen. Denn eine Person kann nicht sowohl der Verkäufer als auch Käufer des gleichen Produkts sein. Zudem können solche Vorgehensweisen zu Streitigkeiten und Zwietracht führen (Kāsānī, Bedāi', VI, 312).

980. Darf eine Person eine Gebühr verlangen, wenn sie als Bürge für ein Darlehen fungiert?

Eine Bürgschaft ist eine Dienstleistung ohne Gegenleistung (*Tabarru*). Deshalb ist es nicht zulässig, dass ein Bürge für seine Bürgschaft eine Bezahlung verlangt. Denn eine Vergütung zu verlangen, widerspricht der Bedeutung des *Tabarru*. Darüber hinaus steht der Bürge dem Hauptschuldner als Kreditgeber zur Verfügung, da er bei Bedarf die Schuld des Hauptschuldners bezahlen muss. Sollte er für seine Dienste eine Gebühr erhalten, so würde er einen Zinsvorgang abschließen (Ibnü'l-Hümâm, Feth, VII, 186; Desûki, Hâşiye, III, 77). Einige Gelehrte sind jedoch der Meinung, dass heute wegen der Notwendigkeit des Bedarfs, wenn keine Bürgen

ohne Vergütung zur Verfügung stehen sollten, der Schuldner eine Bürgschaftsvereinbarung gegen Vergütung abschließen kann, wie es bei einem Pfandbrief der Fall ist (siehe: "Kefâlet", DîA, XXV, 177).

981. Ist die Bezahlung einer Gebühr für eine elektronische Überweisung zulässig?

Schulden oder sonstige Geldüberweisungen können über elektronische Transfermethoden, wie über Geldfonds oder privat von einem Konto zum anderen überwiesen werden. Wenn für diese Dienste Kosten entstehen und deshalb eine angemessen hohe Gebühr erhoben wird, so ist es zulässig, diese zu zahlen. Die während des Überweisungsprozesses erbrachte Dienstleistung kann sowohl im Rahmen einer Vollmachtsvereinbarung als auch als Dienstleistungsvereinbarung betrachtet werden. Für beide Vorgänge ist die Zahlung einer Gebühr zulässig (siehe: İbn Cüzey, el-Kavânîn, 494; Bilmen, Kamus, VI, 328).

982. Ist es zulässig, die Schulden auf eine zweite Person zu übertragen?

Es ist zulässig, dass jemand seine Schulden, die er begleichen muss, auf eine zweite Person überträgt. Unser Prophet (s.a.w.) befiehlt: „**Wenn einem von euch Schulden übertragen werden, soll er sie übernehmen**“ (Buhârî, Havâlât, 1). Unser Prophet (s.a.w.) hat in einigen seiner *Ahadithen* (überlieferte Verkündungen) die Menschen ermutigt, die Last der Menschen zu erleichtern, ihre Probleme zu lösen (Buhârî, Mezâlîm, 4; Müslim, Birr, 58).

Wenn die Schulden auf eine zweite Person übertragen werden, so wird der Schuldner von der Verantwortung gegenüber dem Gläubiger befreit. Der Gläubiger wird seine Forderung von der anderen Person einfordern (Mevsilî, el-İhtiyâr, II, 419). Wenn jedoch die Person, der die Schulden übertragen wurden, Insolvenz anmeldet und dies amtlich bestätigt wird, oder wenn die Person abstreitet, dass ihr die Schulden übertragen wurden und der Gläubiger es nicht beweisen kann, oder wenn die besagte Person nach der Insolvenz stirbt, so wird sie von der Verantwortung befreit, die Schulden zu begleichen, wonach die Schulden dann nicht von ihr, sondern von der ersten Person, vom tatsächlichen (Haupt-)Schuldner, eingefordert werden (Kâsânî, Bedâi', VI, 18). Zudem ist es nicht zulässig, für die Übernahme der Schulden eine Gebühr zu verlangen. Denn für Vereinbarungen, die zum Zweck der Unterstützung und

Wohltat dienen, dürfen keine Gebühren erhoben werden (Taberî, *Ihtilâfu'l-fukahâ*, 193-194; İbnü'l-Hümâm, *Feth*, VII, 186; Desûkî, *Hâşiye*, III, 77).

983. Ist es zulässig, dass einer der Gesellschafter vom Firmenvermögen eine Wohltat oder Unterstützung (eine Spende oder Schenkung) leistet, ein Darlehen vergibt oder *Zakah* entrichtet?

Gesellschafter sind gegenseitige Vertreter in wirtschaftlichen Tätigkeiten. Da diese Vertretung keine anderen Bereiche, als die wirtschaftlichen Tätigkeiten umfasst, kann keiner von ihnen im Namen des anderen eine Wohltat verrichten. Daher ist es nicht erlaubt, dass einer der Gesellschafter, ohne die Erlaubnis der anderen Gesellschafter, aus dem Firmenvermögen spendet, Geld ausleiht oder für die anderen *Zakah* entrichtet. Denn der Zweck der Partnerschaft besteht darin, dem Unternehmen Einnahmen durch wirtschaftliche Tätigkeiten zu verschaffen. Die besagten Handlungen hingegen erfüllen nicht den Zweck einer Handelspartnerschaft (*Merğînânî*, *el-Hidâye*, IV, 422-423; *Kâsânî*, *Bedâi'*, VI, 71-72).

984. Ist es einem Kreditvermittler *Halal* (erlaubt), für seine Kreditvermittlung Provision zu kassieren?

Es ist einem Vermittler nicht *Halal* (erlaubt), sich für eine Person oder ein Unternehmen einzusetzen, damit diese von einer Bank ein Darlehen mit Zinsen bekommen, und dafür ein Entgelt zu erhalten, das unter der Bezeichnung „Provision“ bekannt ist.

Denn unser Prophet (s.a.w.) machte nicht nur den Zins-Bezieher verantwortlich, sondern auch jene, die Zinsen geben, die bei diesem Vorgang als Notar und/oder Zeugen oder als Bevollmächtigte mitwirken (*Müslim*, *Müsâkât*, 106; *Ebû Dâvûd*, *Büyu*, 4; *İbn Mâce*, *Ticârât*, 58). Wenn aber das Darlehen zinsfrei ist und der Vermittler bezahlt wird, um diesen Vorgang zu verfolgen und abzuschließen, so kann er für seine Berater-Dienstleistung eine entsprechende Zahlung erhalten.

985. Ist es zulässig, die Arbeitsräume an Personen oder Unternehmen zu vermieten, die bekannt dafür sind, dass sie religiös unerlaubten (*Haram*-) Handlungen nachgehen?

Die islamische Religion empfiehlt, dass Menschen legitimen Geschäften nachgehen und ihren Lebensunterhalt durch *Halal*- (erlaubte/rituell reine) Mittel erwerben. Sowie es in unserer Religion *Haram* (verboten) ist, Dinge zu tun, die verboten sind, so ist es auch eine Sünde, diese

Handlungen zu unterstützen, als Vermittler mitzuwirken und sogar diesen Handlungen zuzustimmen oder diese zu tolerieren.

Demnach gilt: Solange es alternative Möglichkeiten gibt, *Halal*-Wege einzuschlagen, und keine Notlage aufgetreten ist, ist es nicht zulässig, Arbeits- oder Firmenräume an Personen oder Unternehmen zu vermieten, die bekanntermaßen *Haram*-Handlungen nachgehen. Sowie es nicht zulässig ist, solchen Personen oder Firmen Räumlichkeiten zu vermieten, so sind auch die Mieteinnahmen aus diesen Vermietungen nicht *Halal*.



HALAL
(erlaubt/rituell rein)
UND HARAM
(verboten/rituell unrein)





HALAL (erlaubt/rituell rein) UND HARAM (verboten/rituell unrein)

LEBENSMITTEL

986. Wonach werden Tiere, deren Fleisch zum Verzehr geeignet ist und Tiere, deren Fleisch nicht zum Verzehr geeignet ist, beurteilt?

Die islamische Religion hat Regeln aufgestellt, um den Menschen vor allen Arten der materiellen und spirituellen Schäden zu schützen, und hat demnach alles, was dem Menschen schaden könnte und als schmutzig, ekelerregend und „*habis*“ (unrein) gilt, verboten; und alles, was dem Menschen als rein, schön und nützlich ist, als „*tayyibat*“ (rein) erlaubt (al-Baqara, 2/168, 173; al-A'raf, 7/157).

Im heiligen Koran und der *Sunnah* (Religionspraxis unseres Propheten (s.a.w.)) wird keine Liste der Tiere angegeben, deren Fleisch nicht verzehrt werden darf, stattdessen werden neben einigen Tieren, die namentlich erwähnt werden wie das Schwein, viel eher Prinzipien und Maßregeln vorgegeben. Darüber hinaus wird der Verzicht auf, der menschlichen Gesundheit schädlichen, Substanzen und Lebensmittel, als eines der allgemeinen Prinzipien des Islams akzeptiert.

Die *Sunnah* des Propheten (s.a.w.) enthält neben den Äußerungen, die die Verbote im heiligen Koran bestätigen, auch detaillierte Beschreibungen der Eigenschaften von „unreinen“ und „ekelerregenden“ Lebensmitteln. Zum Beispiel hat unser Prophet (s.a.w.) ausdrücklich betont, dass das Fleisch von Raubtieren (Tiere mit Reißzähnen/langen und spitzen Zähnen) und Raubvögeln (Vögel, die ihre Beute mit ihren Krallen reißen) nicht verzehrt werden dürfen. Auch wurden andere *Ahadithe* (Verkündungen) von unserem Propheten (s.a.w.) überliefert,

die Bestimmungen über das Verzehren vom Fleisch einiger Tiere enthalten (Müslim, Sayd, 15, 16; Ebû Dâvud, Et'ime, 32).

Basierend auf den erklärten Zielen und Grundsätzen, formulierten islamische Gelehrte Rechtsfindungen (*Idschtihad*) und versuchten, einzeln oder in Gruppen zu bestimmen, welches Tierfleisch *Halal* (erlaubt) oder *Haram* (verboten) ist. Während sie sich bei der Bestimmung einiger Tiere, deren Fleisch zum Verzehr *Halal* oder *Haram* ist, einer Meinung waren, waren sie beim Fleisch einiger Tiere getrennter Meinung. Es ist eine Tatsache, dass bei diesen Meinungsverschiedenheiten, neben der unterschiedlichen Einstufung mancher *Ahadithe* hinsichtlich ihrer Authentizität und Deutung, die Natur des Menschen, die üblichen Gepflogenheiten, die örtlich akzeptierten Gewohnheiten und die Übertragung der besagten Prinzipien auf konkrete Ereignisse, Einfluss auf diese Bestimmungen hatten.

987. Welche sind die Landtiere, deren Fleisch verzehrt und nicht verzehrt werden darf?

Tiere, deren Fleisch nach einheitlicher Meinung der islamischen Gelehrten *Halal* ist (verzehrt werden darf), werden basierend auf den 172. Vers der *Sura al-Baqara* und den Versen 1 und 4 der *Sura al-Maida* in vier Gruppen unterteilt:

a. Domestizierte Tiere wie:

Rinder, Büffel, Schafe, Ziegen, Kamele, Kaninchen/Hasen, Hühner, Gänse, Enten, Truthähne.

b. Wilde Tiere wie:

Hirsche, Rehe, Bergziegen, Wildrinder und Zebras.

c. Vögel wie:

Tauben, Spatzen, Wachteln, Star, Reiher.

Die Gelehrten sind sich einig, dass das Fleisch dieser Tiere *Halal* ist. Einige von diesen aufgezählten Tieren werden im heiligen Koran als *Halal* bestätigt und andere wurden, basierend auf die im heiligen Koran als rein und angenehm mit „*esst*“ (al-Maida, 5/1; al-Hadsch, 22/28,30) erwähnten reinen Dingen, im Rahmen des „*Mubah*“ (zulässig) gewertet.

d. Heuschrecken.

Auch sie werden innerhalb der Gruppe, der zum Verzehr erlaubten (*Halal*-) Tiere gezählt, da deren Verzehr in einem *Hadith* (Überlieferung) ausdrücklich erlaubt wird (Buhârî, Zebâih, 13).

Es gibt drei Gruppen von Tieren, deren Fleisch, nach einheitlicher Meinung der Gelehrten, zum Verzehr verboten (*Haram*) ist:

a. Das Schwein

Dass das Schweinefleisch *Haram* ist, ist mit der eindeutigen Verkündung des heiligen Korans belegt (Maida, 5/3). Das Schwein ist das einzige Tier, das im heiligen Koran durch die namentliche Erwähnung für *Haram* erklärt wird.

Auch wenn im heiligen Koran nur das Schweinefleisch als *Haram* erwähnt wird, haben die islamischen Gelehrten, den Ausdruck „*Ridschs*“ im Vers 145 der *Sura An'am* und den Vers 157 der *Sura A'raf*: „[...] und Er wird ihnen die guten (Speisen) erlauben und die schlechten verbieten [...]“, zusammen bewertend geäußert, dass alle Bestandteile des Schweins *Haram* sind (Ibn 'Abidin, Reddū'l-muhtār, IX, 447).

b. Tiere, die im Namen eines anderen geschlachtet wurden außer Allahs.

Dass das Fleisch der Tiere, die im Namen eines anderen geschlachtet wurden außer im Namen Allahs, *Haram* ist, basiert auf dem heiligen Koran: „Und esst nichts von dem, worüber Allahs Name nicht gesprochen wurde [...]“ (al-An'am, 6/121).

Dieses Grundprinzip ist ein Hinweis darauf, wie wichtig der *Tawhid* (absolute Monotheismus) im Islam ist und wie standfest seine Haltung gegenüber dem *Schirk* (Allah beizugesellen) ist.

c. Tiere, die nicht ordnungsgemäß nach islamischem Ritus geschlachtet wurden oder Tiere, die von sich aus verendet sind.

Dass diese *haram* sind, ist ebenfalls mit einer eindeutigen Verkündung des heiligen Korans belegt: „Verboten hat Er euch nur Krepieretes und Blut und Schweinefleisch und das, worüber ein anderer als Allah angerufen wurde [...]“ (al-Baqara, 2/173). „Verboten ist euch Verendetes, Blut, Schweinefleisch und das, worüber ein anderer Name als Allahs (beim Schlachten) angerufen wurde; das Erwürgte, das Erschlagene, das durch Sturz oder Hörnerstoß Umgekommene, das von reißenden Tieren Angefressene, außer dem, was ihr geschlachtet habt, (bevor es starb), und das auf Opfersteinen Geschlachtete [...]“ (al-Maida, 5/3).

Dass das Fleisch aller dieser aufgezählten Tiere zum Verzehr verboten (*Haram*) ist, darüber sind sich alle islamischen Gelehrten einig (Nevevi, el-Mecmu', IX, 81). Islamische Gelehrte haben jedoch unterschiedliche

Meinungen über die religiöse Beurteilung zum Verzehr des Fleisches der Tiere geäußert, die außerhalb der oben genannten Gruppen sind.

988. Ist Pferdefleisch *Halal* (erlaubt)?

Es gibt weder im heiligen Koran noch in der *Sunnah* (Religionspraxis des Propheten (s.a.w.)) klare Beweise zur Beurteilung des Pferdefleisches. In der Hanafi-Rechtsschule gibt es eine von *Imam Abu Hanifa* (r.a.) überlieferte und bevorzugte Meinung, die auch in der Maliki-Rechtsschule Anerkennung findet, wonach der Verzehr vom Pferdefleisch „*Makruh Tanzih*“ (missbilligt, aber nahe am *Halal*) ist. Nach *Imam Abu Yusuf* (r.a.) und *Imam Muhammed* (r.a.), der Schafi- und Hanbali-Rechtsschulen und laut einer Überlieferung der Maliki-Rechtsschule ist der Verzehr von Pferdefleisch „*Mubah*“ (zulässig) (Serahsî, el-Mebsût, XI, 233; Nevevî, el-Mecmu', IX, 4; İbn Rüşd, BidâyeI, 470).

Es gab auch Gelehrte, die der Meinung waren, dass der Verzehr von Pferdefleisch *Makruh* (missbilligt), sogar *Haram* (absolut verboten) sei. (Karâfi, ez-Zehîra, IV, 101)

Dass damals das Pferdefleisch als *Makruh* oder *Haram* gewertet wurde, liegt sicherlich auch daran, dass das Pferd damals sowohl militärisch im öffentlichen Dienst als auch im zivilen Leben ein sehr rege eingesetztes Tier war.

Und obwohl das Tätigkeitsfeld des Pferdes heute im Vergleich zu den früheren Zeiten stark eingeschränkt ist, setzt sich die verhaltene Haltung gegen das Verzehren des Pferdefleisches besonders in der anatolischen Geografie fort.

989. Können Meeresfrüchte wie Krabben, Hummer, Garnelen, Tintenfisch, Muscheln oder Frösche verzehrt werden?

Im heiligen Koran wird betont, dass Nahrungsmittel, die aus dem Meer gewonnen werden, *Halal* (erlaubt) sind (al-Maide, 5/96; al-Fatır, 35/12). Unser Prophet (s.a.w.) sagte: „*Das Wasser des Meeres ist sauber und die Toten darin sind Halal*“ (Ebû Dâvud, Tahâret 41).

Die Hanafi-Rechtsschule ist der Meinung, dass mit der Äußerung „die Meerestiere“, die als Beweis für die *Halal*-Wertung zugrunde gelegt werden, Fisch-ähnliche Lebewesen gemeint sind, demnach auch der Verzehr der nicht Fisch-ähnlichen Meeresfrüchte wie Muscheln, Tintenfische, Krabben, Hummer und Garnelen, nicht als *Halal* gilt (Kâsânî, Bedâi', V, 35).

Die Schafi-Rechtsschule macht zu diesem Thema die folgende Unterscheidung: „*Wenn Meereswesen nur im Wasser leben können, und wie geschächtete Tiere kurze Zeit später sterben, sobald sie aus dem Wasser kommen, so ist deren Verzehr zulässig, ganz unabhängig davon, wie sie aussehen oder wie sie gestorben sind.*“

Was die Meerestiere angeht, die zwar grundsätzlich im Meer leben, aber auch auf dem Land (über-)leben können: Wenn diese Tiere den Landtieren ähneln aussehen, darf deren Fleisch verzehrt werden; so ist der Verzehr vom Fleisch dieser Tiere erlaubt, mit der Bedingung, dass sie geschächtet werden. Wenn sie aber den Landtieren, deren Fleisch verzehrt werden darf, nicht ähnlich aussehen, so ist ihr Fleisch **Haram**. Demnach ist es **Haram**, Frösche, Krabben, Schildkröten und Wasserschlangen zu verzehren (Remli Nihaye- tu'l-muhtac, VIII, 113,150-152).

990. Ist es zulässig, geschlachtete Hühner zum Rupfen ins heiße Wasser einzutauchen, ohne zuvor die Innereien auszunehmen?

Aus religiöser Sicht ist es unbedenklich, dass ordnungsgemäß geschlachtete Hühner, nach dem Ausbluten und nach der gründlichen Reinigung von jeglichem, vorhandenem Schmutz, ins heiße, nicht kochendes Wasser eine Weile eingetaucht und anschließend gerupft werden (İb- nü'l- Hüâmâm, Feth, I, 210). Wenn aber das Huhn und ähnliche Tiere ins heiße Wasser eingetaucht werden, bevor ihre Gedärme/Innereien entfernt wurden, und durch die Verschmutzung der Innereien das Fleisch des Tieres verunreinigt wird, gilt das Fleisch als unrein.

Da heutzutage in Schlachtbetrieben, die auf dem Förderband fahrenden geschlachteten Tiere mit sauberem, heißem Wasser besprüht und die Federn durch ein nasses Verfahren gerupft werden, entfällt das obige Bedenken, womit auch der Verzehr des Fleisches unbedenklich wird.

991. Wie sollte ein Tier geschächtet werden, damit dessen Fleisch Halal (erlaubt) sein kann?

Damit das Fleisch von Landtieren, deren Fleisch verzehrt werden darf, als **Halal** (rituell rein/erlaubt) gelten kann, muss das Tier nach Vorschrift geschächtet werden. Laut der Hanafi-Rechtsschule bedeutet „nach Vorschrift“, dass das Tier mit der Erwähnung Allahs Namen (**Basmala**) geschächtet wird, wobei neben der Luftröhre und der Speiseröhre auch die beiden Hauptschlagadern oder zumindest eine dieser Adern durchgeschnitten werden muss. Sollte die **Basmala** absichtlich ausgelassen

worden sein, so wird das Fleisch des Tieres nach der Hanafi-Rechtsschule *Haram* (verboten/ rituell unrein). Aber wenn sie nur vergessen wurde, so ist es *Halal*.

Die Schafi-Rechtsschule ist der Ansicht, dass das Fleisch auch dann noch *Halal* ist, wenn die *Basmala* absichtlich ausgelassen wurde (Nevevi, el-Mecmû', VIII, 412 vd.).

Tiere wie Rinder, Büffel, Schafe und Ziegen werden knapp unter dem Kinn geschächtet (*Dhabh*), während Kamele knapp über der Brust geschächtet (*Nahr*) werden, und es wird eine Weile gewartet, bis die geschächteten Tiere vollständig ausbluten. Es ist *Sunnah* (Religionspraxis unseres Propheten (s.a.w.)), dass Messer und ähnliche Schneidewerkzeuge vor dem Schächten nicht in Sichtweite des Tiers zu schärfen. Ein Tier sollte nicht vor anderen Tieren geschächtet werden (Kâsânî, Bedâi', V, 41). Es ist *Sunnah*, die Tiere während der Schächtung in Richtung der *Qibla* (Kaaba) zu legen. Es ist strengstens zu vermeiden, bevor das Tier nicht eindeutig tot ist, ihm das Genick zu brechen, es zu häuten, die Federn zu rupfen, ein Körperteil abzuschneiden oder etwas anderes zu tun, wobei das Tier Schmerzen empfinden könnte (Ibn Nüceym, el-Bahr, VIII, 194).

