

FORMWANDEL AM BEISPIEL DER ISLAMISCHEN WIRTSCHAFTSSOLIDARITÄT, VOM SADAQA ZUM ZAKÂT*

SADAKADAN ZEKATA İSLAMİ EKONOMİK DAYANIŞMA ÖRNEĞİNDE FORM DÖNÜŞÜMÜ

FORM CHANGES ON THE EXAMPLE OF ISLAMIC ECONOMIC SOLIDARITY, FROM SADAQA TO ZAKÂT

Ali DEMİR**

Zusammenfassung

Solidarität wurde schon vor der Entstehungsphase des Islams durch ethische Erwartungen geboten. Den Menschen wurde auch im Frühislam zugemutet, dass sie ihre wirtschaftssolidarische Verantwortung durch das *Sadaqa*-System wahrnehmen. Diese Normen waren in den Rahmen der natürlichen Gerechtigkeitsvorstellung eingebettet. Mit der Gründung der *Umma* genügten die bestehenden Gewohnheiten den universalistischen Normen des Islams nicht mehr. Im Rahmen der auf bestehenden Gewohnheiten basierenden Gerechtigkeitsvorstellungen konnten die Streitigkeiten zwischen den Individuen wie auch die gesellschaftlichen Konflikte auch trotz korrekter Anwendung von Analogien nicht mehr beigelegt werden. Angesichts dieser fortschreitenden Rationalisierung der Lebenswelt wurde die zunächst nur theologisch legitimierte freiwillige Solidarität in rechtlich erzwingbare Normen verwandelt. Folglich wurden die islamischen Gerechtigkeitsvorstellungen von logischen Prinzipien abgeleitet und in Form von Rechtsnormen implementiert. Genau dieser Schritt machte das *Sadaqa*-System zugunsten des *Zakât*-Systems obsolet. Der Bektaşî-Orden, der die Gründung des Osmanischen Reichs im Kleinformat darstellt, übernahm das *Sadaqa*- und *Zakât*-System in dieser universalisierten Norm und verwandelt sie im Form von *Waqfs* in eine nächst höhere Institution, nämlich in den Staat.

Schlagwörter: gerechtigkeit, solidarität, sadaqa, zakât, waqf, idschtihât, Bektaşî-orden

Öz

Dayanışma, İslamın ortaya çıkışından önce etik beklentiler çerçevesinde topluma sunulmuştu. İslam'ın başlarında da, bu etik algıyla insanlardan sadaka sistemi aracılığıyla ekonomik katkıyla dayanışmaya katılmaları bekleniyordu. Bu beklenti ve normlar dönemim doğal adalet görüşüne uygundu. *Umma*'nın kuruluşuyla, mevcut etik istemler artık İslam'ın evrenselci normlarını tatmin etmiyordu. Doğal adalet fikrine odaklanan mevcut alışkanlıklar, ne bireyler arasındaki anlaşmazlıkları ve ne de toplumsal çatışmaları var olan analogilerin doğru uygulanmasına rağmen çözmeye yetiyordu. Yaşam alanının bu aşamalı rasyonalizasyonu karşısında, önce sadece teolojik gönüllülüğe dayanan beklentiler, meşru ve uygulanabilir yasal normlara dönüştürüldü. Bu süreçle, İslami adalet kavramları artık mantıksal ilkelerden türetilmeye ve yasal normlar biçiminde uygulanmaya başlandı. Bu adım sadaka sistemini zekât sisteminin lehine ortadan kaldırdı. Bektaşî ocakları, sadaka ve zekât sistemlerini bu evrensel norm üzerinden devraldılar. Bektaşî ocakları, bu normları vakıflar aracılığıyla, ki vakıflar Osmanlı İmparatorluğunun minyatür biçimde kurulmasını temsil ederler, bir sonraki yüksek kuruma, yani devlete dönüştürdüler.

Anahtar Kelimeler: adalet, dayanışma, sadaka, zekat, vakıflar, içtihat, Bektaşî ocakları

* Makalenin Geliş Tarihi: 04.04.2017, Kabul Tarihi: 12.10.2017.

** Dr. Ali Demir, ORCID ID: orcid.org/0000-0002-7955-0085, Grossalbis 3, 8045 Zürich. alidemirden@gmail.com

Abstract

Solidarity was offered by ethical expectations before the phase of Islamic development. People were also expected in the early period of Islam to participate their economic solidarity through the *Sadaqa* system. These norms were embedded in the framework of natural justice of that time. With the foundation of the *Umma*, the existing habits no longer satisfied the universal norms of Islam. Within the framework of the existing habits, which focused on the idea of justice, disputes between individuals as well as social conflicts could not be handled despite the correct application of analogies. In the face of the progressive rationalization of the lifeworld, the expectations which were initially based on theologically legitimate voluntariness were transformed into enforceable legal norms. Consequently, the Islamic conceptions of justice were derived from logical principles and implemented in the form of legal norms. This step made the *Sadaqa* system obsolete in favor of the *Zakât* system. The Bektaşî Order took over the *Sadaqa* and *Zakât* systems in this universalized norm. The Order, which represents the founding of the Ottoman Empire in microcosm, transforms these norms in the form of *Waqfs* into a next higher institution, namely the state.

Key Words: justice, solidarity, sadaqa, zakât, waqfs, idschtihât, Bektaşî order

1. Einleitung

Im Frühislam wurde die Wirtschaftssolidarität im Rahmen des freiwilligen *Sadaqa*-Systems koordiniert. Zugleich gibt es im Koran deutliche Hinweise darauf, dass sich zum Beispiel die nicht sesshaften Beduinen weigerten, diese Steuern zu bezahlen (9:98f, 49:14f). Die Freiwilligkeit musste somit in einen Rechtszwang überführt werden, wofür die Form der Wirtschaftssolidarität angepasst werden musste. Dies wurde mit einem Formwandel dadurch bewirkt, dass, wer diese Steuern nicht zahlte, nach bestimmten Rechtsschulen legitimer Weise getötet wurde (Farschid, 2012: 70 f).

Der Druck für diesen Formwandel kam dabei einerseits von der universalistischen Theologie des Islams und andererseits von den gesetzten Zielen der islamischen Herrschaft. Theologisch durfte jeder Mensch unabhängig von seiner ethnischen Zugehörigkeit Moslem werden. Diese normative Inklusivität musste auch wirtschaftlich unterstützt werden. Herrschaftssoziologisch wurde dieses Ziel *auch* mit profanen Mitteln des Krieges umgesetzt. Dabei mussten die Kriege im Namen des Islams von den Moslems finanziert und die Finanzen dafür rationalisiert werden. “A clue to these heretofore unaddressed puzzles is that the expansion of Islam fostered an increasingly large class of major landowners. Whereas in 7th-century Arabia most wealth was held by merchants and herdsmen in the form of movable commodities, in Syria and Iraq, seats of the Umayyad and Abbasid dynasties that subsequently ruled much of the Arab world (661–750 and 750–1258), agricultural land and urban real estate became the predominant sources of wealth. This transformation would have generated a demand for sheltering immovable wealth from arbitrary taxation and confiscation, two common dangers of the period” (Kuran, 2001: 846). Das Land war tatsächlich der kostbarste wie auch wegen den vielen Kriegen das fragilste Gut, dessen Bewirtschaftung und Besteuerung den wichtigsten Teil einer profanen Herrschaft

ausmachte. Insofern ist es kein Zufall, dass Nizâm al-Mulk in seinem berühmten *Buch der Staatskunst* das Spannungsfeld um das Land genau beschrieb (Nizam al-Mulk, 1987: 198). Der Hacı Bektaş Velî Orden reagierte auf diese Herausforderung, indem er auf der Ebene der Normen die *İdschtihâd*-Methode anwendete, sodass die beктаşi Ethik ihre Aufnahmefähigkeit behielt und auf der Ebene der Organisation zwischen Ordensführer und Ordensverwalter unterschied.

Die vorliegende Arbeit hat das Ziel aus einer rechtssoziologischen Logik heraus die Beziehung zwischen der Funktionsweise des Hacı Bektaş Velî Ordens und diesem Formwandel herzustellen. Es gibt sehr viele Studien, die sich mit der Entwicklung des Hacı Bektaş Velî Ordens auseinandersetzen, wozu in erster Linie der *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî* Orden gehört. Es gibt auch eine Reihe von Studien, die sich aus einer rechtssoziologischen Sicht der Entstehung, der Durchsetzung und der Anpassung der Normen widmen. Doch es gibt im deutschsprachigen Raum keine Studie, die aus einer rechtssoziologischen Perspektive heraus den Wandel der islamischen Wirtschaftssolidarität aus einer Entwicklungslogik des Hacı Bektaş Velî Ordens betrachtet. Die vorliegende Arbeit verfolgt das Ziel, die Genese der bis anhin separat bestehenden Studien unter dem Begriff des Formwandels zusammenzubringen. Dafür wird zunächst auf der theoretischen Ebene aus den Schriften von Emile Durkheim und Max Weber das begriffliche Instrumentarium entwickelt. Im nächsten Teil wird der Formwandel vom Sadaqa- zum Zakât-System beschrieben. Schliesslich werden im Schlussteil die Lehren aus diesem Prozess gezogen.

2. Rechtssoziologische Erwartungen

Emile Durkheim (1858–1917) hat sich zeit seines Lebens mit Sitten, Normen und Prinzipien auseinandergesetzt. Dabei wandte er sich zu diesem Zweck den ältesten Religionsformen zu, weil er davon ausging, dass die wesentlichen Kategorien des Urteilsvermögens des Menschen, wie die Zeit, der Ort, die Substanz, die Quantität, die Qualität, die Relation, die Tätigkeit, das Leiden, das Handeln, das Verhalten, das Befinden usw. religiösen Ursprungs sind (Durkheim, 1981: 27). „Ein wesentliches Postulat der Soziologie ist nämlich, dass eine menschliche Einrichtung nicht auf Irrtum und auf Lüge beruhen kann: denn sonst könnte sie nicht dauern. Wenn sie nicht in der Natur der Dinge begründet wäre, hätte sie in den Dingen Widerstände gefunden, die sie nicht hätte besiegen können. Wenn wir also das Studium der primitiven Religionen angehen, dann mit der Überzeugung, dass sie von der Wirklichkeit abhängen und sie auch ausdrücken“ (Durkheim, 1967: 18).