Auch wenn es – unter der Voraussetzung, dass das Tier während der Schächtung noch lebendig ist (sein Herz noch schlägt) – von einigen Gelehrten als zulässig gewertet wird, dass das Tier mit niedriger Stromspannung betäubt wird, um dem Tier Schmerzen zu ersparen; und auch, dass bei Flügelschlachtung der ausführende Mitarbeiter die automatische Schlachtanlage mit *Basmala* in Betrieb nimmt – und so alle Tiere, die in dieser Serie geschlachtet werden, als mit *Basmala* geschlachtet gelten – so wird dennoch eine Handschächtung empfohlen, da beim Betäubungsverfahren die Tiere noch vor der tatsächlichen Schächtung verenden können.

992. Was sind die Voraussetzungen, die ein Mensch mitbringen muss, um ein Tier schächten zu können?

Wer ein Tier schächten möchte, muss bei geistiger Gesundheit, ein Muslim oder einer der „*Ahl al-Kitab*“ (Leute des Buches- Jude oder Christ) sein und in der Lage sein, die Konsequenz seiner Handlung zu begreifen (*Tamyiz*). Das Fleisch der Tiere, die von Parsen/Feueranbetern, Atheisten und „*Murtad*“ (Apostat - vom islamischen Glauben gefallen) geschächtet wurden, darf nicht verzehrt werden. Jemand, der mit Gewissheit zu *Ahl al-Kitab* gehört, darf beim Schächten niemandes Namen



MEDIZIN UND GESUNDHEIT





MEDIZIN UND GESUNDHEIT

994. Ist Euthanasie/Sterbehilfe zulässig?

In der islamischen Religion ist Selbsttötung/Selbstmord *Haram* (absolut verboten).

Eine Euthanasie/Sterbehilfe ist, wenn einem Schwerstkranken nach medizinischem Gutachten keine Lebenserwartung mehr attestiert wird oder dieser unter starken Schmerzen leidet und sein Leben durch die Hand eines anderen beenden möchte; dies bedeutet für den Erkrankten, der Sterbehilfe beantragt hat, Selbstmord, für die Sterbehilfe leistende Person, Mord.

Im heiligen Koran wird verkündet: **„Oh ihr, die ihr glaubt! [...] Und bringt euch nicht selbst ums Leben; siehe, Allah ist barmherzig gegen euch. Und wer dies in böser Absicht zu Unrecht tut, wahrlich, den werden Wir im Feuer brennen lassen; und dies ist Allah ein Leichtes“** (an-Nisa, 4/29-30). **„[...] Und tötet kein Leben, das Allah verwehrt hat [...] das hat Allah euch geboten; vielleicht begreift ihr es“** (al-An´am, 6/151).

Unser Prophet (s.a.w.) wollte nicht, dass aus Gründen wie große Schmerzen oder Leid der Tod herbeigewünscht wird (Buhârî, Merdâ, 19). Selbstverständlich wäre das Verrichten einer solchen Tat eine große Sünde, wenn schon ihr bloßes Herbeiwünschen verboten wurde.

Diese Beweise zeigen auch, dass es absolut nicht erlaubt ist, das Leben, das uns von Allah anvertraut (*Amanah*) wurde, unberechtigterweise zu beenden. Das würde nämlich bedeuten, die Grenzen Allahs zu übertreten und Ungehorsam gegen Seinen Willen und Seiner Vorherbestimmung zu werden (Tahtâvî, Hâşîye, 602). Alle Leiden und alle Qualen sind Sühne/Buße für die Sünden eines Muslims. Außerdem ist es heute nicht unwahrscheinlich, dass sich für einen hoffnungslosen Patienten plötzlich doch eine neue Behandlungsmöglichkeit ergibt.

995. Ist eine Organspende zulässig?

Im heiligen Koran und in den *Ahadithen* (Verkündungen) des Propheten (s.a.w.) gibt es keine klare Beurteilung bezüglich der Organ- und Gewebespende.

Da in der Zeit der ersten *Mudschtahid* und *Faqih* (islamische Rechtswissenschaftler) diese Themen nicht zur Diskussion standen, haben sie sich auch nicht derer angenommen.

Es gibt allerdings auch allgemeine Bestimmungen und Prinzipien in unserer Religion, die aus den Zeichen/Beweisen des heiligen Korans und der *Sunnah* (Religionspraxis unseres Propheten (s.a.w.)) heraus gedeutet werden. Für islamische Rechtsfragen, für die es weder im heiligen Koran noch in der *Sunnah* eine eindeutige Aussage gibt, und für Beurteilungen der Belange, die erst im Laufe der Zeit entstehen, erstellen Rechtsgelehrte vergleichend mit den ähnlichen Belangen aus den allgemeinen Bestimmungen und Prinzipien unserer Religion, eine religiöse Rechtsprechung. Bezüglich der Organ- und Gewebespende wird es auch angemessen sein, die gleiche Methode anzuwenden.

Bekanntlich ist der Mensch ein ehrenwertes Wesen. Allah hat ihn zu einem besonderen Lebewesen unter Seinen Geschöpfen gemacht. Aus diesem Grund wurde es als „der Würde und der Weisheit des Menschen widersprechend“ gewertet, unter normalen Umständen aus den Körperteilen und Organen, die einem toten oder lebendigen Menschen entnommen wurden, zu profitieren (Buhârî, Libâs, 83-87; Müslim, Libâs, 33; Kâsânî, Bedâi', V, 125; İbn Kudâme, el-Muğnî, I, 107; İbn Nüceym, el-Bahr, VI, 133). Aber im Notfall und nach Umfang der Notwendigkeit und deren Tragweite variiert die religiöse Rechtsbestimmung (Mecelle, md. 22).

Islamische Gelehrten sprachen Fatwas aus, wonach der Bauch einer toten Mutter aufgeschnitten werden kann, um das lebendige Ungeborene zu retten, gebrochene/zertrümmerte Knochen durch andere Knochen ersetzt werden können, wenn es keine andere Behandlungsmöglichkeit gibt, mit Erlaubnis der Hinterbliebenen, eine Autopsie bei einem Toten durchgeführt werden kann, um bei unbekanntem Krankheiten, deren Diagnose und Behandlungsmöglichkeiten zu erforschen; das heißt, sie hielten es für zulässig, zur Errettung eines Lebenden, invasiv in die Unversehrtheit des Körpers eines Toten einzugreifen (Nevevî, el-Mecmû', III, 145; Fetâvâ'l Hindiye, V, 440). Sowie bei extremem Hunger und Durst Sonderregeln herrschen, wurde auch für Krankheiten, die sonst nicht geheilt werden

können, geurteilt, dass (verbotene) *Haram*-Substanzen und Medikamente zur Behandlung eingesetzt werden können.

Heute gehören Blut-, Gewebe- und Organtransplantationen zu den üblichen Behandlungsmethoden. Demnach sollten, unter Einhaltung bestimmter Bedingungen, wenn es keine andere Möglichkeit mehr gibt, um das Leben oder ein lebenswichtiges Organ zu bewahren, Behandlungsmethoden wie Blut-, Gewebe- und Organtransplantationen zulässig sein. Der Vers: „[...] **wer einen Menschen tötet [...] der soll sein wie einer, der die ganze Menschheit ermordet hat. Und wer ein Leben erhält, soll sein, als hätte er die ganze Menschheit am Leben erhalten [...]**“, (al-Maida, 5/32) deutet darauf hin. In diesem Zusammenhang ist eine Organspende zulässig, wenn die unten aufgeführten Angelegenheiten berücksichtigt werden.

Auch die internationale *Fatwa*-Organisation (*Madschmau'I-Fiqhi'I-Islami*), die der islamischen Konferenz angehört, hat ihre Beschlüsse in dieser Richtung getroffen.

Demnach gilt, dass eine Organspende zulässig ist:

- a. Wenn eine Notwendigkeit vorliegt, das heißt, wenn keine andere Möglichkeit mehr besteht, um das Leben oder ein lebenswichtiges Organ des Patienten zu retten, und diese Tatsache von einem vertrauenswürdigen und kompetenten Facharzt attestiert wird.
- b. Wenn die starke Vermutung besteht, dass die Krankheit auf diese Weise geheilt werden kann.
- c. Wenn der Spender eines Organs zum Zeitpunkt der Organentnahme schon Tod ist. Sollte es sich um eine Lebendspende handeln, so darf das gespendete Gewebe oder Organ keine Lebens-beeinträchtigende Wirkung hinterlassen.
- d. Um den Frieden und die Ordnung in der Gesellschaft nicht zu beeinträchtigen, sollte der Spender eines Organs oder eines Gewebes, zu Lebzeiten seine Zustimmung zur Organspende gegeben haben oder die Zustimmung seiner Hinterbliebenen vorliegen, mit der Voraussetzung, dass er sich zu Lebzeiten nicht gegenteilig dazu geäußert hatte.
- e. Es darf auf keinen Fall eine Gebühr für das gespendete Organ oder das Gewebe angenommen werden.
- f. Der zu behandelnde Patient muss diesem Vorgang ebenfalls zugestimmt haben.

- g. Die Organspende muss unter staatlicher Kontrolle erfolgen; staatlich organisiert sein.

996. Ist es zulässig, eine Schweineherzklappe am menschlichen Herzen anzubringen?

Wenn eine lebenserhaltende Behandlung nicht durch eine (zulässige) *Halal*-Methode erfolgen kann, muss im Notfall auch eine Behandlung durch eine (unzulässige) *Haram*-Methode in Betracht gezogen werden. Deshalb ist es zulässig, wenn bei einem Patienten, dessen Herzklappe gewechselt werden muss und keine *Halal*-Methode zur Behandlung möglich ist, oder wenn diese Lösung nicht effizient oder seiner Gesundheit nicht zuträglich sein würde, ihm dann eine Schweineherzklappe zu transplantieren.

997. Ist es zulässig mit einer Substanz, oder daraus hergestelltem Medikament, behandelt zu werden, deren Anwendung oder Verzehr *Haram* (verboten) ist?

Wenn ein Medikament für eine bestimmte Krankheit aus (erlaubten) *Halal*-Substanzen noch nicht hergestellt wurde oder nicht für die Behandlung einer Krankheit verfügbar ist, ist die Verwendung einer (verbotenen) *Haram*-Substanz oder eines daraus hergestellten Arzneimittels aus religiöser Sicht bedenkenlos, wenn dies von einem vertrauenswürdigen und kompetenten Facharzt attestiert wird. Denn: „**Die Notwendigkeit macht Verbote Mubah (zulässig)**“ (Mecelle, Md. 21). Wenn die Notwendigkeit beseitigt ist oder ein Medikament aus anderen *Halal*-Substanzen gefunden wird, dann muss die *Halal*-Substanz verwendet werden. Denn: „**Etwas, was durch die Notwendigkeit zulässig wird, ist nur in der Höhe der Notwendigkeit zulässig**“ (Mecelle, md. 22).

998. Ist künstliche Befruchtung zulässig?

Egal ob die Unfähigkeit zur Fortpflanzung bei der Frau oder beim Mann liegt, weshalb sie auf natürlichem Wege keine Kinder bekommen können, ist es ihnen nach dem Beschluss des Obersten Rats für Religionsangelegenheiten vom 20.05.1992 erlaubt, durch eine künstliche Befruchtung (IvF- In-vitro-Fertilisation) ein Kind zu zeugen. Vorausgesetzt wird, dass

- a. die zu befruchtende Eizelle und das Spermium vom verheirateten Paar stammen; diese Komponenten, dürfen nicht von Fremden stammen (auch nicht eine davon);
- b. das befruchtete Ei nicht in den Mutterleib einer anderen Frau eingesetzt werden darf, sondern in den der Ehefrau, der auch die Eizellen gehören;
- c. es festgestellt werden muss, dass dieses Verfahren keine negative Auswirkung auf die körperliche, spirituelle und geistige Gesundheit der Eltern und des Kindes hat.

Es ist nicht zulässig, die Schwangerschaft mit einem Ei von einer anderen Frau oder die Spermien eines fremden Mannes herbeizuführen.

999. **Wie ist die religiöse Beurteilung über die Empfängnisverhütung?**

Aus religiöser Sicht bestehen keine Bedenken, durch Methoden wie die Platzierung eines Hormonimplantats unter die Haut (Implanon) oder durch Kondome oder durch „Azl“ (das vorzeitige Zurückziehen des Mannes) eine Schwangerschaft zu verhindern.

Wenn die Empfängnis aber schon stattgefunden hat, ist es nicht zulässig, den bereits entstandenen Embryo zu entfernen und die Schwangerschaft abzubrechen (Abtreibung), wenn keine Lebensgefahr für die Mutter besteht, egal in welchem Stadium die Schwangerschaft ist. Denn mit dem Beginn der Schwangerschaft bekommt das entstehende Kind das Recht auf Leben. Es ist ein Eingriff auf das Lebensrecht des entstehenden Kindes, das Leben des Fötus aufgrund finanzieller oder sozialer Bedenken zu beenden. Allah befiehlt: „[...] **Und ihr sollt eure Kinder nicht aus (Angst vor) Armut töten; wir werden euch und sie versorgen [...]**“ (al-An‘am, 6/151).

1000. **Ist es zulässig, durch Ligatur²⁵ oder ähnliche Methoden eine Schwangerschaft zu verhindern?**

Es ist zulässig, nach gemeinsamer Entscheidung des Ehepaares durch legitime Methoden eine Schwangerschaft entstehen zu lassen oder auch zu verhindern, um die Anzahl der Kinder einzugrenzen, die Zeit zwischen zwei Schwangerschaften anzupassen oder eine Behandlung mit

25 Ligatur: Abbinden/Abklemmen der Eileiter der Frau oder des Samenstrangs des Mannes, um eine Schwangerschaft dauerhaft zu verhindern.

künstlicher Befruchtung in Anspruch zu nehmen, um gegen die Unfruchtbarkeit anzugehen. Wenn aber keine gesundheitliche Notwendigkeit vorliegt, ist es nicht zulässig, bei der Frau oder beim Mann eine endgültige Unfruchtbarkeit durch Medikamente oder einen chirurgischen Eingriff herbeizuführen, die nicht rückgängig gemacht werden kann, da dies als ein Eingriff in die *Fitrah* (die menschliche Natur) gewertet wird.

1001. Ist eine Abtreibung zulässig?

Der Schutz des menschlichen Lebens ist eines der fünf Grundprinzipien und Ziele der islamischen Religion. Denn der Mensch ist als die Krone der Schöpfung ehrenwert, respektabel und unantastbar. Das Recht des Menschen auf Leben, ist ein Grundrecht, das ihm durch Allah gegeben wurde und das im Augenblick der Befruchtung der Eizelle der Frau durch das Spermium des Mannes beginnt. Dieses Grundrecht darf, ab diesem Zeitpunkt in keiner Phase seiner Entstehung und Existenz, durch niemanden angegriffen oder gefährdet werden, auch nicht von der Mutter oder vom Vater selbst. Deshalb ist es nicht erlaubt, eine Schwangerschaft, ohne einen wichtigen und triftigen Grund abzuberechnen; außer zum Schutze des Lebens der Mutter.

1002. Ist es zulässig, bei Mehrlingsschwangerschaften einen oder mehrere Föten zu entfernen?

Der Schutz des Lebens ist einer der fünf wichtigen Werte, die der Islam zu schützen befiehlt. Das Recht auf Leben beginnt bereits im Augenblick der Befruchtung der Eizelle durch die Samenzelle. Ab diesem Zeitpunkt ist es nicht zulässig, eine Schwangerschaft ohne einen wichtigen und triftigen Grund, wie zum Schutze des Lebens der Mutter, abzuberechnen.

Wenn jedoch bei Mehrlingsschwangerschaften eindeutig feststehen sollte, dass auch das Leben anderer Föten ganz sicher gefährdet ist, sollten eins oder mehrere Föten, die kaum Lebenserwartung haben, nicht entfernt werden, so kann durch den Eingriff ins Leben der erkrankten Föten das Leben der gesunden gerettet werden. Wenn aber alle Föten gesund sind und keine Notwendigkeit besteht, zwischen den Föten wählen zu müssen, so ist es nicht zulässig, einen (oder mehrere) der Föten zu töten, damit ein anderer leben kann.

1003. Ist Tätowierung zulässig?

Tätowierung, die durch das mehrmalige Einstechen mit einer Nadel in die Haut und das Einflößen farblicher Substanzen in die eingestochenen Löcher erstellt wird, ist eine Tradition aus der Zeit der *Dschahiliyyah* (Unwissenheit/vorislamische Zeit), die nicht nur gesundheitsschädlich ist, sondern auch etwas, was die Religion verbietet.

Die natürlichen Merkmale, Aussehen und Formen, die aus der Beschaffenheit der Schöpfung herrühren zu ändern, um Aufmerksamkeit zu erregen und schöner auszusehen, wurde in der islamischen Religion verboten, da dies als die Zerstörung der *Fitrah* (der natürlichen Beschaffenheit) gewertet wird (an-Nisa, 4/119).

Unser Prophet (s.a.w.) verkündete, dass Tätowierungen oder Eingriffe, wie die Zähne schmaler zu schleifen, damit Lücken dazwischen entstehen (früheres Schönheitsideal), als die Veränderung der natürlichen Schöpfung und die Zerstörung der *Fitrah* (der natürlichen Beschaffenheit) gewertet wird, und er verkündete weiter, dass jene, die diese Veränderungen an sich vornehmen lassen oder jene, die diese Veränderungen an anderen vornehmen, von der Barmherzigkeit Allahs ausgeschlossen werden (Buhârî, Libâs, 83-87; Müslim, Libâs, 120). Demnach ist die Tätowierung nicht erlaubt (Ibn Kudâme, el-Muğnî, I, 129).

1004. Ist Botox erlaubt?

Im Islam sind Handlungen und Eingriffe zur Veränderung der von Allah gegebenen, natürlichen Merkmale der Schöpfung (*Fitrah*) verboten (an-Nisa, 4/119; ar-Rum, 30/30).

Unser Prophet (s.a.w.) verkündete, dass Tätowierungen oder Eingriffe wie, die Zähne schmaler zu schleifen, damit Lücken dazwischen entstehen (früheres Schönheitsideal), als die Veränderung der natürlichen Schöpfung und die Zerstörung der *Fitrah* (der natürlichen Beschaffenheit) gewertet wird und er verkündete weiter, dass jene, die diese Veränderungen an sich vornehmen lassen oder jene, die diese Veränderungen an anderen vornehmen, von der Barmherzigkeit Allahs ausgeschlossen werden (Buhârî, Libâs, 83-87; Müslim, Libâs, 120).

Wenn jedoch an einem Körperteil eine Anomalie oder eine Maßlosigkeit vorhanden ist, die von anderen Menschen als seltsam oder befremdlich empfunden wird, was die betroffene Person psychisch negativ beeinflusst, kann hier eine chirurgische Korrektur nicht als Zerstörung der

menschlichen Natur (*Fitrah*) gewertet werden, sondern sollte als eine Behandlungsmethode angesehen werden (Ebû Dâvûd, Hâtem, 7; Tirmizî, Libâs, 31).

„Botox“, ist die Bezeichnung der Injektion unter die Haut, gewonnen aus der Substanz „Botulinum-Neurotoxin“, um die Falten im Gesicht zu glätten. Dies wird als ein ästhetischer Eingriff gewertet. Daher ist es nicht zulässig, es anzuwenden, wenn es nicht als eine Notwendigkeit der körperlichen oder geistigen Gesundheit dient.

1005. Sind Haartransplantationen und das Tragen von Perücken erlaubt?

In unseren authentischen Quellen sind Überlieferungen vorhanden, die belegen, dass unser Prophet (s.a.w.) verboten hat, Haarteile (Extension) anzufügen und/oder diese anbringen zu lassen (Buhârî, Libâs, 83; Müslim, Libâs, 33).

Die islamischen Gelehrten, die diese *Ahadithe* (überlieferte Verkündungen) bewerteten, hielten es nicht für zulässig, dass sich jemand das Haar eines anderen hinzufügt oder eine Perücke aus fremdem Haar trägt. Denn hierbei wird ein Körperteil des Menschen, der ehrenwert - die Krone der Schöpfung - ist, als Ersatzteil verwendet; dies ist außer in Notfällen nicht erlaubt.

Aber die Mehrheit der Gelehrten betrachtet es als zulässig, dass Perücken aus Seide, Garn, Wolle oder ähnlichen Materialien getragen werden können (Kâsânî, Bedâi', V, 125 v.d.; İbn Kudâme, el-Muğnî, I, 107; İbn Nüceym, el-Bahr, VI, 133).

Da bei einer Haartransplantation, die heute als ein chirurgischer Eingriff durchgeführt wird, um Haare einzupflanzen, das zuvor entnommene eigene Haar in den Bereich des Haarverlustes eingepflanzt wird, liegt diese Methode nicht im Rahmen des oben erklärten Verbots, und ist demnach zulässig.

1006. Ist es zulässig, Gold in der Zahnbehandlung zu verwenden?

Die Mundgesundheit ist ein Teil der körperlichen Gesundheit. Sowie es notwendig ist, auf die körperliche Gesundheit zu achten, so ist es auch notwendig, auf die Zahngesundheit zu achten. Auch unser Prophet (s.a.w.) legte sehr großen Wert auf die Reinigung und Gesundheit der Zähne: „*Wüsste ich nicht, dass es für meine Ummah (Glaubensgemeinschaft) umständlich wird, hätte ich ihnen befohlen, vor jedem Gebet Miswak (Zahnputzstäbchen aus dem Zweig des Arak-Baumes)*

zu verwenden (Zähne zu putzen)“ (Buhârî, Cuma,8). „**Miswak reinigt den Mund; stellt Allah zufrieden**“ (Buhârî, Sivâk, 25). „**Der (Erzengel) Gabriel erwähnte Miswak so sehr, sodass ich befürchtet habe, dessen Verwendung könnte Fardh (Pflicht) werden**“ (İbn Mâce, Sivâk, 7).

Zahnkronen, Füllungen und Zahnprothesen sind medizinische Behandlungsmethoden. Die Verwendung einer dieser Methoden, die zur Behandlung erforderlich ist, ist aus Sicht der Religion unbedenklich. Wenn es jedoch möglich ist, mit einer Substanz zu behandeln, die die Religion nicht verboten hat, so ist es nicht zulässig, eine Substanz zu verwenden, die verboten wurde.

Unsere Religion hat den Männern die Nutzung des Goldes verboten, wenn keine Notwendigkeit vorliegt. Imam Abu Hanifa (r.a.) fand es ausreichend, dass bei der Zahnbehandlung ein Draht aus Silber verwendet wird, um einen losen Zahn zu fixieren, und bewertete Gold als unzulässig. Andere Hanafi-Imame wie Imam Muhammed (r.a.) und Imam Abu Yusuf (r.a.) aber erklärten, dass Gold im Notfall auch in der Zahnbehandlung verwendet werden kann (İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, IX, 521). Diese Gelehrten haben als Beweis den Fall des *Arfedscha* (r.a.) vorgeführt, der während des Krieges seine Nase verlor und deshalb eine Nasenprothese aus Silber anfertigen ließ, die leider sehr geruchsbildend war, worauf er unseren Propheten (s.a.w.) um Erlaubnis bat, eine goldene Prothese anfertigen zu dürfen; ihm wurde diese Erlaubnis erteilt (Ebû Dâvûd, Hâtem, 7; Tirmizî, Libâs, 31).

Demnach stellt sich heraus, dass bei medizinischer Notwendigkeit und Bedarf Gold verwendet werden kann. Sollte aber keine Notwendigkeit vorliegen, so ist die Verwendung anderer Materialien aus religiöser Sicht eher geeignet.

1007. Ist es bedenklich, wenn ein Patient für eine Behandlung seinen Schambereich aufdeckt?

Es ist zulässig, dass bei Notwendigkeit einer Behandlung, der Schambereich eines Patienten vom medizinischen Personal betrachtet und auch berührt wird.

Patienten, die ihren Schambereich aufdecken müssen, sollten wenn möglich, zuerst ein Gesundheitspersonal wählen, das desselben Geschlechts ist (Kâsânî, Bedâi', V, 124).

Wenn dies nicht möglich sein sollte, so wird bei einer medizinischen Angelegenheit die Unterschiedlichkeit des Geschlechts nicht beachtet.

Denn: „**Eine Notwendigkeit macht bedenkliche Dinge Mubah (zulässig)**“ (Zeylaî, Tebyîn, VI, 17; Mecelle, md. 21).

Zudem sollte auch ein Arzt nicht außer Acht lassen, dass auch er den Schambereich eines Patienten nur im Rahmen der Notwendigkeit betrachten darf. Deshalb sollte die Grenze der Notwendigkeit nicht über die Grenze der Diagnose und der Behandlung hinausgehen. Denn: „**Etwas, was durch die Notwendigkeit zulässig wird, ist nur in der Höhe der Notwendigkeit zulässig**“ (Mecelle, md. 22).

1008. Wenn eine stillende Frau erneut schwanger wird, kann sie ihr Kind weiterhin stillen?

Darüber, ob eine stillende Frau, die erneut schwanger wird, ihr Kind weiterhin stillen kann oder nicht, gibt es in der Religion weder eine Erlaubnis noch ein Verbot.

Die Überlieferung, dass unser Prophet (s.a.w.) sagte: „**Ich dachte daran, schwangeren Frauen das Stillen zu untersagen, aber dann sah ich, dass die Frauen der Römer und der Perser weiterhin ihre Kinder stillten und dies ihrer Schwangerschaft nicht schadete, und sah davon ab**“ (Ebû Davud, Tib, 16), zeigt, dass bezüglich dieses Themas keine Einschränkung existiert. Demnach ist bei der Beurteilung dieser Angelegenheit, der Gesundheitszustand der Mutter und der Milchbedarf des Kindes ausschlaggebend. Sofern es aus medizinischen Gründen keine Bedenken gibt, dass eine Schwangere ihr Kind weiterhin stillt, so gibt es auch aus religiöser Sicht keine Bedenken.



DAS SOZIALE- /
GESELLSCHAFTLICHE
LEBEN





DAS SOZIALE-/GESELLSCHAFTLICHE LEBEN

1009. Wie wird die Begrüßung durchgeführt, wie ist ihre religiöse Beurteilung?

Das Wort „*Salam*“, das „Frieden“, „Wohlsein“ und „Wohlgefühl“ bedeutet, ist als ein religiöser Begriff ein besonderes Wort, das die Muslime bei ihrer Begegnung verwenden, um sich gegenseitig Wohlsein zu wünschen.

Die Begrüßung in der islamischen Ausführung erfolgt, wenn einer der Personen der anderen „*Salamun alaykum*“ (Friede, Wohl und Sicherheit sei mit euch) sagt, und die andere mit „*Wa alaykum salam*“ (Friede, Wohl und Sicherheit sei auch mit euch) antwortet.

Unsere Religion hat Muslime zu Geschwistern erklärt und ihnen bestimmte Pflichten auferlegt, um das Bewusstsein der Geschwisterlichkeit lebendig zu halten. Eine dieser Pflichten ist die Begrüßung. Im heiligen Koran wird befohlen: „**Und wenn ihr mit einem Gruß begrüßt werdet, grüßt mit einem schöneren zurück oder erwidert ihn [...]**“ (an-Nisa, 4/86).

Den Gruß zu erwidern heißt, auf „*Salamun alaykum*“ mit „*wa alaykum salam*“ zu antworten oder, auf „*Salamun alaykum wa rahmatullah*“ mit „*Wa alaykum salam wa rahmatullah*“ zu antworten. Mit einem „schöneren“ Gruß bedeutet, auf den Gruß „*Salamun alaykum*“ mit „*Salamun alaykum wa rahmatullah*“ zu antworten; und auf den Gruß mit „*Salamun alaykum Wa rahmatullah*“ mit „*Wa alaykum salam wa rahmatullahi wa barakatuhu*“ zu antworten.

Als unser Prophet (s.a.w.) gefragt wurde: „Welche Tat ist die gesegnetste aller Taten“, antwortete er: „**Dass du andere verköstigst und jeden, den du kennst oder nicht kennst, grüßt**“ (Buhārī, Iman, 18). Ein anderer *Hadith* (Überlieferung), der zur Begrüßung auffordert, ist: „**Ihr**

kommt nicht ins Paradies, wenn ihr nicht glaubt; und solange ihr euch untereinander nicht liebt, hab ihr nicht wirklich geglaubt. Soll ich euch verraten, was unter euch zur Liebe führt, sofern ihr es verrichtet? Verbreitet unter euch den Gruß“ (Müslim, İman, 22, no: 93).

Wenn sich zwei Muslime treffen, müssen sie sich zuerst begrüßen, bevor sie reden. Der Gesandte Allahs (s.a.w.) befiehlt: **„Die Begrüßung kommt vor dem Reden“** (Tirmizî, İsti'zân, 11).

Nach islamischem Brauch grüßt zuerst ein Reiter den Fußgänger, der Fußgänger den Sitzenden, die von der Anzahl Wenigen die Vielen und die Jüngeren die Älteren (Tirmizî, İsti'zân, 14).

Auch jemand, der eine Gruppe verlässt, grüßt jene, die er zurücklässt. Der Gesandte Allahs (s.a.w.) befiehlt: **„Wenn einer von euch eine Gesellschaft betritt, so soll er grüßen. Und wenn er eine Gesellschaft, in der er sich gerade aufhielt, verlassen möchte, soll er auch grüßen. Sein erster Gruß ist nicht mehr wert, als sein letzter Gruß“** (Ebû Dâvûd, Edeb, 49; Tirmizî, İsti'zân, 15).

Diese Informationen zugrundeliegend haben islamische Gelehrte über die Bewertung des Grußes Folgendes geäußert: Zu grüßen ist *Sunnah* (unverbindlich), den Gruß zu erwidern ist *Fardh* (Pflicht). In einer Gesellschaft ist es ausreichend, wenn nur einer aus der Gruppe grüßt und ein anderer aus der anderen Gruppe den Gruß erwidert (Ebû Dâvûd, Edeb, 141). Sollte aus der Gruppe, die begrüßt wurde, niemand den Gruß erwidern, so werden alle zu Sündern.

1010. **Wie ist die Beurteilung, über das Verletzen der Rechte anderer (Huquq al-I'bad/ türk: Kul Hakki)? Wie werden die Rechte anderer beglichen?**

Unser Prophet (s.a.w.) rät jedem, der ein Recht eines anderen auf sich geladen hat (ihm ein Unrecht angetan hat), dieses Recht dem Berechtigten zurückzuerstatten (es wiedergutzumachen, um Vergebung zu bitten).

Er verkündet, dass, wenn das nicht beachtet wird, dem Unrechtstäter am Tag des Jüngsten Gerichts - bei der Rechenschaftsabgabe - die guten Taten abgenommen und im Maße seines Unrechts dem Berechtigten übertragen werden; und sollte der Unrechtstäter keine guten Taten besitzen, so werden die Sünden des Berechtigten auf ihn übertragen (Buhârî, Mezâlim, 10).

Auch hat unser Prophet (s.a.w.) erklärt, dass derjenige, der seine Schulden nicht zahlt, obwohl diese fällig geworden sind und er

imstande wäre diese zurückzuerstatten, das Recht seines Mitmenschen verletzt: **„Es ist eine Gräueltat/Tyrannie, wenn ein Reicher seine Schulden nicht zurückzahlt“** (Buhārī, Havâle, 1).

Wie zu entnehmen ist, spielt das Recht der Mitmenschen (*Huquq al-I'bad/türk:Kul Hakki*) eine bedeutende und entscheidende Rolle dabei, ob der Mensch ins Paradies oder in die Hölle kommt.

Es ist eine große Bürde, mit der Verletzung des Rechts anderer Menschen (und Geschöpfe Allahs) vor Allah aufzutreten. Denn die Vergebung einer solchen Sünde seitens Allahs, ist von der Vergebung des Geschädigten abhängig.

Allah wird die Sünde desjenigen, der das Recht eines anderen verletzt hat, nicht vergeben, eher der Geschädigte seinem Peiniger vergeben hat oder auf sein Recht verzichtet.

Denn das ist ein Erfordernis der göttlichen Gerechtigkeit. In seiner Abschiedspredigt verkündete der Gesandte Allahs (s.a.w.): **„Oh ihr Menschen! Euer Leben, euer Eigentum und eure Ehre/Würde sind für euch einander haram (unantastbar), bis ihr vor Allah steht“** (Buhārī, Hacc, 132). Demnach sollte das Geld oder das Eigentum, das durch Erpressung, Diebstahl oder durch unbefugte Einnahme erworben wurde, an den rechtmäßigen Besitzer, oder wenn er gestorben ist, an seine Erben, zurückerstattet werden; wenn er oder seine Erben unbekannt sind, dann muss der Betrag an Bedürftige oder Hilfsorganisationen im Namen des Geschädigten gespendet werden. Zudem sollte wegen dieses Vergehens Reue bekundet (*Tawba*) und Allah um Vergebung (*Istighfar*) gebeten werden.

Wenn von Rechtsverletzungen die Rede ist, die nicht im Rahmen der greifbaren Vergehen sind, wie Diebstahl oder Körperverletzung, sondern eher wie üble Nachrede (*Ghiybah*), rufschädigende Äußerungen oder Verleumdungen (*Bühtan/Iftira*), so ist es das Beste, dieses der betroffenen/geschädigten Person zu gestehen und sie um Entschuldigung und Vergebung zu bitten. Da dies aber nicht immer möglich ist, oder die Menschen sich davor scheuen, kann es auch als Sühne (*Kaffarah*) gelten, wenn zunächst für das eigene Fehlverhalten Reue bekundet (*Tawba*) und auch für die Sünden der geschädigten Person um Vergebung (*Istighfar*) gebeten wird, für ihr Wohlergehen gebetet und die Belohnung (*Sawab*) der selbst verrichteten Wohltaten auch der Person geschenkt wird (İbn Teymiyye, el-Fetâva'l-kübrâ, I, 113).

1011. Ist es zulässig, das gerichtlich zugesprochene Blutgeld anzunehmen?

Wenn jemand aufgrund eines Fehlers wie Fahrlässigkeit oder Nachlässigkeit zum Tode eines Menschen beiträgt, so muss er an die Hinterbliebenen des Getöteten ein Blutgeld (*Diyyah*) zahlen, sofern diese es verlangen (Ebû Dâvud, *Diyât*, 18, 19, 20; Nesâî, *Kasâme*, 39; İbn Mâce, *Diyât*, 5; İbnü'l-Hümâm, *Feth*, X, 298-299). Demnach ist das Blutgeld, das ein Gericht wegen solchen Vergehens als volle *Diyyah*-Summe (entspricht dem Wert von 4250 Gramm Gold) festlegt und verhängt, für die Hinterbliebenen zulässig und dieses Geld *Halal* (rein/erlaubt).

1012. Ist es bedenklich mit der linken Hand zu essen?

Unser Prophet (s.a.w.), der die Grundprinzipien der Essens- und Trinkregeln festgelegt hat, sah nicht gern, dass mit der linken Hand gegessen oder getrunken wurde. Denn er legte sehr großen Wert darauf und betonte insbesondere, dass die Teufel mit der linken Hand essen, er warnte seine *Ummah* (Glaubensgemeinschaft) davor und brachte den Kindern bei, mit der rechten Hand zu essen (Buharî, *Et'ime*, 2; Müslim, *Eşribe*, 13).

Es ist die Pflicht eines jeden Muslims, sich an die Vorgaben und Empfehlungen des Propheten (s.a.w.) bezüglich des Essens und Trinkens mit der rechten Hand, zu halten. Aus diesem Grund müssen Eltern ihren Kindern, neben den anderen Anstandsregeln des Essens, auch das Essen und Trinken mit der rechten Hand beibringen. Es spricht allerdings nichts dagegen, dass Menschen mit einer körperlichen Behinderung, mit der linken Hand essen oder trinken (Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, III, 329, 330).

1013. Wie ist die Stellung der Musik in der Religion?

Die islamische Religion hat bezüglich der Musik vorgezogen, anstatt genaue Angaben zu machen oder besondere Bestimmungen aufzuerlegen, allgemeine Prinzipien und Zwecke zu benennen. Demnach ist es aus religiöser Sicht eine Sünde, Musik zu hören und zu musizieren, die den Prinzipien und Grundregeln des Islam widerspricht; die zur Sünde verleitet und zu *Haram* (Verbotenem) aufstachelt. Aus religiöser Sicht spricht aber nichts dagegen, Musik zu hören, die nicht die Glaubens-, *Ibadah*- (Glaubenspraxis) und Moral-Prinzipien verletzt, den Grundregeln des Islam widerspricht und zur Sünde oder *Haram* verleitet. Es gibt keine Beweise im heiligen Koran oder in der *Sunnah* (Religionspraxis unseres Propheten (s.a.w.)), die das Musizieren oder das Hören

von Musik eindeutig verbieten. Im Gegenteil, es gibt Äußerungen des Gesandten Allahs (s.a.w.), die prinzipiell auf die Zulässigkeit der Musik hindeuten. Denn er hatte befohlen, Tamburin (Rundtrommel ohne Schellenring) zu spielen, um eine Hochzeit bekanntzumachen (Tirmizi, Nikâh, 6). Auch als einige zwei Mädchen zurechtmäßen, die bei *Aischa* (r.a.) an einem Festtag Tamburin spielten und Volkslieder sangen, hatte er sie mit den Worten gewarnt: „**Lass sie spielen, heute ist ein Festtag**“ (Müslim, İydeyn, 17).

Über das Musizieren und das Musikhören wurde seitens der islamischen Gelehrten viel diskutiert und darüber zahlreiche Pros und Kontras vorgebracht.

Wenn die Meinungen aller Parteien, zusammen mit ihren vorgelegten Begründungen gewertet werden, so stellt sich heraus, dass die Musik nicht mit Bestimmtheit verboten ist, sondern eher prinzipiell als „*Mubah*“ (zulässig) gilt (siehe: Zeylaî, Tebyin, IV, 222).

1014. **Wie ist die religiöse Beurteilung darüber, einen Bart wachsen zu lassen oder den Bart abzurasierern?**

Unser Prophet (s.a.w.) bewertete das Verhalten, den Bart wachsen zu lassen, als der Beschaffenheit und der Natur des Menschen (*Fitrah*) angemessen (Buhârî, Libas ,62; Müslim, Tahare, 56; Ebû Dâvûd, Tahare, 29; Nesâî, Zîne, 1). Auch er hatte einen Bart wachsen lassen und pflegte ihn gut und stutzte ihn auf die Länge einer Handbreite.

Die islamischen Gelehrten, die die diesbezüglichen *Ahadithe* (überlieferte Verkündungen) und die Ausführungen der Gefährten (*Sahaba*) des Propheten (s.a.w.) berücksichtigten, waren sich einig, dass das Wachsenlassen des Bartes, eine erforderliche Handlung ist, die der menschlichen Natur (*Fitrah*) entspricht und eine empfohlene *Sunnah* (Religionspraxis unseres Propheten (s.a.w.)) ist. Über das Abrasieren des Bartes hingegen äußerten sie unterschiedliche Meinungen. Während einige Gelehrte der Meinung sind, dass es *Haram* (absolut verboten) ist, sind andere der Meinung, dass es *Makruh* (missbilligt) ist. Der allgemein akzeptierte Grundsatz, und die Regel: „*Damit etwas als ‚Haram‘ gelten kann, müssen hinsichtlich dessen Deutung und Zeichen, eindeutige Verbote vorliegen, das heißt, dass diese keine Vermutung zulassen dürfen*“, zeigt, dass die zweite Meinung eher zutreffend ist.

Deshalb kann behauptet werden, dass jemand, der einen Bart wachsen lässt, um der *Sunnah* des Propheten (s.a.w.) zu entsprechen, und

seinen Bart gemäß der *Sunnah* pflegt, *Sawab* (Belohnung) für sein Handeln bekommt; und sollte er aus irgendeinem Grund keine Möglichkeit dazu finden und den Bart abrasieren müssen, so handelt er zwar gegen die *Sunnah*, begeht aber deshalb keine Sünde.

1015. Ist es zulässig, dass Frauen und Männer ihre Haare färben?

Dass eine Person sauber, gepflegt und gut aussehen soll, ist einer der Empfehlungen unserer Religion. Die Pflege von Haaren, Bart und Schnurrbart sollte auch in diesem Zusammenhang bewertet werden. Die Haare zu pflegen, waschen, kämmen, parfümieren und zu färben sind Dinge, zu denen unser Prophet (s.a.w.) uns aufgefordert hat (Buhārī, *Enbiyâ*, 50; Müslim, *Libâs*, 80).

Demnach können Haare, Bart und Schnurrbart, ohne die Absicht andere zu täuschen, gefärbt werden (*Mubârekfûrî*, *Tuhfetü'l-Ahfezî*, V, 433-441).

Obwohl es einem Mann erlaubt ist, seine Haare in andere Farben außer Schwarz zu färben, wie Henna-Farben, so wird es als „*Makruh*“ (missbilligt) gewertet, dass er seine Haare in Schwarz färbt.

Am Tag der Eroberung Mekkas, sah unser Prophet (s.a.w.) die ergrauten Haare des *Abu Quhafa*, dem Vater *Abu Bakrs* (*r.a.*), und sagte zu ihm: „**Ändern Sie die Farbe dieser grauen Haare und meiden Sie schwarz**“ (*Ebû Dâvud*, *Tereccül*, 18). Wenn aber eine junge Person ergraute Haare hat, spricht nichts dagegen, dass dieser sich die Haare schwarz färbt. Denn in diesem Fall würde das in schwarz gefärbte Haar in seinen ursprünglichen Zustand zurückversetzt.

Es wird überliefert, dass *Sa'd Ibn Abu Waqqas*, *Uqba b. Amir*, *Hasan*, *Husayn* und *Dscharir* sich auf diese Weise ihre Haare färbten. (*Şevkânî*, *Neylü'l-evtâr*, I, 367, 373)

Für Frauen gibt es allerdings keine Einschränkung. Es ist nur wichtig zu beachten, dass die Frau ihre Haare und sonstige zu sehen verbotenen Teile ihres Körpers (*Awrah*) nicht fremden Männern zeigt.

Sofern die verwendete Farbe keine chemische Schicht auf der Kopfhaut bildet, die kein Wasser durchlässt, beeinflusst sie auch nicht die rituelle Ganzkörperwaschung (*Ghusl*) oder die rituelle Gebetswaschung (*Wudhu*) (*İbn Âbidîn*, *Reddü'l-muhtâr*, I, 288).

die Fundsache an der Fundstelle verloren gehen oder vernichtet werden könnte. Wenn die Fundsache an der Fundstelle nicht verloren gehen oder vernichtet werden kann, so ist es „*Mubah*“ (erlaubt) sie aufzuheben, um sie dem Besitzer zurückzugeben. Wenn jemand etwas findet und es an sich nimmt, um es dem Besitzer zurückzugeben, sollte er die Anwesenden als Zeugen benennen. Wenn der Besitzer des gefundenen Gegenstandes sich meldet und beweisen kann, dass die Fundsache ihm gehört, wird sie ihm übergeben (Kāsānī, Bedāī, VI, 200-201).