Die Entwicklung der australischen Gesellschaft, in der Durkheim die „primitiven“ Formen der Religion suchte, durchlief zwei voneinander völlig getrennte Phasen. In der ersten und ökonomisch induzierten profanen Phase gingen die Mitglieder der Gesellschaft vereinzelt ihren Lebensbedürfnissen nach. In der folgenden sakralen Phase versammelten, verdichteten sie sich, um mit ihrer Ratio ihre gemeinsamen Ideen in der Form von Institutionen wachzurufen (Durkheim, 1981: 296, 446). Die absolute Trennung dieser beiden Welten wurde anhand eines Gemeinsamkeitsmodells durch eine sprachliche Verbalisierung des bereits Gemeinsamen her- und wiederhergestellt,

indem sie ihren Willen durch Worte äusserten. “Nun sind Worte aber etwas Reales, Natürliches und Realisiertes, dem man eine religiöse Qualität zusprechen kann, aufgrund deren sie jene binden, die sie ausgesprochen haben. Dazu genügt es, dass sie diesen religiösen Formen entsprechend und unter religiösen Bedingungen ausgesprochen werden. Schon dadurch werden sie heilig. Eine Möglichkeit, ihnen diese Qualität zu verleihen, ist der Schwur, also eine Anrufung eines [gemeinsamen] göttlichen Wesens” (Durkheim, 1991: 251). Die Gruppensolidarität kann nur dann wiederhergestellt werden, wenn das Sprachliche in eine konkrete und kollektive Handlung übersetzt wird, wofür Institutionen nötig sind und womit “eine bestimmte Ordnung eingehalten wird, die den Einklang und die Gesamtbewegungen erlaubt; darum neigen diese Gesten und Schreie von selbst dazu, rhythmisch und regelmässig zu werden: daher die [gemeinsamen] Gesänge und Tänze” (Durkheim, 1981: 297).

In dieser Handlungsphase hebt die Versammlung die physikalischen Grenzen auf, indem die Individuen, verhüllt in ihre heiligen Masken, die Möglichkeit erhalten, in ihrer Individualität mit dem Sakralen zu kommunizieren (Durkheim, 1981: 303). Eine Transzendenz ist damit nur im Klan, im Gemeinsamen, möglich, dessen Symbol er selbst ist. “Im Klan des Wolfes ist jeder einzelne Mensch ein Wolf. Er trägt einen Gott oder sogar mehrere Götter in sich” (Durkheim, 1981: 225). Durkheim stellt fest, dass die australische Gesellschaft „die ganze Welt unter dem Totemprinzip eines und desselben Stammes“ in Heiliges und Profanes aufgeteilt hatten (Durkheim, 1981: 305). Institutionell hat diese Einteilung die Folge, dass alles, womit der Wolf in Berührung kommt, zum Stamm des Wolfes gehört. Daraus zog Durkheim die soziologische Schlussfolgerung, dass die heiligen Kräfte eigentümlich von den Menschen in den Dingen aktiviert werden. “Sie beherrschen also zwei Welten: sie wohnen in den Menschen, aber zur gleichen Zeit sind sie die Vitalprinzipien der Dinge” (Durkheim, 1981: 306).

Durkheim zeigt auf, dass historisch verschiedene Dinge und Lebewesen gleichermassen als Objekte, als Eigentum angesehen wurden. So haben viele Väter ihre Kinder und die Wohlhabenden auch ihre Sklaven verkauft. Der Verkaufsakt war moralisch und rechtmässig im Einklang mit den gesellschaftlichen Normen. Gleichzeitig gäbe es Dinge, die einzig Gott gehören und deswegen nicht besessen werden können (Durkheim, 1991: 192 f, 208 f). Gemäss Durkheim können die Götter bestimmte Objekte, Orte, Städte wie auch Gedanken besitzen. Damit dieses Eigentumsverhältnis in der Gesellschaft institutionalisiert werden konnten, wurde den Reichtümern der Götter eine Exklusivität verliehen. Er führt dafür Beispiele aus Honolulu auf, wo der König eine Diamantmine für heilig erklärte, und Beispiele aus Tahiti, wo alles, was der Häuptling berührte, für heilig, zum Tabu erklärt wurde (Durkheim, 1991: 203 f). Er weist darauf hin, dass gewisse Orte, an denen religiöse Zeremonien abgehalten wurden, dem profänen Gebrauch, der Marktwirtschaft, entzogen waren; zum Teil sind sie es bis heute. “Nur jene Menschen konnten diese Zone durchschreiten und die auf diese Weise von der Umgebung abgetrennte Insel betreten, welche die Rituale vollzogen und dadurch spezielle Bindungen zu den heiligen Wesenheiten eingegangen waren, denen der Boden ursprünglich gehörte” (Durkheim, 1991: 237). Mit der Heiligerklärung konnte die heilige Sache dem

Gemeinnutzen entzogen und dem privaten Gebrauch einer einzigen Person unterstellt werden. Am Ende wurde mit jedem Tabu ein persönlicher Rechtsanspruch auf das Objekt erhoben (Durkheim, 1991: 203, 207).

Der Ritus hat damit im Wesentlichen zwei Funktionen: Erstens dient er zur Koordinierung der Gesellschaft durch die Einhaltung einer bestimmten Ordnung. Innerhalb dieser Ordnung können sich die Akteure einer auf Reziprozität beruhenden Solidarität vergewissern. Zweitens bewirkt der Ritus durch die Übertragung der Heiligkeit die Konstituierung der Gesellschaft, womit die Kommunikation zwischen der Gesellschaft und dem Individuum materielle Gestalt annimmt. Die Heiligkeit als eine rechtliche Qualität des Eigentums wird somit dauerhaft.

Genau diese Dauerhaftigkeit ist die wichtigste Funktion der Gesellschaft. Unter einer Gesellschaft stellt sich Durkheim eine quantitative “Wirklichkeit *sui generis*” vor (Durkheim, 1981: 36 f). An den australischen Gesellschaften zeigt Durkheim auf, dass die segmentären Gesellschaften nach einem strikten Mechanismus von sakraler und profaner Welt organisiert waren. Die Teilnahme an einer Welt setzte den Ausschluss aus der andern Welt voraus. In den modernen Gesellschaften sind diese beiden Welten hingegeben miteinander integriert. Angelehnt an Herbert Spencer, *The Social Organism*, verglich er die moderne Gesellschaft als eine aus vielen Organen bestehende und miteinander interagierende Einheit mit einem biologischen Körper (Durkheim, 1988: 274). Durkheim stellt fest, dass die segmentären und modernen Gesellschaften durch völlig unterschiedliche Logiken organisiert sind. Zugleich nimmt er an, dass in beiden Fällen die Gesellschaft durch die Moral, durch gesellschaftlich wirksame Normen zusammengehalten werde. In beiden Fällen bestehe das Ziel darin, den harmonischen Ablauf der Funktionen zu sichern, die in segmentären Gesellschaften mit der sakralen Idee Gottes von der Religion und in modernen Gesellschaften in der Adresse des Staates von einem Rechtssystem übernommen werden (Durkheim, 1988: 275). Das ist der Grund, warum die Funktion des Ritus, die Solidarität, auch in den modernen Gesellschaften dieselbe geblieben ist, obschon sich ihre Form gewandelt hat. So wird das Gefühl der Menschen für das Heilige in funktional differenzierten Gesellschaften nicht mehr im Klan, aber weiterhin im Gemeinsamen in der Öffentlichkeit erschaffen: “Unter dem Einfluss der allgemeinen Begeisterung wurden seinerseits rein profane Dinge durch die öffentliche Meinung vergöttlicht: Das Vaterland, die Freiheit, die Vernunft” (Durkheim, 1981: 294). Unter den modernen Bedingungen verwandelt sich die Solidarität *nicht* an sich, aber ihre Form. So bleibt ihre Eigenschaft, wonach sie sich als ein moralisches Phänomen der unvermittelten Beobachtung entziehe, auch in modernen Gesellschaften aufrecht. Auf der anderen Seite könne sie in den beiden Gesellschaftsformationen durch ihr Symbol untersucht werden, das in segmentären Gesellschaften in den Sitten und in modernen Gesellschaften im Rechtssystem abgebildet ist. In beiden Gesellschaften manifestiere sich die Solidarität durch ihre Funktion, sodass sie Menschen miteinander verbindet. Seine Annahme über die gemeinsame Funktion der Solidaritätsformen in beiden Gesellschaftsformationen trotz ihrer qualitativen und quantitativen Entwicklung formuliert Durkheim wie folgt: “Je solidarischer die Mitglieder einer Gesellschaft sind, um so mehr unterhalten sie

verschiedenen Beziehungen entweder nur miteinander oder zur Gruppe als Kollektiv” (Durkheim, 1988: 111 f).

Dabei nimmt Durkheim an, dass wie jedes Segment, so auch die segmentären Gemeinschaften in das nächst höhere System, in diesem Fall in die rechtlich konstituierte Gesellschaft aufgesogen und darin eingeschmolzen werden, deren Mitglieder sich anstatt im Klan/Stamm in einem Staat organisieren und solidarisieren. Darin sieht Durkheim auch die gemeinsame moralische Funktion des Gesellschaftsvertrags: “Das soziale Handeln entfaltet seine Wirkungen aber nicht nur ausserhalb von vertraglichen Beziehungen, sondern wirkt sich auch auf das Zusammenspiel dieser Vertragsbeziehungen untereinander aus; denn nicht alles ist vertraglich beim Vertrag. Die einzigen Verpflichtungen, die diesen Namen verdienen, sind jene, die von den Individuen gewollt sind und keinen anderen Ursprung haben als diesen freien Willen. Umgekehrt hat keine Verpflichtung, die nicht gegenseitig zugestanden ist, etwas Vertragliches an sich. Nun ist aber der Vertrag überall dort, wo er existiert, einer Regelung unterworfen, die das Werk der Gesellschaft ist und nicht das der Einzelperson, und diese Reglementierung wird immer umfangreicher und immer komplizierter” (Durkheim, 1988: 267 f). Durkheims Gedanken können wir mit einem Satz so zusammenfassen; während segmentäre Gesellschaften durch mechanische Solidarität zusammengehalten wurden, bekennen sich die Individuen in den modernen Gesellschaften selber zu den Prinzipien der Vertragssolidarität, die sie selber zu diesem Zweck entwickelt haben.