Ein Finder bewahrt eine Fundsache als eine „*Amanah*“ (Anvertrautes) bei sich auf, bis sie dem Besitzer übergeben wird. Wenn die Fundsache, ohne das Verschulden des Finders verloren geht oder zerstört wird, kann der Finder nicht vom Besitzer dafür verantwortlich gemacht werden, oder von ihm um Schadensersatz verklagt werden (İbn Nüceym, el-Bahr, V, 162, 163).

Jemand, der etwas findet, schätzt den Wert der Fundsache ein und bestimmt, entsprechend dem Wert der Fundsache, eine Aufbewahrungszeit und wartet ab. Wenn der Besitzer sich nicht meldet oder nicht gefunden werden kann, wird der Finder die Fundsache im Namen des Besitzers an Bedürftige spenden; wenn er selbst bedürftig ist, kann er auch selber davon profitieren. Aber er muss den Preis dafür an den Besitzer zurückerstatten, wenn dieser sich später doch noch meldet. Ein minderwertiger Gegenstand, den der Besitzer nicht suchen würde, kann sofort an Bedürftige gespendet werden, ohne warten zu müssen; wenn der Finder selbst bedürftig ist, kann er auch selber davon profitieren (Serahsī, el-Mebsūt, XI, 2, 3).

1019. Ist es zulässig, dass Personen, die in Behörden arbeiten, Geschenke annehmen?

Sich gegenseitig zu beschenken fördert die Liebe und den Respekt unter den Menschen. Unser Prophet (s.a.w.) befiehlt: „***Macht Geschenke, damit unter euch die Liebe zunimmt***“ (Muvattā Hüsni’l-Huluk 4).

Es ist jedoch nicht zulässig, dass Personen, die in zuständigen Behörden arbeiten, Geschenke oder Spenden von denjenigen annehmen, mit denen es vor dem Amtseintritt nicht üblich war, sich gegenseitig zu beschenken. Denn dies kann als eine Bestechung betrachtet werden (Merğīnānī, el-Hidāye, V, 365; Mevsilī, el-İhtiyâr, II, 210-211).

Unser Prophet (s.a.w.) hat bezüglich der Geschenke für Personen, die in führenden Verwaltungsbehörden arbeiten, gesagt: „***Geschenke,***

die von den zuständigen Behörden angenommen werden, sind wie das Entwenden von ‚Ghanimah‘ (Diebstahl/Veruntreuung von öffentlichem Eigentum)“ (Beyhaki, es-Sünenü'l-Kübrâ, X, 233).

Erneut betonte der Gesandte Allahs (s.a.w.), als er hörte, dass sein Zakah-Beamter, den er mit dem Eintreiben von Zakah (Almosensteuer) beauftragt hatte, Geschenke annahm: „**Was ist denn los mit dem Beamten, den ich bestellt habe, dass er sagt: ‚Das ist das Zakah-Geld, und das ist das Geschenk für mich‘? Wenn er im Haus seines Vaters (oder seiner Mutter) sitzen geblieben wäre, wäre er dann beschenkt worden? Ich schwöre im Namen Allahs, wenn einer von euch etwas von der Zakah-Ware annimmt, wird er sie am Tag der Auferstehung um den Hals tragend ankommen**“ (Muslim, Imârât, 26), und hat damit klar verkündet, dass es für eine Person wegen ihrer Tätigkeit in einer zuständigen Behörde nicht zulässig ist, ein Geschenk anzunehmen.

1020. Ist es zulässig, auf Sportwettkämpfe zu wetten?

Auf das vorhergesagte Ergebnis eines Spiels, dessen Ausgang eigentlich unsicher ist, und je nachdem wie es endet, entweder zu gewinnen oder zu verlieren, eine Wette abzuschließen, ist ein Glücksspiel. Es ist ganz egal, unter welcher Bezeichnung und mit welcher Methode diese Handlung durchgeführt wird, sie gilt stets als Glücksspiel. Das Glücksspiel ist eine Methode, um an unrechtmäßigem Erwerb zu gelangen, und ist in der islamischen Religion strengstens verboten. In einem Sportwettbewerb auf einen der Gegner zu wetten, sodass einer der Beteiligten davon profitiert, wird als ein vom heiligen Koran verbotenes Glücksspiel bewertet und ist demnach nicht zulässig.

1021. Ist es zulässig, bei Wettbewerben die vergebenen Preise entgegenzunehmen?

Jede Art des Spiels, bei der zwei oder mehrere Personen direkt oder indirekt eine Vereinbarung treffen und ein Spiel spielen, bei der es auf das Glück ankommt, welche Partei gewinnen und welche verlieren wird, fällt in den Bereich des Glücksspiels und ist *Haram* (verboten). Wenn einer der Teilnehmer aus einem Wettbewerb, mit legitimem Inhalt, als Gewinner hervorgeht und von einem Dritten den versprochenen Preis erhält und der Verlierer dabei keinen Verlust erleidet, so ist es zulässig, den Preis entgegenzunehmen (Kâsânî, Bedâi', VI, 206; el-Fetâva'l-Hindiyye, V, 400). Wenn aber zusätzliche Gebühren notwendig sind, um an einem

Wettbewerb dieses Formats teilnehmen zu können, außer für übliche Transportgebühren, oder aber Versprechungen gemacht werden, weitere Gebühren zu zahlen, wie Guthaben zu senden oder die Teilnahme an einer Verlosung oder der Kauf eines Lotteriescheins oder ähnliche Verpflichtungen, dann wird dieser Wettbewerb in ein Glücksspiel verwandelt.

1022. Ist es zulässig, das wechselweise für einen der Teilnehmer gesammelte Geld, an den „Tag-Partys“ (Gün) der Frau, anzunehmen?

Darlehen zu vergeben ist eine im Islam geförderte Tugend. Menschen, die Geld an Bedürftige verleihen, verrichten eine Tat, die eine Belohnung für *Sadaqa* (Almosen) einbringt (Ibn Âbidin, Reddu'l-muhtâr, VII, 388, 396). Das Wichtigste bei einer Schuldenvergabe ist es, dass kein Mehrgewinn für das Darlehen vorausgesetzt wird, und dass weder der Schuldner noch der Gläubiger einen Schaden davon tragen (Kâsânî, Bedâ'î, VII, 394-396).

Das Geld, das die Frauen bei ihren monatlichen „Tag-“Treffen (*Gün*) immer in derselben Höhe, unter sich abwechselnd für einen der Teilnehmer sammeln, ist unbedenklich. Denn das wird als eine Schuldenvergabe gewertet.

1023. Sind die Geschenke aus Verlosungen der Lotterie-Coupons Halal (zulässig), die die Supermärkte gegen einen Einkauf vergeben?

Alle Spiele, wobei eine Seite gewinnt und die andere verliert, werden als Glücksspiel gewertet. Wenn aber nur der Gewinner profitiert und der Verlierer keine Verluste hinnehmen muss, so wird das nicht als Glücksspiel gewertet. Wenn demnach auf einen Coupon, den die Eigentümer der Supermärkte oder der Lebensmittelgeschäfte ihren Kunden gegen einen Einkauf als Verlosungsgutscheine geben, ein Geschenk zufällt, so ist es für den Kunden zulässig, dieses ausgeloste Geschenk anzunehmen (Kâsânî, Bedâ'î, VI, 206). Denn, wenn bei dieser Verlosung einer der Kunden gewinnt, verlieren die anderen Kunden nichts.

Wenn jedoch eine Gebühr bezahlt werden muss, um an der Verlosung teilnehmen zu können, so gilt die, in diesem Fall bezahlte Gebühr als ein Geldeinsatz, um aus einem Glücksspiel einen Gewinn erzielen zu können, womit die besagte Verlosung zu einem Glücksspielvorgang wird.

verwenden, sondern auch jene, die diese herstellen, tragen, diese anbieten, oder als Vermittler wirken, dieselbe Sünde verrichten (siehe: Ebû Dâvûd, Eşribe 2; İbn Mâce, Eşribe 6).

So ist es für jemanden nicht zulässig, an einem Arbeitsplatz zu arbeiten, wo Dinge hergestellt/verkauft werden, die *Haram* sind, wenn alternative Arbeitsplatz-Möglichkeiten bestehen, um *Halal*-Unterhalt zu erwerben. Wenn er aber trotz aller Bemühungen keinen anderen Arbeitsplatz finden kann, um seinen Lebensunterhalt zu verdienen, kann er notfallbedingt in solch einer Arbeitsstelle arbeiten. Wenn aber die Notwendigkeit aufgehoben ist, das heißt, wenn sich ein *Halal*-Arbeitsplatz anbietet, so muss er diesen Arbeitsplatz verlassen.

1027. Ist es zulässig, Tiere zu sterilisieren/ zu kastrieren?

Sowie Menschen, haben auch alle Tiere das Recht sich zu vermehren und fortzupflanzen. Es ist sowohl unangebracht, Tiere bei ihrer Futter- und Wasserbeschaffung zu verhindern als auch Tieren die Eigenschaft zur Fortpflanzung zu nehmen und sie daran zu hindern. Wenn kein triftiger Grund vorliegt, dürfen Tiere auch nicht sterilisiert werden.

Allerdings ist es aus religiöser Sicht unbedenklich, wenn aus triftigen Gründen, die zum Wohle der Gesellschaft sind, ohne das ökologische Gleichgewicht zu zerstören, Haustiere, wie Katzen und Hunde unter Verwendung von Medikamenten oder ähnlichen Mitteln, an der Fortpflanzung zu hindern, oder die Vermehrung der herumstreunenden Straßentiere durch die Kastration zu kontrollieren (el-Fetâva'l-Hindiyye, V, 437). Auch wurde es als zulässig gewertet, einige Tiere wie Kälber und Böcke zu sterilisieren, um von ihrer vermehrten Arbeitskraft und der Fleischproduktivität profitieren zu können (Merğînânî, el-Hidâye, VII, 234; İbn Mâce, el-Muhît, V, 375, 376).

1028. Ist es zulässig, aus irgendeinem Grund, die Bienenköniginnen oder ihre Larven zu töten, die in der Überzahl sind?

Allah, Der Allmächtige, hat den Menschen den Honig als eine Heilquelle angeboten. Hierzu wird im heiligen Koran verkündet: *„Und dein Herr lehrte die Biene: ‚Baue dir Wohnungen in den Bergen, in den Bäumen und in dem, was sie (dafür) erbauen. Dann iss von allen Früchten und ziehe leichthin auf den Wegen deines Herrn.‘ Aus ihren Leibern kommt ein Trank von unterschiedlicher Farbe, der eine Arznei für die*

Menschen ist. Darin ist wahrlich ein Zeichen für Menschen, die nachdenken“ (an-Nahl, 16/68-69).

Wie auch im heiligen Koran betont wird, ist die Aufgabe der Bienen, Honig zu produzieren.

Mit der Voraussetzung, dass das ökologische Gleichgewicht nicht gestört wird, ist es aus diesem Grund zulässig, Bienenköniginnen oder ihre Larven zu töten, wenn diese in der unerwünschten Überzahl sind oder die Larven schwach sind, oder um mehr Honig zu erhalten, aber auch damit die Bienenköniginnen sich nicht gegenseitig Schaden zufügen.

1029. Ist es zulässig, dass unheilbar kranke Tiere wie Katzen oder Hunde vom Tierarzt eingeschläfert werden?

Wie alle anderen irdischen Gaben auch, hat Allah, Der Allmächtige, die Tiere zum Dienste der Menschen erschaffen und erlaubt, sie auf unterschiedliche Weisen zu nutzen (an-Nahl, 16/ 5, 6, 80). Zudem hat unsere Religion befohlen, sowie gegenüber allen Lebewesen, auch gegenüber den Tieren mitfühlend und barmherzig zu sein (Buhārī, Musakāt, 10, Müslim, Selam, 40).

Der Mensch muss den Lebewesen gegenüber, die ihm zu Diensten gegeben wurden, nicht nur ein gewisses Maß an Mitgefühl zeigen, sondern auch im höchsten Maße auf ihre Gesundheit und Sauberkeit achten. Aus diesem Grund müssen die kranken Tiere so gut wie möglich behandelt werden. Denn dies ist ein Resultat des Mitgefühls und der gesundheitlichen Vorsorgemaßnahmen. Es ist jedoch erlaubt, dass Tiere, die unter einer tödlichen Krankheit leiden, schwere Qualen erleiden und wenn trotz Behandlung keine Möglichkeit zur Heilung besteht, unter Aufsicht eines Tierarztes eingeschläfert werden.

QUELLENVERZEICHNIS

(Alle Zitate/Textentnahmen in diesem Buch wurden aus dem Originaltext des Buches übersetzt. Die Quellenangaben sind gemäß den verwendeten Originalquellen des Autors.)

Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî (ö. 211/826-27), el-Musannef, Thk.: Habîbürrahman el'Azamî, I-XII, el-Meclisü'l-İlmî, Beyrut, 1983 (Abdürrezzâk, el-Musannef).

Alâüddîn Âbidîn, Muhammed b. Muhammed Emîn b. Ömer el-Hüseynî ed-Dımaşkî (ö. 1306/1888), el-Hediyetü'l-Âläiyye li Telâmizi'l-mekâtibi'l-ibtidâiyye, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2003, (Alâüddîn, el-Hediyetü'l-'Alâiyye).

Aliyyü'l-Kari, Nureddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Sultân Muhammed el- Herevî (ö. 1014/1606), Fethu Bâbi'l-inâye bi Şerhi'n-nükâye, I-III, Dâru'l-erkam, Beyrut 1997, (Aliyyü'l-kârî, Fethu bâbi'l-'inâye).

Atar, Fahrettin, "Genel Olarak Seferîlik ve Hükümleri", Seferîlik ve Hükümleri, Ensar Yayınları, İstanbul 1997, (Atar, Seferîlik ve Hükümleri).

Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed (ö. 855/1451), el-Binâye fi Şerhi'l-Hidâye, I-XII, Dâru'l-fıkr, Beyrut 1990, (Aynî, el-Binâye).

Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed (ö. 855/1451), Umdetü'l-Kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî, I-XXV, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, t.y., (Aynî, 'Umde).

Azîmâbâdî, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsu'l-Hak (ö. 1329/1911), Avnü'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvud, I-XVI, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, (Azîmâbâdî, Avnü'l-Ma'bûd).

Babanzâde Ahmed Naim (ö. 1934) - Kâmil Miras (1957), Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1975, (Tecrid Tercemesi).

- Bâcûrî, İbrahim b. Muhammed b. Ahmed (ö. 1277/1860), Hâşiye 'alâ Şerhi İbn Kâsım el-Ğazzî, (Hâşiyetü's-Şeyh İbrâhîm el-Beycûrî 'alâ Şerhi'l-'Allâme İbni'l-Kâsım el-Ğazzî), I-II, Thk.: Muhammed Abdusselâm Hâşım, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1420/1999, (Bâcûrî, Hâşiye).
- Beğavî, Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' (ö. 516/1122), Me'âlimü't-tenzîl, I-VIII, Thk.: Muhammed Abdullah en-Nemr vd., Dâru Taybe, Riyad 1409-1412, (Beğavî, Me'âlimü't-tenzîl).
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali (ö. 458/1066), el-Câmî li Şuabi'l-İmân, Thk.: Abdu'l-alî Abdu'l-Hamîd Hâmid, I-XIV, Mektebetü'r-rüşd, Riyad 2003, (Beyhakî, Şu'abü'l-îmân).
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali (ö. 458/1066), es-Sünenü'l-Kübrâ, Thk.: Muhammed Abdulkadir Ata, I-XI, Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, (Beyhakî, es-Sünenü'l-kübrâ).
- Bilmen, Ömer Nasuhi (ö. 1971), Büyük İslam İlmihali, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1986, (Bilmen, İlmihal).
- Bilmen, Ömer Nasuhi, Hukûkî İslamiyye ve Istulâhâtı Fıkhiyye Kâmusu, I-VIII, Bilmen Yayınevi, İstanbul, ts., (Bilmen, Kâmus).
- Buhâri, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed (ö. 730/1330), Keşfu'l-esrâr 'an usûli fahri'l İslam el Pezdevî, I-IV, Thk.: Abdullah Mahmud Ömer, Daru'l-kütubi'l-ilmiye, Beyrut 1997, (Buhârî, Keşfu'l-esrâr).
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cu'fi el-Buhârî (ö. 256/870), el-Câmiu's-Sahih, I-IX, Thk.: Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır, Daru Tavki'n-Necât, Beyrut 1422/2001, (Buhârî).
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. İdrîs (ö. 1051/1642), er-Ravdu'l-Murbi' Şerhu Zadi'l-Müstakni', Müessesetü'r-Risale, Beyrut, ts., (Buhûtî, er-Ravd).
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. İdrîs (ö. 1051/1642), Keşşâfu'l-Kına' an Metni'l-İkna', I-X, Thk.: İbrahim Ahmed Abdülhamid, Darü Alemi'l-Kütüb, Riyad 2003, (Buhûtî, Keşşâf).
- Büceyrimî, Süleymân b. Muhammed b. Ömer (ö. 1221/1806), el-Büceyrimî 'alâ'l-Hatîb, (Tuhfetü'l-Habîb 'alâ Şerhi'l-Hatîb), I-V, Daru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1996, (Büceyrimî, Tuhfe).
- Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî (ö. 370/980), Ahkâmü'l-Kur'ân, (Thk.: Muhammed Sâdık Kamhâvî), Beyrut 1992, (Cassâs, Ahkâmü'l-Kur'ân).

- Cezîrî, Abdurrahman (ö. 1360/1941), el-Fıkhu ale'l-mezâhibi'l-erbe'a, I-V, Beyrut 2003, (Cezîrî, el-Mezâhibü'l-erbe'a).
- Cürcânî, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali, (ö. 816/1413), Şerhü'l-Feraizi's-Siraciyye, Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mısır 1944, (Cürcânî; Şerhu's-sirâciyye).
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed (ö. 385/995), Sünenü'd-Dârekutnî, Thk.: Şuayb Arnavut vd., I-VI, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2004, (Dârekutnî, es-Sünen).
- Dârimî, Ebü Muhammed Abdullaḥ b. Abdirrahmân b. el-Fazl (ö. 255/869), Sünenü'd-Dârimî, Thk.: Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-Muğnî, yy, 2000, (Dârimî, es-Sünen).
- Derdîr, Ebu'l-Berekât Ahmed, (ö. 1201/1786), eş-Şerhu'l-Kebîr alâ Muhtasarı Halîl, I-IV, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Mısır ts., (Derdîr, eş-Şerhu'l-kebîr).
- DİA, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, (Müellif İsmi, "Madde ismi").
- Dimyâtî, Ebü Bekr Osmân b. Muhammed Şattâ el-Bekrî (ö. 1300/), Hâşiyetü İ'âneti't-Tâlibîn 'alâ Halli Elfâzi Fethi'l-Mu'în, I-IV, Thk.: Muhammed Sâlim Hâşim, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1995, (Dimyâtî, Hâşiyetü i'âneti't-tâlibîn).
- Din İşleri Yüksek Kurulu Kararları, (DİYK).
- Döndüren, Hamdi, Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali, Erkam Yayınları, İstanbul 1993.
- Desûkî, Şemsuddin Muhammed Arafe (ö. 1230/1815), Hâşiyetü'd-Desûkî 'aleş-Şerhi'l-Kebîr, I-IV, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Mısır ts., (Desûkî, Hâşiye).
- Ebü Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889), Sünenü Ebî Dâvûd, Mevki' Vizârti'l-Evkâf el-Mısırıyye, yy, ts., (Ebü Dâvûd).
- Ebü Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889), el-Merâsîl, Thk.: Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1988, (Ebü Dâvûd, el-Merâsîl).
- Ebü Ya'lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî (ö. 307/919), Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsilî, Thk.: Hüseyin Selim Esed, I-XIV, Dâru'l-Me'mûn li't-türâs, Beyrut 1984, (Ebü Ya'lâ, el-Müsned).

- Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrahim el-Ensârî (ö. 182/798), Kitâbu'l-Âsâr, Thk.: Ebu'l-Vefâ, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts., (Ebû Yûsuf, el-Âsâr).
- Ebû Zehra, Muhammed, (ö. 1974), Şerhu Kânûni'l-Vasiyye, Mektebetu'l-Enclu'l-Misriyye, Kahire 1950, (Ebû Zehra, Şerhu Kânûni'l-Vasiyye).
- Ebüssuûd b. Muhammed el-İmâdî (ö. 982/1574), İrşâdü'l-Akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm, Thk.: Abdulkâdir Ahmet 'Atâ, Matbaatüs-Sâdet, Riyad, ts., (Ebüssuûd, İrşâd).
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddin (ö.1999), Daifü'l-Câmiîs-sağîr ve ziyâdâtühü, el-Mektebü'l-İslamî, Beyrut 1988, (Elbânî, Daifü'l-Câmi).
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddin (ö.1999), Silsiletü'l-ehâdisi'd-daife ve'l-mevdüat, I-XIV, Mektebetü'l-meârif, Riyâd 1992, (Elbânî, ed-Da'ife).
- El-Fetâva'l-Hindiyye, I-VI, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, (el-Fetâva'l-Hindiyye).
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır (ö.1942), Hak Dini Kur'an Dili, Eser Neşriyat, İstanbul 1979, (Elmalılı, Hak Dini).
- el-Mecma'u'l-Fıkhiyyü'l-İslamî, Karârât, Rabîtatü'l-Âlemî el-İslamî, Mekke, ts., (Râbita, Karârât)
- el-Mevsûatü'l-Fıkhiyyetü'l-Kuveyyiyye, Tibâ'atü Zâtîs-Selâsil, Kuveyt 1990, (el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye).
- Erdebilî, Cemâlüddîn (İzzüddîn) Yûsuf b. İbrâhîm (ö. 779/1377), el-Envâr li-a'mâlî'l-ebrâr, Thk.: Halef b. Müfdî el-Mutlak-Hüseyin Abdullah el-Ali, I-III, Daru'z-Ziya, Kuveyt 1427/2006, (Erdebilî, el-Envâr).
- es-Sâyis, M. Ali ve M. Şeltût, Mukarenetü'l-mezahib fi'l-fıkh, Kahire ts.
- Ezherî, Sâlih Abdussemi' (ö.1335/1917), Cevâhiru'l-iklîl Şerhu Muhtasarı Halil, I-II, el-Mektebetüs-Sekâfiyye, Beyrut, ts. (Ezherî, Cevâhir).
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), el-Vasît fi'l-Mezheb, I-VII, Thk.: Ahmed Mahmûd İbâhîm, Dâru's-Selâm, Mısır 1417/1997, (Gazzâlî, el-Vasît).
- Gülle, Sıtkı, Açıklamalı Örnekleriyle Tecvîd İlmi, İstanbul 2005, (Gülle, Tecvid).
- Haddâd, Ebu Bekr b. Ali b. Muhammed el-Haddâd (ö. 800/1397), el-Cevheratü'n-neyyira ala Muhtasari'l-Kudurî, I-II, Mektebetün Hakkanîyye, Pakistan ts., (Haddâd, el-Cevhera).

- Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nisâbü'rî (ö. 405/1014), el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn, Thk.: Mustafa Abdulkadir Ata, I-V, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, ts., (Hâkim, el-Müstedrek).
- Halebî, İbrahîm b. Muhammed b. İbrahîm (ö. 956/1549), Halebî Sağır, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1323/1905, (Halebî, es-Sağır).
- Halîl, İbn İshâk, Muhtasar-ı Halîl (ö. 776/1375), Thk.: Ahmed Câd, Dâru'l-Hadis, Kahire 1426/2005, (Halîl, Muhtasar).
- Haraşî, Ebû Abdullah Muhammed (ö. 1101/1690), Şerhu Muhtasari Halîl, I-VIII, el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, Bûlâk 1317/1899, (Haraşî, Şerhu muhtasar).
- Haskefî, Muhammed Alauddin (1088/1687), ed-Dürrü'l-muhtâr (Reddü'l-Muhtâr ile beraber), Thk.: Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, I-XII, Beyrut 1994, (Haskefî, ed-Dürrü'l-muhtâr).
- Hattâb, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahmân (ö. 954/1547), Mevâhibü'l-Celîl li Şerhi Muhtasari Halîl, I-VIII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut 1995, (Hattâb, Mevâhib).
- Hukuk-ı Aile Kararnamesi (1917), (HAK).
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b Abdullah b. Muhammed (ö. 463/1071), Kitâbu'l-kâfi fi fıkhi ehli'l-Medineti'l-Mâlikî, Thk.: Muhammed Muhammed Uheyd el-Moritânî, Mektebetü'r-Riyâd, Riyad 1978, (İbn Abdilber, el-Kâfi)
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed (ö. 463/1071), el-İstizkâr, I-IX, Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut 2002, (İbn Abdilber, el-İstizkâr).
- İbn Âbidîn, Muhammed b. Muhammed b. Emin b. Ömer (ö. 1252/1836), Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr Şerhu Tenviri'l-ebşâr, Thk.: Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, I-XII, Beyrut 1994, (İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr).
- İbn Âbidîn, Muhammed b. Muhammed b. Emin b. Ömer (ö. 1252/1836), Minhatü'l-Hâlik ale'l-Bahri'r-râik, I-VIII, (el-Bahru'r-râik Şerhu Kenzi'd-dekâik ile birlikte), Daru'l-Kütübü'l-İslâmî, ts., (İbn Âbidîn, Minha).
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer (ö. 1252/1836), el-Ukûdü'd-dürriyye fi tenkîhi'l-fetâva'l-hâmidîyye, I-II, y.y., ts., (İbn Âbidîn, el-Ukûdü'd-dürriyye).

- İbn Cüzey, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed (ö. 741/1341), el-Kavânînu'l-fikhiyye fi telhîs-i mezhebi'l-Mâlikiyye, Thk.: Muhammed b. Seydî Muhammed Mûlây, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1397, (İbn Cüzey, el-Kavânîn).
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm (ö. 235/849), el-Musannef, Thk.: Hamed İbn Abdullah el-Cum'a, I-XVI, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2004, (İbn Ebû Şeybe, el-Musannef).
- İbn Ebü'l-İz, Ali b. Muhammed ed-Dimaşkî (ö. 792/1390), Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye, (Thk.: Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türki - Şuayb Arnavût), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1993, (İbn Ebü'l-İz, Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye).
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, (ö. 852/1449), et-Telhîsu'l-Habîr fi Tahrîci Ehâdisi'r-Râfî'l-Kebîr, I-IV, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1989, (İbn Hacer, et-Telhîsü'l-Habîr).
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449), Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî, Thk.: Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz, I-XV, Dâru'l-Marife, Beyrut, ts., (İbn Hacer, Feth).
- İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (ö. 241/855), Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel, Thk.: Şuayb Arnavut, Âdil Mürşid, I-50, Müessesetü'r-Risâle 1995, (İbn Hanbel, el-Müsned).
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd (ö. 456/1063), el-Muhallâ, I-XI, Mısır 1352, (İbn Hazm, el-Muhallâ).
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (ö. 354/965), Sahîhu İbn Hibbân bi-tertibî İbn Balabân, Thk.: Şuayb Arnavut, I-II, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, (İbn Hibbân, Sahîh).
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm (ö. 218/833), es-Sîretü'n-Nebeviyye Thk.: Mustafa es-Sekkâ – İbrâhîmel-Ebyârî - Abdulazîz Şelebî, Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa El-Bâbî el-Halebî, Mısır, ts., (İbn Hişâm, es-Sîre).
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbü'rî (ö. 311/924), Sahîhu İbn Huzeyme, Thk.: Muhammed Mustafa el-Azamî, I-IV, el-Mektebü'l-İslamî, Beyrut, ts., (İbn Huzeyme, Sahîh).
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb (ö. 751/1350), İ'lâmu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-âlemîn, I-IV,

- Thk.: Muhammed Abdüsselam İbrahim, Daru'l-kütübi'l-ilmiye, Beyrut 1991, (İbnü'l-Kayyim, İ'lâm).
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb (ö. 751/1350), Zâdü'l-meâd fî hedyi hayri'l-'ibâd, Thk.: Şuayb Arnavût - Abdulkâdir Arnavût , Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1998, (İbnü'l-Kayyim, Zâdü'l-me'âd).
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb (ö. 751/1350), et-Tıbbü'n-Nebevî, Thk.: Abdulgâni Abdulhalık, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, ts., (İbnü'l-Kayyim, et-Tıbbü'n-Nebevî).
- İbn Kudâme Muvaffakuddîn el-Makdisî, Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed (ö. 620/1223), el-Muğni, I-XV, Thk.: Abdullah b. Abdi'l-Muhsin et-Türkî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Daru Âlemi'l-Kütüb, Riyad, ts., (İbn Kudâme, el-Muğni).
- İbn Kudâme Muvaffakuddîn el-Makdisî, Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed (ö. 620/1223), el-Kâfi fî fıkhi'l-İmam Ahmed, I-IV, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, (İbn Kudâme, el-Kâfi).
- İbn Kudâme, Şemsüddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman (ö. 682/1283), eş-Şerhu'l-kebîr ala metni'l-mukni', I-XIII, (el-Muğni içinde), Dâru'l-Küttâbi'l-Arabî, Beyrut, ts., (Şemsüddin İbn Kudâme, eş-Şerhu'l-kebîr).
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (ö. 273/887), Sünen, nşr. Şeyh Sâlih b. Abdulaziz b. Muhammed âlü's-Şeyh, Mektebetu Dâri's-Selâm li'n-Neşri ve't-Tevzî', Riyad, 1429/2008, (İbn Mâce).
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali Ebu'l-Fadl Cemaluddin (ö. 711/1311), Lisanü'l-Arab, I-XV, Dâru Sâdır, 3. Baskı, Beyrut 1414/1994, (Lisanü'l-Arab).
- İbn Mâze, Burhâneddîn Ebu'l-Meâlî, Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî (ö. 616/1219), el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî, I-IX, Thk.: Abdülkerîm Sâmi el-Cündî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, (İbn Mâze, el-Muhîtu).
- İbn Nüceym, Zeynü'd-Din b. İbrahim b. Muhammed (ö. 970/1563), elBahru'r-râik Şerh-u Kenzi'd-dekâik (İbn Âbidin, Minhatü'l-Hâlik şerhi ile beraber) I-VIII, Daru'l-Kütübü'l-İslamî, ts., (İbn Nüceym, el-Bahr).

- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed (ö. 520/1126), el-Beyân ve't-Tahsil, Thk.: Ahmed el-Habbâbî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1988, (İbn Rüşd, el-Beyân ve't-Tahsil).
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (ö. 595/1198), Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid, I-II, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1982, (İbn Rüşd, Bidâye).
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim (ö. 728/1328), Mecmûu Fetâvâ, I-XXXVII, düz.: Abdurrahman Muhammed b. Kâsım, Medine: Mecmeu'l-melik Fahd 1995, (İbn Teymiyye, Mecmûu fetâvâ).
- İbnü'l-Cellâb, Ebu'l-Kâsım Ubeydullah b. Hüseyin b. Hasan (ö. 378/988), et-Tefrî', I-II, Thk.: Hüseyin b. Sâlih ed-Dehmânî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1987, (İbnü'l-Cellâb, et-Tefrî').
- İbnü'l-Esir, Ebu's-Seâdât el-Mubâarak b. Muhammed el-Cezerî (ö. 606/1210), en-Nihâye fi garîbi'l-hadis ve'l-eser, Tkh.: Mahmud Muhammed et-Tanâhî - Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Daru'ihyâit-Turâsî'l-Arabî, I-V, Beyrut, ts., (İbnü'l-Esir, en-Nihâye).
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlü'd-din Muhammed b. Abdu'l-Vâhid es-Sivâsî (ö. 861/1457), Şerhu Fethi'l Kadîr ale'l-Hidaye Şerhi Bidâyeti'l-mübtedî, I-X, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, (İbnü'l-Hümâm, Feth).
- İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbüri (ö. 318/930), el-İcmâ, Thk.: Ebû Hammâd Sagîr Ahmed b. Muhammed Hanîf, Mektebetu'l-Furkan, Acman (B.A.E), 1420/1999, (İbnü'l-Münzir, el-İcma).
- İncil, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 2000.
- İslam Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri, I. Uluslararası İslam Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi (ed. Mehmet Bayyigit), Kombad, Konya 1997.
- Karaçam, İsmail, Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri, İstanbul 2007, (Karaçam, Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri).
- Karadâvî, Yusuf, Fıkhü'z-zekât, Müessesetü'r-Risale, I-II, Beyrut 1393/1973, (Karadâvî, Fıkhü'z-zekât).
- Karâfî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs (ö. 684/1285), ez-Zehîra, I-XIV, Thk.: Muhammed Haccî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1994, (Karâfî, ez-Zehîra).

- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed (ö. 587/1191), *Bedâiü's-sanâi' fi Tertibi's-şerâi'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986, (Kâsânî, Bedâi').
- Kaya, Davut, *Tecvidli Kur'an Okuma Rehberi*, Ankara 2010, (Kaya, ElifBâ).
- Kettânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ca'fer (ö. 1927), *Nazmu'l-mütenâsir mine'l-hadîsi'l-mütevatir*, Dâru'l-Kütübi's-Selefiyye, Mısır, ts., (Kettânî, Nazmu'l-mütenâsir).
- Kettânî, Muhammed Abdulhayy, (ö. 1962), *Nizâmu'l-hükûmeti'n-nebeviyye el-müsemma et-terâtibu'l-idâriyye*, I-II, Beyrut, t.y., (el-Kettânî, et-Terâtibu'l-idâriyye).
- Kur'an Yolu; *Türkçe Meâl ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006, (Kur'an Yolu).
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (ö. 671/1273), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an ve'l-mübeyyin limâ tezammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-Kur'an*; Thk.: Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2006, (Kurtubî, el-Câmi').
- Mâlik, Ebû Abdullah Mâlik b. Enes b. Mâlik (ö. 179/795), *Muvattaü'l-İmâm Mâlik (Yahyâ Rivayeti)*, Thk.: Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1985, (Mâlik).
- Mâlik, Ebû Abdullah Mâlik b. Enes b. Mâlik (ö. 179/795), *Muvattaü'l-İmâm Mâlik (Şeybânî Rivâyeti)*, Thk.: Abdülvehhab Abdüllatif, *Cumhûriyetu'l-Mısriyye Vizâratü'l-Evkâf*, Kâhire 1994, (Mâlik, Şeybânî Rivâyeti).
- Mardînî, Cemalüddin Abdullah b. Halil, *er-Rehâbiyye fi İlmi'l-ferâiz*, Dımaşk 1998, (Mardînî, Rehâbiyye).
- Mâverdi, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdi (ö. 450/1058), *el-Hâvi'l-Kebîr*, Nşr.: Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, I-XVIII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1414/1994, (Mâverdi, el-Hâvî).
- Merdâvî, Alâüddin Ebu'l-Hasen Ali b. Süleyman (885/1480), *el-İnsâf*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkh, I-XII, Kahire 1955/1374.
- Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, yayına haz.: Ali Himmet Berki, Hikmet yay., İstanbul 1982, (Mecelle).
- Mecma'u'l-Fıkhî'l-İslamî ed-Devlî, *Karârât ve Tevsiyât*, el-Münbesik an Munazzameti't-Teâvuni'l-İslamî, yy., 2011, (Mecma'u'l-Fıkh, Karârât ve Tevsiyât).

- Mehmed Zihni Efendi, (ö. 1914), Ni'met-i İslam, Huzur Yayın Dağıtım, Sad.: M. Rahmi, İstanbul, ts., (Mehmed Zihni, Ni'met-i İslam).
- Merğînânî, Burhaneddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebû Bekir (ö. 593/1197), el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-mübtedî (Leknevî Şerhi ile birlikte), I-VIII, İdâretü'l-Kur'an ve'l-'Ulûmi'l-İslamiyye, Karaçi/Pakistan 1417, (Merğînânî, el-Hidâye).
- Mevsilî, Abdullah ibn Mahmud (ö. 683/1240), el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr, Thk.: Şuayb Arnavut - Ahmet Muhammed Berhum - Abdüllatif Hırzullah, Dâru'r-Risâleti'l-Arabiyye, Beyrut 1430/2009, (Mevsilî, el-İhtiyâr).
- Mevvâk, Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf (ö. 897/1492), et-Tâc ve'liklîl li Muhtasan Halîl, I-VIII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, (Mevvâk, et-Tâc).
- Meydânî, eş-Şeyh Abdu'l-Ğaniyyi'l-Ğanîmî (ö. 1298/1881), el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb, I-IV, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., (Meydânî, el-Lübâb).
- Mübârekfûrî, Ebu'l-Alî Muhammed b. Abdurrahman b. Abdurrahim (ö. 1935), Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmîi't-Tirmizî, Thk.: Abdurrahman Muhammed Osman, I-X, Dâru'l-fikr, yy., ts., (Mübârekfûrî, Tuhfe).
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim b. el-Haccâc (ö. 261/874), Sahîh-i Müslim, el-Kütübü's-Sitte, (Mevsûatü'l-Hadîsi's-Şerîf içinde), Haz.: Sâlih b. Abdulazîz, Dâru's-Selâm, Riyad 1429/2008, (Müslim).
- Müttakî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kâdihân el-Hindî (ö. 975/1567), Kenzü'l-ummâl fî Süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl, Thk.: Bekrî Hayyânî - Safvet Sekkâ, I-XVIII, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985, (Müttakî, Kenzü'l-ummâl).
- Nefrâvî, Ahmed b. Ganîm b. Sâlim b. Mühennâ (ö. 1126/1714), el-Fevâkihü'd-devânî alâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, (Nefrâvî, el-Fevâkihü'd-devânî).
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî (ö. 303/915), Kitâbü's-Süneni'l-kübrâ, Thk.: Hüseyin Abdülmünim Selbî, I-XII, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2001, (Nesâî).
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref (ö. 676/1277), Kitâbu'l-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb li's-Şîrâzî, I-XX, yy., ts., (Nevevî, el-Mecmû').
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref (ö. 676/1277), el-Ezkâr, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1421/2000, (Nevevî, el-Ezkâr).

- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref (ö. 676/1277), Ravdatü't-tâlibin, Thk.: Adil Ahmed el-Mevcud - Ali M. Muavvaz, I-VIII, Daru Âlemi'l-Kütüb, Beyrut 2013, (Nevevî, Ravda).
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref (ö. 676/1277), Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî, I-XVIII, el-Matbaatü'l-Mısriyye bi'l-Ezher, Kâhire 1929, (Nevevî, Şerhu Müslim).
- Nureddin Itr, el-Hac ve'l-umre fi'l-fikhi'l-İslamî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1984, (Nureddin Itr, el-Hac ve'l-umra).
- Pakdil, Ramazan, Ta'lim Tecvid ve Kıraat, İFAV, İstanbul 2013, (Pakdil, Ta'lim).
- Râfî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm (ö. 623/1226), el-Âzîz fi Şerhi'l-Vecîz (eş-Şerhu'l-kebir), Nşr.: Âdil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz, I-XIV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1417/ 1997, (Râfî, el-'Azîz).
- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer (ö.606/1210), Mefâtihu'l-ğayb, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981, (Râzî, Mefâtihu'l-ğayb).
- Remlî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed (ö. 1004/1596), Nihâyetü'l-muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc, I-VIII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, (Remlî, Nihâyetü'l-muhtâc).
- Rufâî, Sâlih b. Hâmid, el-Ehâdisü'l-vâride fi Fedâilil-Medine, Dâru'l-Hudayrî, Medine 1413, (Rufâî, el-Ehâdis).
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî (ö. 240/854), el Müdevvenetü'l-Kübra, I-V, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, (Sahnûn, el-Müdevvene).
- Saîdî, Ali el-Adevî, (ö. 1189/1775), Hâşiyetü'l-adevî ala Şerhi Kifâyeti't-Talibi'r-Rabbânî, Thk. Yusuf el-Bikâî, Dâru'l-fikr, Beyrut 1994, (es-Saîdî, Hâşiyetü'l-adevî).
- San'ânî, Muammed b. İsmail el-Emir (ö. 1182/1768), Sübülü's-selâm el-mûsiletü ilâ Bulûgi'l-Merâm, I-VIII, Thk.: Muhammed Subhî Hasan Hallâk, Dâru İbni'l-Cevzî, 1421, (San'ânî, Sübülü's-selâm).
- Smerkandî, Ebu Bekr Alâuddin Muhammed b. Ahmed b. Ebi Ahmed (ö. 539/1145), Tuhfetu'l-Fukaha, I-III, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1984, (Smerkandî, Tuhfe).
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl (ö. 483/1090), el-Mebsût, I-XXX, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1993, (Serahsî, el-Mebsût).

- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl (ö. 483/1090), Şerhu Kitâbi's-Siyeri'l-kebîr, I-V, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, (Serahsî, Şerhu Siyeri'l-kebîr).
- Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekir (ö. 911/1505), el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an, I-II, Thk.: Merkezu'd-dirâsâti'l-Kur'aniyye, Medîne 1426/2005, (Suyûtî, el-İtkân).
- Şafî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs (ö. 204/820), el-Ümm, Thk.: Rif'at Fevzî Abdülmuttalib, I-XI, Mansûre, 1422/2001, (Şafî, el-Ümm).
- Şâtübî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî (ö. 790/1388), el-Muvâfakât, I-VI, Thk.: Ebû Ubeyde, Dâru İbni Affan, 1997, (Şâtübî, el-Muvâfakât).
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî (ö. 1250/1834), Neylû'l-evtâr Şerhu Münteka'l-ahbâr, Thk.: Ebu Muaz Tarık, Daru İbni'l-Kayyim - Daru İbni'l-Affan, I-XII, Riyad 1426/2005, (Şevkânî, Neylû'l-evtâr).
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî (ö. 1250/1834), es-Seylû'l-cerrârû'l-mütedeffik alâ hadâiki'l-EzhârThk.: Mahmûd İbrahim Zayid, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I-IV, Beyrut 1405/1985, (Şevkânî, es-Seylû'l-cerrâr).
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan (ö. 189/804), el-Câmiu's-sağîr (en-Nâfiu'l-kebîr şerhiyle beraber: Abdulhay el-Leknevî), İdâratü'l-Kur'an ve'l-Ulûmi'l-İslamiyye, Pakistan 1411/1990, (Şeybânî, el-Câmi'u'ssağîr).
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan (ö. 189/804), Kitâbu'l-Âsâr, I-II, (Thk.: Ahmed İsa el-Mîsarâvî), Dâru's-Selâm, Kâhire/İskenderiye 1427/2006, (Şeybânî, Âsâr).
- Şeyhîzâde, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman (Dâmad Efendi) (ö. 1078/1677), Mecmau'l-enhur, Tahric: Halil İmran el-Mansur, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut/Lübnan 1419/1998, (Şeyhîzâde, Mecme'u'l-enhur).
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), el-Mühezzeb fi fihî'l-İmami's-Şafî, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, (Şîrâzî, el-Mühezzeb).
- Şîrbînî, Şemsuddîn Muhammed b. el-Hatîb (ö. 977/1569), Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc, I-IV, Thk.: Muhammed Halîl Aytânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1418/1997, (Şîrbînî, Muğni'l-muhtâc).