Auch in der Soziologie Max Webers (1864–1920) nimmt Religion eine prominente Stelle ein. Während Durkheim, von den Ursprüngen des Glaubens ausgehend, die Grundlagen einer solidarischen Gesellschaft herausarbeitete, widmete sich Max Weber der Entzauberung und der Rationalisierung, die er auf das Aufkommen der monotheistischen Weltreligionen zurückführte. Die Grundlagen der Moderne sah Weber im protestantischen Ethos, das er auch in einen strukturellen Zusammenhang mit dem Rechts- und Herrschaftssystem setzte. Alleine im Protestantismus sei die Frage danach, ob der Gläubige in das Paradies oder in die Hölle komme, in einer radikalen Weise mit dem Erfolg des Gläubigen auf dieser Welt verknüpft (Weber, 1920: 90–162). Bereits im Wort “Beruf” und noch besser im englischen “calling” klinge die religiöse Vorstellung “einer von Gott gestellten Aufgabe” an (Weber, 1920: 63). Webers Ausgangslage war die Feststellung, dass das menschliche Leid und Unglück vor der Entstehung der Weltreligionen den Dämonen zugeschrieben und von Magiern behandelt wurde, indem der Leidende jeweils Opfer an den heiligen Stätten darzubringen aufgefordert wurde. Die monotheistischen Weltreligionen entzaubern unter der Leitung charismatischer Propheten dieses Weltbild, indem sie die Ursünde als den Grund des Leidens und die Symptome als Zeichen des von Gott-Verlassen-Seins auslegten (Weber, 1920: 241 f, 539). Seitdem sucht der Mensch nach Weber eine rationale Antwort darauf, warum *genau er* das Glück bzw. das Unglück verdient habe.

In Bezug auf die Rationalisierung unterscheiden sich die Propheten von den Magiern hauptsächlich durch ihren Monopolanspruch. So habe sich der Prophet

der Christen, Jesus, damit legitimiert, dass er alleine “den Vater kenne, dass nur der Glaube an ihn der Weg zu Gott sei” (Weber, 1980: 269). Auch forderte er Gehorsam als ethische Pflicht. Wurde die Suche nach rationalen Antworten auf die Glücks- bzw. Schicksalsfrage institutionalisiert, konnte eine Gemeinschaft eingerichtet werden, indem der Prophet Schüler, Jünger, Priester, Wahrsager und Soldaten anwarb und ihre Bildung unter seiner Herrschaft monopolisierte (Weber, 1920: 275 f). Die Erlösungsprophetie richtet die ethische Brüderlichkeit auf Kosten der bestehenden Sippengemeinschaft ein (Weber, 1920: 219–222): “Wer seinen Hausgenossen, Vater und Mutter, nicht feind sein kann, der kann kein Jesus-Jünger sein: ‚Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert‘ heisst es (Matth. 10, 34)” (Weber, 1920: 541).

a) Forschungsfrage und Forschungshypothese

Durkheim und Webers Religionssoziologie ergänzen sich insofern, als dass beide die Rechtsentwicklung auf die Religion zurückführen. Tatsächlich haben historisch wie auch reiligion- und rechtssoziologisch Rechtsnormen einen ethischen, kulturellen wie auch politischen Hintergrund. Diese Normen sind einer Wandlung unterworfen, die dann erkannt werden kann, wenn trotz vieler Unterschiede stets die Frage nach der Gemeinsamkeit gefragt wird. Solidarität ist dabei der Idealtyp des Gemeinsamen. Gemäss Durkheim hat Solidarität sowohl mit diesem Hintergrund der Rechtsnormen, wie auch im weitesten Sinne mit Eigentumsverhältnissen einen inhaltlichen Zusammenhang, was auch für die heutigen modernen, privatrechtlich organisierten Eigentumsverhältnisse gilt.

Die Forschungsfrage lautet: Kann die Einführung des islamischen *Zakât*-Systems als eine neue Besteuerungsform des Eigentums und als eine neue islamische Solidaritätsform erklärt werden? Was spricht dafür? Hinter der Forschungsfrage stehen zwei Annahmen von Demir, die hier für den Zusammenhang wie folgt wiedergegeben werden können (Demir, 2007: 60 f): Erstens, dass es zwischen der von Weber analysierten ethischen Gemeinschaft und der des Propheten Muhammad in Medina gegründeten *Umma* strukturelle und funktionelle Ähnlichkeiten gibt. Mit der *Umma* wurde auf Kosten der Sippengemeinschaft eine neue Herrschaftsform mit einer neuen Form der Monopolisierung eingerichtet. Die zweite Annahme lautet, dass mit dem *Zakât-System* im Sinne von Durkheim eine neue Form des Eigentums im Rahmen des neuen Herrschaftssystems eine funktional bessere Lösung angeboten wurde, als es unter den damals existierenden Rechtsverhältnissen des *Sadaqa*-Systems der Fall war. Von diesen beiden Annahmen sind die zwei Hypothesen abgeleitet. Die Erste lautet, dass die islamische Gemeinschaft den Rahmen einer staatlichen Herrschaftsordnung erhielt, indem das *Zakât-System* als eine neue Besteuerungsform des Eigentums innerhalb der *Umma*-Lehre eingeführt wurde. Gemäss der zweiten Hypothese wurde im *Hacı Bektaş Velî* Orden das nächste Integrationsniveau vollzogen, indem den Partizipanten im *Waqfs-System/Vakıflar* auf der Grundlage der funktionalen Differenzierung eine neue Solidaritätsform angeboten wurde. Institutionell kann der Formwandel darin erkannt werden, dass in der Führung des *Hacı Bektaş Velî* Ordens zwischen Ordensführer und Ordensverwalter ausdifferenziert wurde.