- Şürünbülâlî, Ebu'l-İhlas Hasen b. Ammâr b. Alî el-Vefâî el-Mısrî (ö. 1069/1659), Merâkı'l-felâh bi imdâdî'l-Fettâh, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2004, (Şürünbülâlî, Merâkı'l-felâh).
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb (ö. 360/971), el-Mu'cemü'l-kebîr, Thk.: Hamdî Abdülmeceid es-Silefî, I-XXV, Mektebetü İbn Teymiye, Kâhire, ts., (Taberânî, el-Mu'cemü'l-kebîr).
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb (ö. 360/971), el-Mu'cemü'l-evsat, Thk.: Tânk b. Ivazullah b. Muhammed - Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî, I-IX, Dâru'l-Harameyn, Kâhire, ts., (Taberânî, el-Mu'cemü'l-evsat).
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb (ö. 360/971), er-Ravdu'dânî ilâ'l-Mu'cemi's-Sağîr, Thk.: Muhammed Şekûr Mahmûd elHâc Emîr, I-II, el-Mektebu'l-İslamî, Beyrut, ts., (Taberânî, el-Mu'cemi's-Sağîr).
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb (ö. 360/971), Kitâbü'd-Du'â, Thk.: Mustafa Abdulkâdir Ata, Dâru'l-kütübî'l-ilmiiyye, Beyrut 1993, (Taberânî, ed-Du'â).
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî (ö. 310/923), Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli âyi'l-Kur'an, Thk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Hicr, yy., ts., (Taberî, Câmi'u'l-beyân).
- Tahâvî, Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed (ö. 321/933), Ahkâmu'l-Kur'an, I-II, Thk.: Sadettin Önal, İSAM, İstanbul 1998, (Tahâvî, Ahkâmu'l-Kur'an).
- Tahâvî, Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed (ö. 321/933), Şerhu Me'âni'l-âsâr, I-IV, Thk.: Muhammed Zührî en-Neccâr, Beyrut 1979, (Tahâvî, Şerhu Me'âni'l-âsâr).
- Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmâil ed-Dükâtî (ö. 1231/1816), Hâşiyetü't-Tahtâvî alâ Merâkı'l-felâh Şerhu Nûri'l-izâh, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997, (Tahtâvî, Hâşiyeye).
- Tecrîd Tercemesi, bkz. Babanzâde.
- Tehânevî, Zafer Ahmed el-Osmânî et-Tehânevî (ö. 1974), İ'lâû's-Sünen, I-XX, Dâru'l-fikir, Beyrut 2001, (Tehânevî, İ'lâû's-sünen).
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî (ö. 279/892), es-Sünen (el-Câmiu's-Sahih), I-V, Thk.: Ahmed Muhammed Şakir, Halebî, Mısır 1978, (Tirmizî).
- Uleyş, Muhammed, Şerhu Minahi'l-Celil alâ Muhtasan Halîl (ö. 1299/1882), I-IX, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1984, (Uleyş, Şerhu minah).

- Yaşayan Dünya Dinleri, ed. Şinasi Gündüz, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2007, (Yaşayan Dünya Dinleri).
- Zekeriyyâ el-Ensârî, Zekeriyya b. Muhammed (ö. 926/1520), Esne'l-metâlib fi Şerhi Ravdi't-talib, I- IV, Dâru'l-Kitabi'l-İslamî, yy., ts., (Zekeriyyâ el-Ensârî, Esne'l-metâlib). el-Ğureru'l-behiyye fi Şerhi'l-Behceti'l-Verdiyye, Matbaatü'l-Meymeniyye, II, yy. ts.
- Zeydân, Abdulkerim (ö. 2013), el-Medhal li Dirâseti'ş-Şeriatî'l-İslamiyye, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1999, (Zeydân, el-Medhal).
- Zeylaî, Cemâluddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf (ö. 762/1361), Nasbu'r-râye li Ehâdisi'l-Hidâye, I-V, Müessesetü'r-Reyyân, Cidde 1997, (Zeylaî, Nasbu'r-râye).
- Zeylaî, Fahreddîn Osmân b. Alî b. Mihcen (ö. 743/1343), Tebyînü'l-hakâik Şerhu Kenzi'd-dekâik, I-VI, Dâru'l-Kütübi'l-İslamî, Kahire 1314/1898, (Zeylaî, Tebyîn).
- Zühaylî, Vehbe, el-Fıkhü'l-İslamî ve Edilletüh, I-VIII, Daru'l-Fikr, Dımeşk 1405/1985, (Zühaylî, el-Fıkhü'l-İslamî).

WÖRTERVERZEICHNIS

A

Abschieds-Tawaf 37, 430, 445, 446, 470, 757, 769
Abtreibung 55, 145, 715, 716
Afaqi 33, 433, 434, 465, 757
Akupunktur 10, 30, 128, 386
Alkohol 56, 85, 195, 196, 509, 666, 679, 733
Amal al-Kathir 757
Amanah 298, 430, 493, 631, 693, 694, 711, 730, 757
Amantu 6, 82, 758
Amin 14, 20, 42, 180, 181, 258, 259, 260, 537
Amme 26, 344, 576, 595, 596
Anästhesie 29, 381
Angio 384
Anis 52, 677
Anzahlung 53, 688, 689, 690
Apherese-Gerät 107
„Aqiqah“ 487
Arabisch 17, 170, 226, 426, 507, 563, 564
Arafa 28, 165, 266, 367, 370, 372, 420, 428, 430, 455, 758
Arafat 32, 36, 37, 165, 372, 415, 419, 422, 423, 431, 444, 451, 456, 462, 466, 467, 536, 760, 766, 773
Aschr 18, 234, 235, 758
Asma ul-Husna 5, 63, 64, 66, 68, 69, 547
Awwabin 16, 217, 218, 758
Ayyam al-Biyd 758

B

Bandwürmer 7, 106

Bank 32, 53, 418, 419, 491, 684, 686, 693, 697
Barzach 6, 80, 758
Basmala 9, 14, 38, 57, 96, 125, 126, 137, 181, 216, 219, 261, 480, 489, 543, 705, 706, 707, 758
Bayt al-Atiq 758
Begrüßung 13, 55, 110, 177, 179, 363, 446, 453, 454, 723, 724, 771
Beileid 306, 307, 555
Besuchs-Tawaf 35, 37, 367, 415, 419, 444, 446, 448, 467, 468, 469, 772
Biene 734
Bild 83
Bodenerzeugnisse 26, 336, 337, 338, 339
Boots 9, 121
Braut 580, 583, 623
Bräutigam 583, 623
Brücke 347, 348
Büffel 759
Bus 268, 271
Büffel 498, 499, 511, 702, 706

C

CD 17, 137, 227, 564

D

Dam 140, 435, 436, 437, 438, 439, 441, 442, 446, 447, 448, 449, 452, 453, 454, 456, 468, 759
Darm 38, 382, 383, 484
Dattel 768
Dawir 24, 310, 311, 759

Dhikr 42, 44, 59, 137, 139, 154, 180, 223,
234, 235, 317, 531, 534, 537, 540, 541,
554, 558, 559, 560, 561, 729, 759
Dialyse 108
Diebstahl 192, 428, 651, 691, 725, 731
Dirham 111, 584
Dschalsa 13, 174, 176, 177, 759
Dschidda 33, 433
Dschinn 5, 43, 73, 74, 75, 87, 89, 172, 546,
547, 548
Duha 17, 217, 219, 759

E

Ehrfurcht 14, 184, 186, 188, 191, 197, 531,
533
Eileiterschwangerschaft 11, 147
Ein- und Verkauf 670
Embryo 147, 715
Endoskopie 29, 380
Engel 5, 71, 72, 73, 82, 234, 317, 537, 542,
549, 763, 766, 768
Entzündung 8, 107
Erbrechen 8, 30, 106, 107, 112, 389, 394
Erpressung 651, 725
Euthanasie 54, 711

F

Fatiha 13, 14, 19, 22, 153, 172, 173, 174,
180, 181, 182, 188, 214, 216, 219, 220,
247, 261, 274, 290, 291, 294, 434, 534,
537, 549, 565, 774
Fernseher 22, 246, 292, 564
Festtage 357, 372, 373, 479
Fidya 760, 763
Fitr 769, 774
Fidya 30, 31, 310, 311, 312, 349, 355, 356,
379, 387, 391, 392, 393, 396, 399, 400,
401, 402, 403, 404, 406, 407, 408, 441,
476, 510, 515, 517, 636, 640, 659
Fitr 27, 28, 59, 327, 344, 346, 347, 348, 349,
351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 372,
373, 387, 393, 401, 402, 403, 435, 436,
437, 439, 441, 442, 451, 468, 478, 520,
521, 640
Flugzeug 31, 268, 271, 405

Freiheitsberaubung 583
Freitagsgebet 19, 20, 45, 114, 133, 157, 162,
215, 237, 238, 254, 255, 256, 257, 260,
261, 262, 263, 264, 265, 266, 411, 427,
591
Friedhof 23, 24, 55, 139, 301, 303, 304, 308,
314, 315, 316, 729

G

Gallenflüssigkeit 106
Gebete auf einem Stuhl sitzend 22, 282
Gefängnis 20, 266
Gel 7, 101, 442
Gericht 48, 210, 588, 590, 613, 614, 615,
617, 620, 624, 625, 726
Gerste 27, 336, 338, 356, 670, 685, 768
Geschenk 484, 542, 567, 609, 623, 624, 731,
732
Geschlechtsverkehr 31, 35, 125, 135, 144,
145, 200, 364, 365, 374, 375, 377, 378,
385, 386, 394, 407, 440, 445, 453, 585,
590, 599, 610, 612, 624, 759, 761, 762
Gesellschafter 26, 54, 334, 353, 697
Gips 9, 123, 124
Glücksspiel 27, 349, 391, 428, 731, 732
Gold 26, 52, 55, 222, 325, 330, 331, 332,
333, 334, 341, 346, 355, 426, 477, 478,
487, 683, 685, 686, 718, 719, 726, 768,
769, 772
Gott 5, 63, 64, 67, 68, 77, 78, 99, 153, 213,
233, 412, 541, 558
Grab 17, 23, 24, 49, 80, 194, 221, 280, 293,
295, 302, 303, 305, 308, 312, 313, 314,
315, 316, 317, 488, 555, 639, 729, 758,
766, 772

H

Hadath 6, 95, 104, 119, 228, 467, 468, 469,
760
Hadr 562, 760
Hadsch al-Akbar 33, 428, 760
Hadschamah 386, 760
Hadschar al-Aswad 35, 443, 453, 454, 760,
763
Hämorrhoiden 8, 116, 284

Handel 51, 52, 157, 204, 254, 264, 265, 329,
331, 335, 343, 408, 497, 665, 666, 668,
669, 670, 671, 674, 675, 676, 677, 678,
679, 686
Handelswaren 330, 331, 340, 665
Hanf 52, 677
Hatim 44, 49, 309, 562, 564, 567, 639, 761
Haube 103
Haydh 139, 141, 144, 146, 148, 377, 590
Heimat 36, 267, 272, 273, 274, 343, 344,
358, 446, 457, 459, 461, 463, 773
Hochzeit 50, 587, 595, 656, 727
Hochzeitsnacht 47, 50, 609, 610, 653
Holz 238
Hummer 54, 704, 705

I

I`ddah 48, 526, 575, 588, 607, 609, 610,
617, 620, 621, 622, 623, 624, 626, 762
Iftar 27, 31, 351, 365, 372, 373, 377, 384,
385, 386, 389, 394, 405
Ihfa 562, 762, 770
Ihram 13, 32, 33, 34, 35, 37, 139, 179, 317,
318, 415, 419, 420, 421, 422, 430, 431,
433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440,
441, 442, 443, 444, 445, 446, 448, 451,
453, 456, 457, 459, 465, 466, 467, 468,
469, 470, 471, 761, 762, 766, 771
Ihtilam 10, 29, 125, 127, 376, 762
Ila 590, 762
Ima 22, 25, 155, 157, 270, 271, 283, 284,
285, 286, 319, 320, 510, 762
Imam 17, 18, 19, 21, 22, 113, 117, 118, 138,
155, 158, 159, 160, 161, 162, 172, 174,
175, 177, 178, 180, 187, 190, 196, 197,
205, 211, 226, 227, 228, 229, 230, 234,
237, 238, 239, 241, 243, 244, 245, 246,
247, 248, 249, 250, 251, 252, 254, 255,
257, 258, 260, 261, 262, 268, 269, 277,
286, 287, 289, 290, 294, 295, 336, 339,
356, 357, 411, 423, 438, 454, 455, 456,
457, 461, 503, 508, 516, 521, 522, 537,
545, 572, 580, 602, 613, 637, 670, 671,
676, 678, 704, 719
Imamat 239, 242, 243, 251, 253

Implanon 715
Imsak 12, 15, 28, 158, 161, 162, 201, 202,
274, 364, 365, 376, 386, 389, 394, 405,
407, 486
Injektion 379, 386, 718
Intimbereich 56, 105, 106, 108, 125, 130,
135, 148, 149, 194, 733
Iqamah 17, 43, 189, 206, 211, 214, 225, 226,
227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 272,
273, 318, 509, 539, 540, 545, 546
Iqlab 562
Ischraaq 17, 44, 219, 559
Ism-i Azam 43, 541
Isqat 24, 31, 310, 311, 312, 403
Istibra 100, 101, 194
Istihadha 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147,
148, 409, 468, 469
Istihsan 461

K

Kadaver 666
Kaffarah 30, 31, 41, 42, 199, 200, 205, 364,
375, 376, 389, 392, 394, 395, 397, 398,
399, 400, 509, 510, 519, 520, 521, 522,
523, 524, 525, 526, 603, 606, 607, 609,
636, 640, 653, 659, 725
Kaiserschnitt 10, 128
Kamel 140, 470, 498, 499, 673
Kandil 17, 28, 224, 369, 370
Karahah-Zeiten 201, 217, 450
Karamah 6, 79
Kassette 17, 227
Katheter 108, 381, 383
Kiraman Katibin 5, 72
Kleidung 7, 8, 15, 33, 101, 104, 108, 110,
111, 114, 115, 118, 127, 135, 182, 183,
184, 185, 191, 194, 199, 281, 300, 307,
315, 328, 341, 349, 433, 434, 435, 436,
439, 440, 470, 517, 532
Kolostomie 9, 116
Koma 36, 155, 462
Kondolenz 308
Kranz 313
Kreditkarte 39, 53, 491, 684, 685, 686

L

Lachen 14, 186
 Lahiq 19, 246
 Lautsprecher 227, 245
 Li'an 590
 Lippenstift 7, 101

M

Machram 46, 572, 595, 598
 Mafqud 587, 588
 Magie 6, 86, 87, 88, 89, 544
 Mahr 45, 340, 572, 583, 584, 586, 599, 623, 624, 625
 Masbuk 19, 246, 247
 Masdschid al-Haram 14, 19, 184, 249, 250, 431, 445, 446, 517
 Masdschid an-Nabawi 33, 225, 431, 432, 517
 Mash 7, 9, 96, 97, 99, 102, 103, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 128, 131, 133
 Mawlana 5, 68, 69
 Mawlid 509, 567, 568
 Mazmaza 102, 108
 Menopause/Wechseljahre 147
 Menstruation 11, 12, 16, 24, 31, 37, 45, 47, 95, 103, 125, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 149, 207, 208, 315, 377, 398, 408, 409, 410, 444, 445, 448, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 515, 590, 592, 612, 621, 622
 Mest 9, 118, 119, 120, 121, 123, 124
 Miete 27, 52, 340, 351, 681, 682, 693
 Milchbank 46, 597
 Milch-Geschwister 46, 596, 598, 599
 Milchmutter 46, 576, 595, 596, 598, 600
 Miqat 33, 37, 419, 420, 431, 432, 433, 434, 445, 465, 466
 Miswak 97, 100, 388, 718, 719
 Mohn 52, 677
 Moschee 11, 16, 17, 18, 19, 21, 23, 24, 27, 56, 137, 138, 144, 164, 168, 177, 185, 196, 197, 209, 210, 214, 215, 216, 225, 229, 230, 231, 233, 234, 236, 237, 238, 240, 251, 252, 253, 255, 256, 257, 258, 261, 262, 263, 264, 281, 297, 312, 316, 317,

347, 348, 356, 410, 411, 431, 432, 509, 532, 541, 594, 660, 733

Mudrik 19, 246
 Muezzin 15, 17, 196, 197, 229, 230, 233, 253
 Muhsar 457
 Mundspray 29, 377
 Musafaha 19, 252, 253
 Musik 53, 55, 594, 691, 726, 727
 Muzdalifah 419, 423

N

Nachgebet 232
 Nadhr-(Adaq/Gelöbnis-)Tawaf 445
 Nadschasah 8, 97, 106, 110, 111, 114, 118, 125, 185, 296
 Nadschis 130
 Nafila-Tawaf 35, 445, 446, 451
 Nagellack 7, 101
 Narkose 481
 Nichtmuslime 24, 27, 43, 51, 78, 306, 344, 349, 356, 554, 666, 667, 679
 Nisab 25, 32, 37, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 355, 356, 417, 477, 478, 479
 Nötigung 47, 611, 612

O

Ohnmacht 7, 104, 155
 Olivenöl 52, 675, 676

P

Pacht 52, 680
 Perücke 103, 718
 Pfand 681
 Predigt 110, 215, 258, 259, 429, 545, 560, 578
 Preis 53, 338, 340, 536, 668, 669, 671, 672, 674, 686, 688, 692, 695, 730, 731
 Produktionsanlagen 26, 334
 Prothese 107, 719

Q

Qa'da-i Ahirah 178

Qadir-Nacht 412
 Qawma 13, 174, 176, 177
 Qibla 12, 23, 155, 167, 168, 179, 192, 225,
 270, 271, 283, 284, 286, 289, 291, 292,
 294, 298, 303, 305, 319, 545, 706
 Qira'ah 156, 173, 174, 181, 235, 244, 274
 Qiyam 13, 14, 154, 156, 179, 184, 270, 290,
 291, 294, 295, 560
 Qunut-Bittgebet 21, 275, 276, 277

R

Rabattkarte 40, 497
 Radio 19, 22, 44, 246, 292, 564
 Reihenfolge 16, 96, 98, 166, 197, 198, 206,
 207, 438, 521, 629, 649
 Reisende 21, 105, 124, 261, 267, 268, 270,
 273, 274, 344, 347, 406, 479, 591, 642
 Rente 50, 619, 625, 652
 Rind 140, 470, 498, 499, 513
 Rollstuhl 35, 452
 Ruku' 14, 154, 156, 174, 175, 176, 177, 181,
 190, 216, 246, 247, 251, 261, 270, 271,
 276, 277, 283, 284, 285, 286, 291, 292,
 294, 295, 297, 319
 Ruqyah 44, 565, 566

S

Sahur 28, 363, 365, 366, 384, 392
 Salat-ı Tafridschiyah 559
 Salawat Mundschiyyah 43, 543
 Sandalen mit Fersenriemen 34, 442
 Saudi-Arabien 32, 423, 424
 Schawt 34, 35, 421, 443, 446, 447, 448, 449,
 451
 Schawwal 28, 362, 366, 370, 415, 587
 Scheck 26, 341
 Scheidungsbefugnis 46, 601, 602, 605, 615
 Schenkung 49, 54, 492, 585, 586, 624, 636,
 637, 638, 641, 643, 652, 697
 Scherz 225, 557
 Schiff 21, 268, 270, 271
 Schilf 26, 337
 Schlafen 7, 31, 105, 204, 407
 Schmuck 44, 333, 568, 586, 623

Schulden 25, 26, 51, 53, 54, 155, 205, 309,
 311, 325, 327, 328, 329, 330, 333, 334,
 335, 340, 341, 342, 343, 355, 396, 399,
 403, 404, 417, 418, 425, 428, 429, 477,
 478, 585, 586, 635, 641, 644, 649, 658,
 659, 660, 667, 678, 683, 684, 687, 696,
 724, 725

Schuldner 51, 52, 343, 658, 683, 687, 688,
 696, 732

Schuldschein 26, 341

Schule 347, 348

Schwangerschaft 31, 55, 147, 393, 401, 409,
 620, 715, 716, 720

Schweinefleisch 666, 678, 679, 703

Schwiegermutter 27, 346, 356, 402

Schwiegersohn 27, 345, 356, 402

Schwiegervater 27, 346, 356, 402

Sei von drei bis neun geschieden 46, 604

Selbstbefriedigung 376, 394

Selbstmord 298, 299, 711

Selem 52, 497, 674, 689, 690

Sicherheit 103, 144, 377, 723

Software 53, 691

Sorgerecht 48, 627

Spende 49, 54, 309, 311, 313, 353, 384, 401,
 485, 493, 585, 642, 643, 697

Spiritus 111

Steuer 265, 339, 408

Stiefel 9, 121

Stiefmutter 27, 50, 345, 575, 656

Stiefvater 27, 345

Stiftung 49, 316, 641, 642, 660, 661

Stipendium 25, 330

Stotterer 18, 243

Strom 328

Subhanaka 13, 16, 180, 181, 212, 216, 219,
 261, 294

T

Tabarru 695

Ta'dil-i arkan 13, 174

Tadwir 562, 563

Tahaddschud-Gebet 218, 219

Taharah 97, 140, 185, 292, 294, 296, 298,
 467, 468, 469

Tahiyat-ul Masdschid 164
 Tahqiq 562
 Takbirat ut-Taschriq 20, 266
 Talaq 46, 47, 48, 526, 551, 600, 601, 602,
 603, 604, 605, 606, 608, 609, 610, 614,
 615, 617, 620, 621, 622, 623, 624, 626,
 628
 Talaq Bain 48, 608, 609, 610, 614, 615, 617,
 620, 621, 622, 623
 Tasbihat 13, 18, 173, 225, 232, 233, 234,
 235, 251, 317
 Tasbih-Gebet 16, 216, 217, 240
 Tätowierung 55, 717
 Tawaf 32, 33, 34, 35, 37, 135, 139, 140, 215,
 367, 415, 419, 420, 421, 430, 431, 435,
 436, 438, 439, 440, 443, 444, 445, 446,
 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454,
 466, 467, 468, 469, 470
 Tawaf al-Ifadha 444
 Tazkiah 24, 304
 Telefon 490
 Telkin 24, 305
 Tintenfisch 54, 704
 Traum 41, 127, 128, 226, 231, 376, 513, 514

U

Udhiyya 38, 457, 458, 463, 475, 476, 485
 Udhr/Özür 8, 9, 112, 113, 114, 115, 116,
 117, 118, 124, 141, 142, 145, 146, 147,
 160, 162
 Ultraschall 29, 380
 Umrah-Tawaf 35, 438, 445, 446, 448
 Unglück 307
 Unheil 6, 43, 44, 84, 85, 551, 553, 565, 566
 Unterhalt 48, 64, 157, 204, 267, 320, 346,
 369, 402, 407, 417, 418, 572, 588, 621,
 624, 626, 628, 637, 645, 656, 665, 734
 Uschr 26, 335, 336, 337, 338, 339

V

Verband 9, 119, 122, 123, 124
 Verletzung des Rechts 321, 426, 725
 Verlobung 44, 571, 572
 Verlosung 732

Vertreter 36, 458, 459, 461, 462, 463, 655,
 697
 Vollmacht 26, 39, 341, 348, 349, 353, 355,
 416, 460, 461, 464, 490, 496, 602, 615,
 640
 Vollstreckung 52, 678

W

Waschen 34, 98, 102, 109, 120, 121, 123,
 300, 303, 442
 Waswas 10, 43, 101, 127, 129, 194, 548,
 551, 552
 Watan-ı Asl 267
 Watan-i Iqamah 272, 273
 Watan-i Sukna 20, 267
 Wefk 6, 89
 Wehe, wenn 603
 Weizen 27, 336, 338, 339, 356, 670, 685
 Wochenbett 11, 128, 135, 139, 145, 409,
 410, 470
 Wunder 6, 78, 79, 567

Y

Yoga 6, 90, 91

Z

Zahnfüllung 102
 Zakah für Nutzvieh 26, 333
 Zallatu'l-Qari 186
 Zäpfchen 29, 382
 Zarathustrier 163
 Zauberei 6, 86, 87, 88
 Zeuge 65, 525, 602, 636
 Zilgit 312
 Zug 268, 271
 Zuhr-i-Ahir 19, 255

FREMDWÖRTERVERZEICHNIS

Verwendete Abkürzungen:

(*s.a.w.*) Abkürzung für: Sallallahu alayhi wassallam/Friede und Gruß seien mit ihm.

(*a.s.*) Abkürzung für „alayhissalam“ (Gegrüßt sei er).

(*r.a.*) Abkürzung für: Radiyallahu anh/anha/anhum (Möge Allah mit ihm/ihr/ihnen zufrieden sein).

A

Abdest (*arab. Wudhu*): rituelle Gebetswaschung.

Abschieds-Tawaf: Der letzte Tawaf der „Afaqi“; auch „Sadar“/Trennungs-Tawaf.

Achir Zaman: Endzeit der Erde .

Adab: Benimmregeln/Anstandsregeln

Adaq/Nadhir/Yamin: Gelöbnis/Schwur/Eid; dass sich jemand selbst zu einer Ibadah (gottesdienstlichen Handlung) verpflichtet, zu der er eigentlich nicht verpflichtet war.

Adhan: der Gebetsruf

Adschr al-Mithl: Der marktübliche Wert einer Ware.

A'dschz (*türk. Acz*): Körperliche oder finanzielle Unfähigkeit,

religiösen Verpflichtungen nachzukommen.

Afaqi: Jene, die von außerhalb der Miqat-Grenzen zum Hadsch kommen.

Ahadithe: Plural für „Hadith“ = Überlieferungen (überlieferte Aussprüche/Aussagen/Verkündungen des Propheten Muhammed (s.a.w.)).

Ahl al-Sunnah-Gelehrte: Gelehrte der sunnitischen Auslegung des Islam.

Akaid: Glaubensgrundsätze

Amal al-Kathir: im rituellen Gebet nicht zulässige, übermäßige Handlungen

Amal al-Qalil: geringfügige Handlungen im rituellen Gebet

Amanah: das Anvertraute

Amantu-Gebet: Ist die Aufzählung der Säulen des Glaubensbekenntnisses.

Amr bil-Ma'ruf: das Gute befehlen, zum Guten verleiten

Aqiqah: Das Opfer-Schächten als Danksagung für die Geburt eines Kindes.

Arafa: Vortag des Opferfestes

Asaba: direkter männliche Nachfahre/Erbberechtigter

Aschr: Abschnitt aus zehn Versen vom heiligen Koran.

Ashab (auch Sahaba): Gefährten des Gesandten Allahs (s.a.w)

Ashab al-Faraidh: deren Rechte (Erbanteile) im heiligen Koran bestimmt wurden

Asma al-Husna: „Die schönsten Namen Allahs“.

Asr al-Sa'adah: Die gesegnete Zeit des Propheten (s.a.w.).

Asr as-Sani: Die zweite Zeit für das Nachmittagsgebet.

Asr al-Awwal: Die erste Zeit für das Nachmittagsgebet.

„Astaghfirullah“: „Oh Allah, vergebe mir“.

Awwabin: „Jene, die Reue bekunden, Zuflucht bei Allah suchen und sich Ihm zuwenden.“ Auch der Name des freiwilligen rituellen Gebets nach dem Abendgebet.

Ayatu al-Kursi: Der Thron-Vers.

Ayyam al-Biyd: (erleuchtete Tage) Die 13., 14., 15. Vollmond-Tage/Nächte der Monate, nach dem Mondkalender.

Ayyam an-Nahr: Tage der Opferschächtung

Azal: Allahs Wissen, das schon vor Beginn der Zeit/Schöpfung vollkommen war.

Azl: Das vorzeitige Zurückziehen des Mannes, um eine Schwangerschaft zu verhindern.

B

Badana: Als Strafe/Wiedergutmachung ein Kamel oder ein Rind zu opfern.

Barakah: Fülle, Ergiebigkeit

Basmala: Bismillahir-rahmanir-rahiym/die Eröffnungsformel: „Im Namen Allahs, des Gnädigen, des Barmherzigen“

Barzakh: Das Leben im Grab, das nach dem Tod beginnt und bis zur Auferstehung dauert.

Bayt al-Atiq: „Ehrwürdiges Haus“/Kaaba

Bid'ah: Nachträglich der Religion eingefügte Irrhandlung.

Bühtan (auch Iftira): rufschädigende Äußerungen oder Verleumdungen

D

- Dam:** Als Strafe/ Wiedergutmachung ein Schaf oder eine Ziege zu opfern.
- Damma (türk. Ötre):** Harakah/Vokalisierung mit „U“ oder „Ü“ der arabischen Buchstaben.
- Dawir:** Abtretungs-Verfahren, bei dem einem Bedürftigen ein bestimmter Betrag überreicht wird und dieser aus vermeidlichem Gefühl der tiefen Moral, das überreichte Geld dem Spender zurückschenkt; und dieses Verfahren so lange fortgeführt wird, bis der gesamte zu zahlende Betrag auf dieser Spende-und-Zurückschenkungs-Weise letztendlich wieder beim Spender endet.
- Dhabh:** Die Schächtung der Tiere wie Rinder, Büffel, Schafe und Ziegen, die knapp unter dem Kinn geschächtet werden..
- Dhabhiha:** das zu schächtende oder das geschächtete Tier
- Dhikr:** das Gedenken Allahs
- Diyyah:** das Blutgeld
- Dschahiliyyah:** die vorislamische Zeit (die Zeit der Unwissenheit)
- Dschalsa:** Das Sitzen im rituellen Gebet zwischen zwei Niederwerfungen.
- Dschama'ah:** die Gemeinschaft
- Dscham'i Tahir:** Das aufgeschobene/verzögerte Zusammenführen der Gebetszeiten.
- Dscham'i Taqdim:** Das vorgezogene Zusammenführen der Gebetszeiten.
- Dscham'/Cem:** Das zeitliche Zusammenführen zweier Gebetszeiten.
- Dschanaba:** Großer Reinheitsverlust nach Ejakulat-Ausstoß, Geschlechtsverkehr, Menstruation oder Wochenbett.
- Duha/Kuschluk/Ischraaq:** das rituelle Vormittags-Gebet
- Dua':** das Bittgebet

F

- Fadhila:** tugendhaft, bevorzugt, vorzüglicher, angemessener
- Fadschr Sadiq:** „zweite Dämmerung“/tatsächliche Morgendämmerung
- Faraidh:** Plural von Fardh
- Fardh:** absolut Pflicht
- Fardh al-Kifayah:** eine Gemeinschaftspflicht
- Fardh al-Ayn:** die Pflicht jedes Einzelnen
- Fasiq:** Jemand, der offenkundig große Sünden oder beharrlich kleine Sünden begeht.
- Fatha (türk. Üstün):** Harakah/Vokalisierung der arabischen Buchstaben mit „A“ oder „E“.

Fatwa: die Rechtsprechung, das Rechtsurteil

Fawat-Opferung: Die nachträgliche Opferung im nächsten Jahr, an dem ein Pilger sein Hadsch wiederholen muss, weil er beim ersten Mal trotz Ihrams nicht bei Waqfa auf dem Berg Arafat dabei gewesen ist.

Faydh: die Spiritualität

Fay i-Zawal: Wenn die Mittagssonne sich von Zenit in Richtung des Westens neigt.

Fem i-muhsin: versierte Rezitations-Kundige

Fidya: finanzielle Ersatzleistung, Ablösesumme

Fiqh: islamisches Recht/islamische Rechtswissenschaft

Fi sabilillah: „Auf dem Pfade Allahs“

Fitrah: Natürliche Beschaffenheit des Menschen, die ihm von Allah gegeben wurde (reine Veranlagung).

Furu': die Nachfahren

G

Ghafil: jemand, der seiner jenseitigen Pflichten achtlos wird

Ghanimah: Kriegsbeute, leicht erlangtes Eigentum

Ghayb: das Verborgene

Ghiyba: üble Nachrede

Ghusl: die rituelle Ganzkörperwaschung

H

Habis: unrein

Habs-i Nafs: Imame, Prediger und Muezzins, die keine andere Arbeit annehmen dürfen und ihre Zeit nur für ihre Aufgabe in der Gemeinde zur Verfügung stellen sollen.

Hadana: die Betreuungs- und Erziehungsdauer eines Kindes

Hadath (türk: Hades): die rituelle Unreinheit

Hadith-Qudsi: außer-koranische Worte Allahs

Hadr: die schnellste Rezitation des heiligen Korans

Hadsch: die Wallfahrt, das Pilgern

Hadsch al-Akbar: (großer Hadsch): Besuch der Kaaba während der Hadsch-Saison

Hadsch al-Asgar: (kleiner Hadsch/ Umrah) Besuch der Kaaba außerhalb der Hadsch-Saison

Hadsch al-Ifrad: Pilgerreise ohne eine Umrah während der Hadsch-Saison desselben Jahres.

Hadschamah: der Aderlass

Hadschar al-Aswad: der schwarze Stein an der Kaaba

Hadsch al-Qiraan: Pilgern zur Pilgerzeit, mit der gleichzeitigen Absichtsbekundung für Umrah und Hadsch, das anschließende Anlegen des Ihram und den ganzen Hadsch-Ablauf in einmaligem Weihezustand zu vervollständigen.

Hadsch at-Tamattu: Pilgern zur Pilgerzeit, wobei zuerst die Umrah verrichtet und dann der Weihezustand vorübergehend verlassen wird (Ihram-Pilgergewandt abgelegt wird) um den Ihram später erneut für den Hadsch anzulegen.

Hady: das Opfern während des Hadsch

Hakkaniyet (türkisch): Rechtschaffenheit

Halal: rituell rein, Erlaubtes

Halwat-i sahiha: Sich während der Ehe gemeinsam in einem Raum zu befinden, wo niemand, ohne Erlaubnis eintreten kann/kein Hindernis für Geschlechtsverkehr besteht.

Harakah: Die Vokalisierung der arabischen Buchstaben.

Haram: rituell unrein, Verbotenes

Hatim: Das komplette Durchlesen des heiligen Korans.

Hawaidsch al-Asliyyah: die Grundbedürfnisse

Hazrama oder Tahlit: Eine unzulässige Form der Koranrezi-

tation, bei der Buchstaben, Wörter gemischt und die Rezitation entstellt wird..

Hedschrah: die Auswanderung nach Medina

Helalleşmek (türkisch): Dafür zu sorgen, dass der Rechtsbesitzer auf sein Recht verzichtet, es vergibt. („Alle Rechnungen untereinander zu begleichen“, in Form von Wiedergutmachung zu leisten, um Entschuldigung zu bitten, die Wogen zu glätten).

Hiba: eine Schenkung

Hedschas: Die geografische Region auf der arabischen Halbinsel, die sich entlang der Ostküste des Roten Meeres erstreckt und die Orte des Haremeyn (der heiligen Stätte) und des Miqat (die Grenze zur heiligen Stätte) umfasst.

Hil: Orte innerhalb des Miqats

Hıyaru'sch-schart: Das Recht sich innerhalb einer Frist umentscheiden zu können (Muhayyar).

Huquq al-Ibad (türk: Kul Hakkı): die Rechte anderer Mitmenschen/Geschöpfe Allahs

I

- Ibadah:** Gebet/Glaubenspraxis, Gottesdienst jede Art, gottesdienstliche Handlung
- Iblis:** der Teufel
- I`ddah:** Wartezeit einer geschiedenen oder verwitweten Frau, um erneut heiraten zu können.
- Idscharah:** Pachtverhältnis/Mietvereinbarung
- Idschma:** Meinungsübereinkunft der Gelehrten
- Idschtihad:** Rechtsmeinung, ein Vergleichsurteil
- Iftira:** die Verleumdungen
- Ihfa, Iqlab, Idgam mit oder ohne Gunnah:** Tadschwid/Schönlese-Regeln bei der Koranrezitation
- Ihlas:** die Aufrichtigkeit
- Ihtilâf-i metali:** Dass der Neumond nicht nur irgendwo auf der Welt gesichtet wird oder gesichtet werden kann, sondern dass er im eigenen Land gesichtet werden kann.
- Ihram:** Weihekleidung, Pilgergewand
- Ihsar-Opfer:** das Opfer einer Muh-sar-Person
- Ihtilam:** Ejakulat-Ausstoß im Schlaf (Pollution)
- Ikrah:** eine Nötigung
- Ila:** der Schwur eines Mannes, nie wieder seiner Frau beiwohnen (kein Geschlechtsverkehr haben) zu wollen
- Ilm-i Hal:** Inhalte der täglichen Glaubenspraxis
- Ima /Kinaya:** das rituelle Gebet durch die Andeutung mit dem Kopf zu verrichten
- Imamat:** religiöse Anleitung
- Iman:** der Glaube
- Imsak:** die Morgendämmerung
- Infraq:** Spenden/Ausgaben, um Allahs Zufriedenheit zu erlangen
- Iqamah (türk. Kamet):** Gebetsruf zum Fardh-Gebet
- Isfar-Zeit:** wenn die Dämmerung etwas aufhellt
- Ism al-A'zam:** „der größte Name Allahs“
- Istiazah:** Zuflucht und Schutzsuche bei Allah
- Istibra:** (das Abschütteln) Nach dem Unieren eine Weile zu warten, damit der eventuell verbleibende Rest an Urin in den Harnwegen vollständig entleert wird, und die anschließende Körperreinigung.
- Istichara-Gebet:** rituelles Gebet zur Entscheidungshilfe
- Istidradsch:** die Täuschung

Istighfar: für begangene Sünden und Fehler Allah um Vergebung und Gnade zu bitten

Istihadha: nicht menstruale Udhr/Özür-Blutung

Istihlaf: Wenn die rituelle Gebetswaschung eines Imams während des gemeinschaftlichen rituellen Gebets ungültig wird, so lässt er eine Person hinter sich, die prädestiniert wäre, als Imam zu fungieren, an seiner Stelle zur Gebetsnische/Mihrab.

Istihsan: die Erleichterung einer Schwierigkeit vorzuziehen

Istilam: Den schwarzen Stein (Hadschar al-Aswad) wäh-

rend des Tawaf, der Sunnah entsprechend aufzusuchen.

Isqat: Finanzieller Ablass der Ibadah-Schulden durch Sühneleistung/Ersatzleistung (Fidya) nach dem Tod.

Istisqa: das Bittgebet/Dua', das während einer Dürre gemacht wird, damit es regnet

Ischraaq: das rituelle Vormittagsgebet

Itikaf: Sich im Ramadan-Monat für Ibadah-Zwecke in eine Moschee zurückzuziehen.

Itiqad: die Glaubenslehre/Bekennnislehre

K

Kalimatu't-Tawhid: der Satz (die Formel) des Monotheismus „La ilaha illallah“

Kaffarah: die Sühneleistung

Karahah: das Bedenken

Karahah-Zeit/Waqt al-Tahrim: Zeiten, in denen das Verrichten des rituellen Gebets verboten ist.

Karamah: eine Wundertat

Kasra (türk. Esre): Harakah/Vokalisierung der arabischen Buchstaben mit „I“ oder „i“.

Kaydi-Geld: Guthaben.

Kiraman Katibin: „Wertvolle Schreiber“; Engel, die ständig die Menschen begleiten und dafür verantwortlich sind, ihre Handlungen in einem Tatenregister aufzuzeichnen.

Kufr-Worte (Alfaz al-Kufr): Ausdrücke, die den Austritt aus der Religion herbeiführen, die auch das Ehebündnis auflösen.

Kuschluk: das rituelle Vormittagsgebet

Kusuf-Gebet: das rituelle Gebet zur Sonnenfinsternis

L

Lahiq: Jemand, der zwar sein rituelles Gebet unter der Gebets-

leitung des Imam angefangen hatte aber durch einen Vorfall,

wie das Ungültig-Werden der rituellen Gebetswaschung, das rituelle Gebet unterbrechen musste und deshalb einen Teil des rituellen Gebets nicht mit dem Imam verrichten konnte.

Li'an: Die Scheidung der Ehe, die bei einem Vorwurf/Verdacht des nicht bewiesenen Ehebruchs, nach einem, die vorgeworfene Tat abstreitenden, Schwur stattfindet.

Lohusa: eine Wöchnerin

M

Machram: Verwandte 1. Grades mit denen ein striktes Eheverbot besteht

Machram-Grenze: religiös bestimmte Intimitätsgrenze

Madda Tabii, -Munfasil, -Muntasil, -Aridh, -Lin, -Lazim: Dehnungen bei der Koranrezitation; Tadschwid-Regeln

Madhhab (türk: Mezheb): Lehrschulen, Rechtsschulen des islamischen Rechts

Madschmau'l-Fiqhi'l-Islami: Die Fiqh Akademie der Organisation für islamische Zusammenarbeit

Mafqud: Eine vermisste Person, deren Verbleib ungewiss ist

Mahfil: Empore des Muezzins

Mahr: die Morgengabe, das Brautgeld

Mahr-i Misl/Mithl: Das Brautgeld einer Frau, in der Höhe wie die Frauen in ihrer Verwandtschaft, die dieselbe soziale Stellung/Status besitzen wie sie.

Mahr al-Muaddschal: das in Bar ausgezahlte Brautgeld

Mahr al-Mueddschel: Das Brautgeld, dessen Auszahlung auf einen späteren Zeitpunkt verschoben wird.

Mahr al-Musamma: Wenn die Höhe des Brautgeldes „während der Trauung bestimmt,“ wird.

Ma-i musta'mal: Das verwendete Wasser während der rituellen Gebetswaschung/Wudhu und der rituellen Ganzkörperwaschung/Ghusl.

Makruh: Verpönt, missbilligt

Makruh Tahrim: fast haram, unerwünscht

Makruh Tanzih: missbilligt, verpönt

Mansuh: Rechtswirkung aufgehoben

Maqam i-Ibrahim: der Platz Abrahams

Marifah: die Gotterkenntnis

Masbuk: Jemand, der sich dem gemeinsamen rituellen Gebet mit der Gemeinschaft nicht von Anfang an anschließen konnte und sich erst nach dem ersten

- Ruku´ des ersten Rak´ah dem Imam angeschlossen hat.
- Masdschid:** Kleine Moschee, kleiner Gebetsraum.
- Masdschid al-Haram:** Die Kaaba.
- Masdschid an-Nabawi:** Die Moschee des Propheten.
- Mash:** Das Überstreichen der Gliedmaßen mit nassen Händen.
- Maslahat:** Inhalte religiöser Rechtsfindungen, oder durch Vernunft und Erfahrung bestimmte Rechtswege.
- Mawlid:** Ein religiös-lyrisches Gedicht.
- Mazmaza:** Das Auswaschen des Mundes.
- Mecelle:** Das Zivilgesetzbuch des Osmanischen Reiches bezüglich vermögensrechtlicher Bestimmungen.
- Mandub (auch Mustahab):** Gelobt.
- Mest:** Überschuhe oder lederne Füßlinge.
- Metaf:** Der Umrundungsbereich der Kaaba.
- Minbar:** Die Kanzel.
- Miqat-Grenze:** Grenze zur heiligen Stätte der Harem-Region (Kaaba).
- Mirri:** Unter staatlichem Eigentum.
- Mithli-Waren:** Standardmäßige Waren mit beständigen Qualitätsmerkmalen.
- Miswak:** Zahnputzstäbchen aus dem Zweig des Arak-Baumes.
- Muakkad Sunnah:** regelmäßige Religionspraxis unseres Propheten (saw.).
- Muallafa-i Qulub:** Menschen, deren Herzen mit dem Islam versöhnt werden sollen.
- Muchala´ah-muhalaa:** wenn eine Frau vorschlägt, sich von der Trauung mit dem Verzicht auf das Brautgeld loszulösen, und sich so von ihrem Mann trennen möchte.
- Mudrik:** Jemand, der sich spätestens im Ruku´ (Verbeugung) des ersten Rak´ah (Gebetsabschnitt) dem Imam angeschlossen und sein rituelles Gebet hinter dem Imam vervollständigt hat.
- Mudschtahid:** ein Idschtihad befugter Gelehrter
- Mudschtahid-Imame:** Imame, die zur selbständigen Urteilsbildung befähigt sind.
- Muftiaten:** territorialer Verwaltungsbezirke der Muslime unter der Leitung eines Muftis
- Muhayyyar:** Entscheidungsrecht bei Besichtigung der Ware
- Muhayyyar-Ta´yin:** zwischen Waren zu wählen, deren Preis und Qualität in der Kaufvereinbarung klar festgelegt sind (Rückgaberecht bei Entschluss)

Muhazat-i Nisa: Das Aufstellen der Frauen mit den Männern zusammen in einer Gebetsreihe; das heißt, dass sie mit den Männern zusammen Seite an Seite in derselben Reihe stehen, oder sich während des gemeinschaftlichen rituellen Gebets vor den Männern aufstellen.