3. Zur islamischen Staatsbildung

Bekanntlich wurden im Osmanischen Reich die Länder durch die *Waqfs/Vakıflar* besteuert, deren Anzahl mit dessen Expansion stark zunahm (Demir, 2017). *Waqfs* wurden gemäss Kuran als ein beliebtes Mittel für die Bereitstellung von öffentlichen Gütern eingesetzt, die im Englischen bekannt sind als ‘Islamic trust’ or a ‘pious foundation’. A waqf is an unincorporated trust established under Islamic law by a living man or woman for the provision of a designated social service in perpetuity” (Kuran, 2001: 842). Die Gründer von *Waqfs* mussten am Anfang Moslems sein und von Moslems als solches anerkannt werden (Singer, 2008: 93; Kuran, 2001: 844 f, 851). Kuran erklärt die Ausbreitung von *Waqfs* damit, dass ihre Gründer durch ihre öffentliche Wohltätigkeit sowohl zu einem hohen Ansehen in der Gesellschaft kamen, wie auch die möglichst höchste Garantie dafür erhielten, dass diese Länder nicht verstaatlicht werden (Kuran, 2001: 842 f). “One of the literal meanings of the term waqf is ‘to stop’, and another is ‘to make dependent and conditional’. What the system was meant to stop was, on one hand, the expropriation of waqf assets and, on the other, deviations from the founder’s directives on the use of these assets. What it rendered dependent and conditional was both the waqf’s objective and the means it used to reach the objective” (Kuran, 2001: 862). Aus Kurans Sicht waren das *Waqf*-System ein islamisches Geschäftsmodell zwischen dem islamischen Herrschaftssystem und den Moslems (Kuran, 2001: 844, 848).

Überraschenderweise wird im heiligen Buch des Islams, im Koran, die Notwendigkeit von *Waqfs* zwar andeutet (*Sure* 34, *Vers* 39 und 58:12), sie aber nicht direkt erwähnt. Ihre direkte Erwähnung findet nur in *Hadiths* statt. Als eine genuin islamische Institution tauchen sie erst später auf (Kuran, 2001: 846). Hervorzubeben ist der Umstand, dass die Besteuerung auch in der Zeit des Propheten Muhammad nicht zur islamischen Theologie, sondern zum islamischen Herrschaftssystem gehörte. Da es hier nicht um eine theologische, aber um eine rechtsoziologische Analyse geht, lautet die wichtige Frage im Sinne Durkheims Funktionalismus; welche Institution wurde vor der Prophetie Muhammads für die Besteuerung eingesetzt? Die eindeutige Antwort auf diese Frage lautet: das *Zakât*-System.

a) Das Herrschaftskonzept des Propheten Muhammad

Das *Zakât*-System war in einer eigentümlichen Einheit von Rechts-, Sozial-, Wirtschafts- und Herrschaftssystem eingebettet. Für das Verständnis des Formwandels von *Sadaqa* zu *Zakât* und von *Zakât* zu *Waqfs* ist es notwendig, zumindest kurz auf diese Zeit einzugehen.

Die Lebenswelt vor dem Anbruch der Weltreligionen nannte Max Weber “Zaubergarten” und die religiöse Form “magische Religiosität” (Weber, 1980: 378, und vgl. mit 321 ff), da sie gemäss Weber nicht von einer bürokratischen Herrschaft, sondern von Zauberern geleitet wurde (Weber, 1920: 241 f, 541 f). Diese Bezeichnung gilt besonders für die arabische Welt. Der Begründer des Islams, der Prophet Muhammad (570–632), wurde um das Jahr 570 in Mekka geboren. Muhammads Vater Abdallah (*Abd Al Lah* = Diener Allahs) gehörte zur Sippe der Haschim, einem

verarmten Zweig des städtischen Stammes der Quraisch (Schweizer, 1980: 24; Kasi, 1918: 209). Die Stadt Mekka war damals ein Wallfahrtsort und Handelszentrum zwischen Ägypten und Syrien.

Vor seinem Prophetentum hatte Prophet Muhammad Chadidscha/Hatice geheiratet, die im Fernhandel zwischen Syrien und Ägypten tätig war (Busse, 2005: 21–55). Aus dieser Ehe stammte die Tochter Fatima. Im Jahre 613 begann Muhammad in Mekka öffentlich zu predigen: “*La ilaha illa-llahu wa Mohammadun rasulu-llahi!*” (Es gibt keinen Gott ausser Allah, und Muhammad ist sein Prophet!) (47:19). Er predigte, dass Allah der einzige Gott, der Islam (Hingabe) die einzig wahre Ethik und jeder Moslem (Hingebener) einzig ihm folgen sollte. Da die Ethik des Islams (die Hingabe) die kulturellen Glaubensinhalte für obsolet und alle Menschen unabhängig von ihren sozialen und ethnischen Hintergründen für Geschöpfe Gottes erklärte, sahen die Mekkaner darin eine Forderung nach funktionaler Gleichheit und damit eine Gefahr für ihre Geschäfte, was den Propheten Muhammad zur Emigration aus der Stadt Mekka veranlasste. Diese erzwungene Migration im Jahre 622 aus Mekka nach Yathrib wurde “*Hidschra*” (Auszug/Flucht) genannt und auf sie geht das Datum des Beginns der islamischen Zeitrechnung zurück (Busse, 2005: 24). Später wurde auch der Name der Stadt Yathrib zu “*Medinat an-Nabi*” (Stadt des Propheten) bzw. Medina (Stadt) abgeändert. In Medina legte der Prophet Muhammad den Grundstein für ein bis heute wirksames und solidarisches Herrschaftssystem (*umma*), das die Einheit von Staat, Bürger und Gesetzen zum Ziel hat (Ebert, 1991: 26–30; Rohe, 2011: 99). Der Prophet Muhammad stellte in der Stadt die bisherigen arabischen Lebensformen auf den Kopf: Er verbot den Genuss von Wein (5:90), den Verzehr von Schweinefleisch (2:173, 5:3) und die Annahme von Wucherzins (2:276 f). Er reformierte das Eherecht: Fortan durften Moslems nicht mehr unbegrenzt viele, sondern nur noch vier Frauen heiraten (4:3, 23f, 33 ff). Nach Ghaussy wurde mit den Reformen im Ehe- und Familienrecht eine Systemveränderung vorgenommen, um eine Eindeutigkeit bei Erbfragen zu erreichen (Ghaussy, 1986: 93).

b) Das islamische Zakât-System

Es gibt kein Recht ohne ein ethisches Menschenbild. Daher musste auch im Islam die neue institutionelle Ordnung/Herrschaft durch eine neue Ethik legitimiert werden. Während der Zeit des Propheten Muhammads war die heilige Schrift der Koran und der Prophet Muhammad selber die Normquelle. Nachdem der Prophet Muhammad hinschied, musste die islamische Herrschaft neu institutionalisiert werden, der Koran als Quelle zur Entwicklung neuer Normen eingesetzt werden. Dafür mussten von den Gelehrten die Suren wahrhaftig ausgelegt werden. Dabei gilt es zu beachten, dass der Begriff *Koran* mit “Lesung” oder “Rezitation” übersetzt werden kann, da er die Worte Gottes in der heiligen Sprache Arabisch wiedergibt. Während in der Bibel Gott jeweils zitiert ist, spricht Allah im Koran höchstpersönlich (Kermani, 2005: 166). Auf der ethischen Ebene baut der koranische Islam auf fünf Säulen auf: dem Glaubensbekenntnis, dem Pflichtgebet, das die Gläubigen fünfmal am Tag zu verrichten haben, dem Fasten im Monat *Ramadan*, der Pilgerfahrt nach Mekka und der Armensteuer, die *Zakât*. *Zakât* impliziert einen Akt freiwilliger Wohltätigkeit. *Zakât*

hat auch die Bedeutung von “Wachsen” und “Zunehmen”. Im Arabischen, Türkischen und Persischen gibt es nebst dem Begriff *Zakât* auch das Wort *Sadaqa*, das für die Bezeichnung von Almosen und Geschenken ohne religiöse Konnotation reserviert ist. Erst im theologischen Kontext erhält es die Bedeutung von “rein”, “gerecht”, “gut” und suggeriert eine moralische Abstandnahme von materiellen Gütern (Wehr, 1997: 344).

Bis vor der Gründung der *Umma* in Medina wurde *Zakât* als eine freiwillige Wohltätigkeit betrachtet. Im Koran kommt *Zakât* dreissig Mal vor und nur zwei Verse (18:81 und 19:13) stammen nach Watt aus der mekkanischen Periode (Watt, 1980: 85, 301). Daher haben sich die im medinensischen Kontext entstandenen Suren (2:263, 4:114, 9:79) noch die Bedeutung von freiwilliger Almosenspende bewahrt. Auch die Bedeutung «jemanden läutern» stammt aus dieser Zeit. Dagegen erhielt das Wort *Zakât* erst später die Bedeutung einer gesetzlich vorgeschriebenen Obligation (2:83, 2:177, 9:5, 9:11, 9:71). Das ist der Grund, warum im Koran *Zakât* nie als etwas bezeichnet wird, “das man als Geschenk gibt, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen oder eine Sache wiedergutzumachen. In diesem Fall steht stets das Wort *Sadaqa*” (Farschid, 2012: 54). Denn die Bedeutung “freiwilliges Almosen” musste mit der Herrschaftsetablierung in eine erzwingbare Norm übersetzt werden. Nachdem *Zakât* in eine erzwingbare Norm übersetzt wurde, erhielt es in den entsprechenden Suren die Bedeutung einer religiösen Pflicht (7:156, 19:31, 21:73, 30:38, 31:4, 41:7) (9:19). Erst danach wurde die Anhäufung von Reichtum theologisch für unmoralisch (92:18) erklärt und die freiwillige oder theologisch wünschenswerte Vergabe von Almosen mit Reinheit (9:103) verknüpft. Am Ende dieser Normbildung zahlte der wahrhaft Gläubige diese Steuer (2:177) freiwillig, durfte dafür mit einem “Lohn bei seinem Herrn” rechnen (2:277) und wer sie umgehen wollte, musste mit harten Strafen rechnen (3:180, 9:34 f).