Muhsar: Ein Pilger, der wegen eines unwillkürlichen Hindernisses, nach dem Eintritt in den Ihram, sein Hadsch oder Umrah nicht verrichten konnte.

Mukallaf: religiös verpflichtete Person

Mumayyiz: Jemand, der urteilsfähig ist/das Gute vom Schlechten unterscheiden kann.

Munafiq: Heuchler

Munkar und Nakir: Zwei Engel, die kommen, wenn der Mensch ins Grab gelegt wird und ihm Fragen stellen.

Munazzah: Allahs Eigenschaft: Er ist erhaben (fern und frei) von spezifischen Eigenschaften der „Erschaffenen/Schöpfung“.

Muqabala: (gegenseitige) Rezitation des ganzen Korans

Muqim: Ansässiger. kein Gast/Reisender

Muqtadi: Gemeindemitglied, das sich dem Imam angeschlossen hat

Murtad: Ein Apostat, der vom islamischem Glauben gefallen ist.

Muska (türkisch): Amulett

Musafaha: sich mit Handschlag zu begrüßen

Mu'tada: Eine andauernde Blutung bei einer Frau, die sonst immer eine geregelte Regelblutung hatte und die ihre vorherige Menstruation nachverfolgen kann.

Mustahab: empfehlenswert, wünschenswert, angemessen

Mut'a: Schenkung des Mannes an die Frau, bei Scheidung

Mut'a-Ehe: die Zeitehe.

Mutahayyira: Eine andauernde Blutung bei einer Frau, die sonst immer eine geregelte Regelblutung hatte und die ihre vorherige Menstruation nicht mehr nachverfolgen kann.

Mutaqawwim: Ware, die aus religiöser Sicht als Ware anerkannt ist und mit der gehandelt werden darf.

Muttaqi: tugendhafter Muslim

Muris: Erblasser/Testator/ Testamentsinhaber

Muzdalifah: der zweite Ort nach dem Berg Arafat, auf dem die Waqfa verrichtet wird

N

- Nadhir/Adaq-Yamin:** Gelöbnis, Eid; dass sich jemand selbst zu einer Ibadah (gottesdienstlichen Handlung) verpflichtet, zu der er eigentlich nicht verpflichtet war.
- Nadhir-Mutlaq:** Absolute Gelöbnisse, die (gemäß ihrem Wortlaut) nicht an eine Bedingung oder an eine Zeit angelehnt wurden.
- Nadschasah:** grobe Unreinheit
- Nadschasah-i Ghaliza:** eindeutig grobe Verschmutzung
- Nadschis:** grob unrein
- Nafila:** freiwilliges Gebet, Fasten, Hadsch, Opfern usw.
- Nafs:** das Ego/die Triebseele.
- Nafila-Tawaf (auch Tatawwu):** Alle Tawaf während des Aufenthalts in Mekka, die außerhalb der Fardh- und Wadschib-Tawaf durchgeführt werden.
- Nahr:** Die Schächtung der Kamele knapp über der Brust.
- Nakdi-Geld:** Bargeld.
- Nami-Vermögen:** Vermögen, das praktisch oder theoretisch produktiv/vermehrungsfähig ist
- Nas:** beweiskräftige religiöse Grundlage
- Nasiha:** der Ratschlag
- Nazar-Boncugu (türkisch):** das „blaue Glas-Auge“, gegen den bösen Blick
- Riba al-Nasia:** Kreditzins
- Nifaq:** Heuchelei/Entzweiung
- Nifas:** der Wochenbettzustand
- Nisab:** die Reichtumsbestimmungsmege
- Niyyah:** die Absichtsbekundung

P

- Pir-i fani:** Ein sehr alter Mensch (so alt, dass er zu keiner Jahreszeit des Jahres fasten könnte).
- Parsen:** Heiden, Feueranbeter, Zaratrustrier

Q

- Qa'da-i Ahirah:** das letzte Sitzen im rituellen Gebet
- Qa'da-i Ula auch Taschahhud:** das erste Sitzen im rituellen Gebet
- Qadar-Muallaq:** nach Bedingungen veränderbare Vorherbestimmung/Schicksal
- Qadar-Mutlaq:** unveränderbare Vorherbestimmung/Schicksal
- Qadar (türk.Kader):** das Ermessen Allahs, Seine Vorherbestimmung, das Schicksal
- Qadha (türk: Kaza):** die Verwirklichung des Qadar

Qadha: Nachholen von Fardh-Ibada

Qardh: die Schulden

Qawli Dschadid: das Werk: „Neue Ansichten“ des Imam Schafi (ra.)

Qawli Qadim: das Werk: „Frühere Ansichten“ des Imam Schafi (ra.)

Qawma: das vollständige Aufrichten nach der Ruku'

Qira'ah: die Rezitation des heiligen Korans

Qisas: Vergeltung

Qiyam: das Stehen im rituellen Gebet

Qiyami-Waren: Waren, die nicht standardmäßig zu haben sind (die auf dem Markt nicht zu ersetzen sind; Ware vom gleichen Typ existiert zwar, aber mit unterschiedlichen Standortmerkmalen wie ein Haus oder Grundstück).

Qunut-Bittgebet: Besonderes Bittgebet im letzten Rak'ah des Salat al-Witr.

Qudum al-Tawaf: Ankunfts-Umrandung der Kaaba, der ersten Tawaf der Pilger nach ihrer Ankunft in Mekka.

Qurban: die Opferung, das Opfertier

R

Rak'ah: Gebetseinheit (ein Gebetsablauf) im rituellen Gebet

Rakib-atid auch „Hafaza“: Engel, die den Menschen bei ihren Handlungen und Taten begleiten und am Jüngsten Tag, bei der Rechenschaftsabgabe, gegen den Menschen als Zeugen zustelle sein werden.

Riba al-Fadl: Überschusszins

Ribewi-Waren: Waren, bei deren Kauf/Verkauf der gleichen Art (bei Gold, Silber, Weizen, Gerste, Dattel, und Salz) die durch das Auswiegen oder das Abmessen gekauft und verkauft werden, eine Zinsentstehung möglich ist.

Rawatib-Sunnah: Die regelmäßig vor und nach den Fardh-Gebeten verrichteten Sunnah-Gebete, die in „Sunnah-muakkadah“ und „Sunnah-ghayri-muakkadah“ unterteilt werden.

Rawda: Grabstätte des Propheten (s.a.w.)

Ruku': Verbeugung im rituellen Gebet

Rutubetu'l-ferdsch: helle und geruchlose Ausflüsse bei gesunden Frauen

Ruqyah: Bittgebete und Suren, sowohl aus dem heiligen Koran, als auch aus den Ahadithen, die um Schutz- und Heilsuche rezitiert werden

S

- Sabr:** die Geduld
- Sadaqa-i Dschariyah:** die dauerhaft Segen bringende Wohltat
- Sadaqa-i-Fitr:** (auch „Zakat-ul-Fitr“) im Volksmund auch „Fitra“ eine Sadaqa/Spende, die ein reicher Muslim entrichten muss/die Sozialabgabe
- Sadar:** Trennungs-Tawaf, Abschieds-Tawaf
- Sadschdah Plu. Sudchud:** die Niederwerfung
- Sadschdah-i Tilawah:** Niederwerfung bei Verlesung eines Sadschdah-Verses.
- Sefer:** die Reise
- Seferi:** der Reisende, der Reise-Zustand
- Sahaba:** die Gefährten des Propheten (s.a.w)
- Sahib-i tartib:** Personen, die keine sechs oder mehr rituelle Gebete versäumt haben
- Sahur:** das Nachtessen für das Fasten
- Sala:** Salawat/Segnungsbittgebet, das öffentlich ausgerufen wird
- Salah (türk: Namaz):** das rituelle Gebet
- Salaf/Salafiya:** die Vorangegangenen
- Salam:** Gruß: „Frieden“, „Wohlsein“ und „Wohlgefühl“
- „Salamun alaykum“:** „Friede, Wohl und Sicherheit sei mit euch“
- Salat al-Hadschah (türk: Hacat namazi):** Gebet des Bedürfnisses
- Salatu Salam auch „Salawat“:** das Segnungsbittgebet für unseren Propheten (s.a.w.)
- Salatu'l Tasbih:** das Tasbih-Gebet
- Salawat auch „Salatu Salam“:** das Segnungsbittgebet für unseren Propheten (s.a.w.)
- Sarf:** Der Austausch von Dingen gegeneinander, die als Zahlungsmittel gelten wie Gold, Silber oder Fremdwährung usw.
- (s.a.w.):** Abkürzung für: Sallallahu alayhi wassallam/„Friede und Gruß sei mit ihm“
- Sawab:** Belohnung bei Allah
- Sawm (türk: Oruc):** das Fasten
- Sawm-i-Wisal:** zwei oder noch mehr Tage hintereinander, ohne dazwischen (zu essen) das Fasten zu brechen, durchzufasten
- Sa'y:** Das Hin- und Herlaufen zwischen den Hügeln Safa und Marwa.
- Schak-Tage:** (zweifelhafte Tage) 1-2 Tage vor dem Monat Ramadan (der Tag, am Ende des Monats Schaban, von dem gezweifelt wird, ob er noch zum

- Schaban gehört oder schon zum Ramadan).
- Schari:** der Ursprung des Rechts; der ursprüngliche Inhaber der Urteilsbefugnis
- Schawt:** eine Tour/Umrundung der Kaaba
- Schukr-Qurban:** die Opferung, um Allah aus irgendeinem Anlass zu danken
- Selem-Verkaufsakt:** spätere Warenlieferung bei Vorauszahlung
- Sila-i Rahiym:** pflege der Verwandtschaftsbeziehungen
- Sudschud as-Sahw oder Sadschdah as-Sahw:** Niederwerfung zur Wiedergutmachung, wegen Vergesslichkeit, bei einigen Fehlern im rituellen Gebet
- Sadschdah asch-Schukr:** Dankbarkeitsniederwerfung
- Sunnah:** vorgelebte Religionspraxis, das beispielhafte Leben unseres Propheten (s.a.w.), als Vorlage des koranischen Lebens.
- Sunnah (als religiöse Wertung):** „nicht obligatorisch“, „unverbindlich“, „unverbindlicher/nicht obligatorischer Bestandteil einer Ibadah
- Sunnah al-Muakkada:** bestärkte Sunnah, regelmäßige Religionspraxis unseres Propheten (s.a.w.)
- Sunnah ghayri muakkadah:** gelegentliche Religionspraxis unseres Propheten (s.a.w.)
- Sunnatullah:** die göttlichen Gesetze, die Rechtmäßigkeiten in der Schöpfung
- Sutrah:** eine Begrenzung, ein Hindernis

T

- „**Ta'ala**“: nur für Allah: „Der Glorreiche, Der Erhabene“
- Tabarru:** eine Dienstleistung ohne Gegenleistung
- Tabiun:** die Generation nach der Sahaba
- Ta'dil-i arkan:** Die richtige, ordnungsgemäße und vernünftige Durchführung der Gebetsabläufe des rituellen Gebets.
- Tadschwid:** Schönleseregeln bei Koranrezitation: wie Madda, Sukun, Ihfa, Iqlab, Idgam mit oder ohne Gunnah usw.
- Tadwir:** mittelgradig schnelle Koranrezitation
- Tahaddschud-Gebet:** das rituelle Nafila-Gebet in der Nacht
- Tahlil:** das Aufsagen des „La ilaha illallah“
- Tafakkur:** nachdenken
- Tafvidh oder Tafwidh –i Talaq:** Dass der Ehemann, der die Scheidungsbefugnis besitzt, diese bei der Trauung oder

während der Ehejahre seiner Frau oder einer anderen Person überträgt.

Tahara: die Reinheit

Tahiyyatu'l-Masdschid: rituelles Gebet beim Betreten einer Moschee

Tahiyyatu'l-Masdschid-Tawaf: Umrundung zur Begrüßung der Kaaba

Tahlit auch „Hazrama“: Eine Rezi-tations-Art, bei der die Buchstaben und Wörter gemischt und die Rezitation entstellt wird.

Tahmid: die Danksagungen

Tahqiq: Koranrezitation, bei der jeder Buchstabe seiner Lesung gerecht gelesen wird

Tahrim Makruh: missbilligt, dem Haram nahe

Takbiratu'l-Ihram (Takbir des Weihezustands) auch „Takbir at-Tahrim“ (türk: İftidah Tekbiri): Der eröffnende Takbir

Takbirat ut-Taschriq: Lobpreisung in den Taschrik-Tagen

Talaq: Die Scheidung einer Ehe, oder die Auflösung eines der drei Ehebindungen.

Talaq Bain: Eine Scheidung, bei der der Ehemann nicht das Recht hat, das Fortführen der Ehe einseitig zu entscheiden, sondern eine neue Trauung mit beidseitigem Einverständnis erfordert.

Talaq Ridschi: Eine Scheidung, bei der der Ehemann das Recht hat, das Fortführen der Ehe einseitig zu entscheiden; die Parteien können innerhalb der Wartezeit, ohne eine erneute Trauung die Ehe weiterführen.

Talbiyah: Das Aufsagen der Lobpreisung „Labbayk ...“ an den Taschrik-Tagen.

Ta'liki Scharf: Die Erklärung des Ehemannes über seinen Willen zur Scheidung, die bedingungslos oder an eine Bedingung/Voraussetzung gebunden sein kann.

Ta'liku't-Talaq: Wenn die Gültigkeit einer Scheidung mit Konjunktionen oder Adverbien wie „falls“, „wenn“ „dann“ usw., von einer Handlung, die geschehen soll oder nicht geschehen soll, abhängig gemacht wird.

Tamlík: Übergabepflicht, das Übertragen der Eigentumsrechte eines Besitzes oder eines finanziellen Rechts auf eine andere Person.

Tamyiz: Urteilsfähigkeit, die Fähigkeit, die Tragweite und Konsequenz der eigenen Taten zu begreifen/Verantwortlichkeit

Taqwa: die Tugendhaftigkeit

Tarawih-Gebet: Das Sunnah-Gebet im Monat Ramadan, das zwischen dem Nachtgebet und dem Witr-Gebet verrichtet wird.

Tartib: die Reihenfolge

Tartiil: Die langsame und sorgfältige Rezitation des heiligen Korans.

Tasbih, Tasbihat: die Lobpreisung(en).

Tashih-i huruf: Die richtige Aussprache der Worte und Buchstaben.

Tatawwu: Mandub, freiwillig.

Tatawwu- auch Nafila-Tawafs: Alle Tawaf während des Aufenthalts in Mekka, die außerhalb der Fardh- und Wadschib-Tawaf durchgeführt werden.

Tawaf: Die Kaaba gegen den Uhrzeigersinn, linksrum sieben Mal zu umrunden.

Tawaf al-Ifadha: Besuchs-Tawaf

Tawba: die Reuebekundung

Tawassul: Während des Bittgebets einen der schönen Namen oder der Attribute Allahs, oder eine schöne Tat oder das

Bittgebet einer lebenden tugendhaften Person als Mittel einzusetzen, um zu gewährleisten, dass ein Wunsch in Erfüllung geht oder ein Übel abgewehrt wird.

Tawhid: absoluter Monotheismus

Tawkifi: Verbindliche Verkündungen des Islams, deren Verändern nicht zulässig ist.

Tayammum: die rituelle Trockenreinigung

Tayyibat: alles Schöne, Reine, Angenehme

Tazkiah: Entlastung eines Verstorbenen; das Bezeugen der Muslime, dass der Verstorbene ein guter Mensch war.

Telkin: (Instruieren, anweisen, einimpfen, vorgeben) das Erinnern eine im Sterben liegende Person, an den Satz des Tawhids (La ilaha illallah) und das Erinnern des Verstorbenen an seinem Grab, an die Glaubensgrundsätze.

U

Udhr/ türk: Özür: Zustand der Beeinträchtigung bei anhaltendem Reinheitsverlust

Ushr/ türk: Öşür: Zakah für landwirtschaftliche Erträge

Umrah: kleiner Hadsch/ das Pilgern außerhalb der Hadsch-Saison

Ummah: die Religionsgemeinschaft, Glaubensgemeinschaft

Usul: die Nachfahren

Udhiyya: Das Tier, das zu Ibadah-Zwecken während des Opferfestes geschächtet wird.

Uruz-Waren: Waren, die von Menschen am meisten gekauft oder verkauft werden - außer Gold und Silber.

W

- „**Wa alaykum salam**“: „Friede, Wohl und Sicherheit sei auch mit euch“ (die Antwortet auf: Salamun alaykum)
- Wadschib**: obligatorisch, verbindlich, verpflichtend, obligatorischer Bestandteil einer Ibadah, Verbindlichkeit
- Walimah**: das Hochzeitsessen
- Waqfa**: das Stehen/Verweilen auf dem Berg Arafat und in Muzdalifah
- Waqat al-dschawaz (Türk: kerahetsiz cevaz vakit)**: „erlaubte Zeit, ohne Vorbehalt“ (Wertung nach der Schafi-Rechtsschule für die Zeit des Nachmittagsgebets)
- Waqat al-dschawaz ma' karaha (Türk: kerahetli cevaz vakit)**: „missbilligte, unter Vorbehalt erlaubte Zeit“ (Wertung nach der Schafi-Rechtsschule für die Zeit des Nachmittagsgebets)
- Waqat al-Tahrim**: Die Karahah-Zeit, in der das Verrichten des rituellen Gebets verboten ist.
- Waswas (türk: Vesvese)**: Zuflüsterungen, negative Gedanken oder Einflüsterungen, Zustand des Bedenkens, Zweifels oder der Unentschlossenheit.
- Watan-ı Asl**: Der eigentliche Wohnort, an dem eine Person lebt oder ein Ort, in den sie umgezogen ist, um zu arbeiten, ein Haus erworben hat und mit der Familie dort ihren Aufenthalt hat.
- Waqat al-fadhila**: „die bevorzugte Zeit“ (Wertung nach der Schafi-Rechtsschule für die Zeit des Nachmittagsgebets)
- Waqat al-ihiyar**: „Die zweit bevorzugte Zeit“ (Wertung nach der Schafi-Rechtsschule für die Zeit des Nachmittagsgebets).
- Wasila**: Vermittler, Mittler, Mittel zum Zweck, Ursache-Wirkung-Beziehung der Dinge/Geschehnisse
- Watan-i Iqamah**: Der Ort, an dem sich eine Person für mehr als fünfzehn Tage aufhält, ohne die Absicht, dort hin umzuziehen, und der mindestens 90 km von seiner ursprünglichen Heimat „Watan-ı Asl“ entfernt ist.
- Watan-i Sukna**: Der Ort, an dem eine Person sich mit der Absicht aufhält, weniger als fünfzehn Tage zu bleiben und der mindestens 90 km von seiner ursprünglichen Heimat Watan-ı Asl entfernt ist.
- Witr-Gebet**: Ein Wadschib-Gebet mit drei Rak'ah, das nach dem Nachtgebet verrichtet wird.
- Wudhu (türk. Abdest)**: die rituelle Gebetswaschung

Y

Yamin/Nadhir/Adaq: Gelöbnis, Eid; dass sich jemand selbst zu einer Ibadah (gottesdienstlichen Handlung) verpflichtet, zu der er eigentlich nicht verpflichtet war.

Yamin: Schwur: Dass jemand mit der Erwähnung Allahs Namen oder mit der Erwähnung einer Eigenschaft Allahs, seine eige-

ne Aussage verstärkt/bekräftigt.

Yamin Ghamus: ein Falscheid

Yamin Laghw: versehentlicher Falscheid, mit der Überzeugung, etwas sei wahr oder ein Eid aus Gewohnheit

Yamin Mun'akida: ein Eid, etwas Zukünftiges zu tun, oder nicht zu tun

Z

Zakah: die Almosensteuer

Zallatu'l-Qari: Rezitationsfehler

Zakatu'l-Fitr auch „Sadaqa-i-Fitr“, im Volksmund auch als „Fitra“: ist eine Sadaqa/Spende, die ein reicher Muslim entrichten muss

Zat: Person

Zamm-i Sura: Verse oder Suren, die nach der Sura al-Fatiha verlesen werden.

Zihar: Dass der Mann seine Frau mit seiner Mutter, Schwester,

Tante, oder mit einer Frau vergleicht, die er auf ewig nicht heiraten darf, oder mit einem der Körperteile dieser Frauen, die Haram (absolut verboten) anzusehen sind, wie deren Rücken, Bauch, Schenkel usw.

Zilgit: orientalischer Zungenlaut

Zuhr-i Ahir: das letzte Mittagsgebet