Zum Formwandel der *Solidaritätsform* gehört auch die Feststellung, dass der Koran, im Gegensatz zu früheren *Sadaqa* Praktiken, mit der *Zakât* eine Systematik bezüglich dem Gegenstand (6:141, 2:217), dem Zweck (9:103 f, 34:39) und dem Adressat (9:60) in die Besteuerung einführte. “Mit zunehmender Ausbreitung des islamischen Reiches, der Zentralisierung der Verwaltung und der Schaffung einer Staatskasse (*bait al-mâl*) unter den ersten vier Kalifen, wurde die *Zakât* in ihrer fiskalischen Form zu einer dauerhaften Einrichtung und bildete – neben der Grundsteuer (*kharâğ*), der Kopfsteuer (*ğizya*), dem Fünften (*hums*) aus der Kriegsbeute (*ghanîma*) – eine der legalen Einnahmequellen des Fiskus” (Farschid, 2012: 71).

Der islamische Staat in den Zeiten des Propheten Muhammads war eine Föderation arabischer Stämme. Nebst dem Rechtssystem war die Wirtschaft –und damit das *Zakât*-System– eines der wichtigsten Instrumente für die Errichtung einer egalitären islamischen Gesellschaft. Rechtssoziologisch können wir feststellen, dass die islamische Gesellschaft im Gegensatz zur bestehenden natürlichen Gerechtigkeit eine soziale Gerechtigkeit herbeiführen wollte (Luhmann, 1993: 115, 191 f, 223–226). Dafür musste eine bessere Besteuerung des Vermögens eingeführt werden, da diese auf die Autarkie ausgerichtete und übersichtliche Gemeinschaft hauptsächlich vom

Handel und der Viehzucht getragen wurde. Daher fehlten ihr nicht nur eine komplexe Besteuerung von Land, Bergbau und Bodenschätzen, sondern auch ausgearbeitete Regel der Zolleinnahmen sowie die Umsatz- und Verkehrssteuer (Ghaussy, 1986: 94; Ghaussy, 1983: 367 f). Auf der anderen Seite erklärte die islamische Ethik von Anfang an alle Menschen unter dem Aspekt der sozialen Gerechtigkeit als Geschöpfe Gottes und in diesem Sinne gleich. „Was im Hellenismus ‚die Ratio‘, im Christentum ‚die Nächstenliebe‘ ist, ist im Islam ‚die soziale Gerechtigkeit‘“ (Ghaussy, 1986: 96). Zugleich stand das Faktische in einem Widerspruch zum islamischen Anspruch, die soziale Gerechtigkeit zur *Raison d’Etre* des Islams zu erheben.

Im Koran können Stellen gefunden werden, in denen es sich um Umverteilungsfragen handelt (2:43, 110, 117. 9:60, 59:7–9). Der Prophet Muhammad selber war zunächst ein Kaufmann und hatte in seiner Herrschaftszeit den Handel, den Geldverleih sowie Kredite für die Finanzierung von Handels- und Zinsgeschäften rationalisiert, insofern sie als Realzins in Form einer Profitrate eingenommen wurden. Von Anfang an wurde mit dem *Ribâ*-Prinzip der Wucherzins für Konsumkredite verboten, die sich bei nicht fristgemässer Tilgung verdoppelten (2:275, 3:130). Gemäss Ghaussy wurde der Zins als Ertragsrate aus Investitionen dafür nicht nur zugelassen und gefördert, sondern auch in *Mudâraba* (Erträge durch Handelsgewinne) und *Muschâraka* (Erträge aus Beteiligungen) ausdifferenziert (Ghaussy, 1986: 93, 95; Ghaussy, 1983: 369–374). Zwar wurde in der islamischen Ethik eine formale Gleichheit gefordert, aber auf der Wirtschaftsebene waren dafür die *Sadaqa*, das *Zakât*-System und das Erbrecht vorgesehen, die aber auf der Herrschaftsebene weder mit der Chancengleichheit noch mit der Verteilungsgerechtigkeit in eine Relation gesetzt waren (Özlü, 2014). Die Einkommens- und Vermögenssteuern waren besonders am Anfang der islamischen Herrschaft im Rahmen der Freiwilligkeit und zu Wohltätigkeitszwecken geregelt. Die Söhne hatten von dem Erbe das Doppelte und die Töchter nur ein Drittel (4:11f, 176) (Ghaussy, 1983: 375). Die geforderte formale Gleichheit gepaart mit der Vorstellung der natürlichen Gerechtigkeit wurde im Besteuerungssystem im Rahmen einer Proportionalität angestrebt. „Diese Proportionalität hatte für die damalige Wirtschaft zur Folge, dass erstens Personen mit einem geringeren Vermögen relativ stärker belastet wurden, was mit dem heutigen Prinzip vom steuerlichen Grundsatz der Gleichmässigkeit nicht im Einklang steht. Zum anderen brachte die Nichtberücksichtigung der Progression dem Staat generell geringere Einnahmen ein. Darüber hinaus war diese Steuer – wie erwähnt – an dem Grundsatz der Freiwilligkeit ausgerichtet, so dass insgesamt ihre ökonomische Bedeutung für den Staat als gering anzusehen war. Insofern trug sie zur Finanzierung der islamischen Expansion wenig bei. Nicht zuletzt ist es diesem Zustand zuzuschreiben, dass die Moslems, ausser *Zakât* zu zahlen, schon in den Anfängen des Islams verpflichtet wurden, durch *Dienstleistungsabgaben* die islamische Gemeinschaft, den ‚*Dar ul Islam*‘ zu schützen“ (Ghaussy, 1983: 363).

Um das Ziel einer sozial gerechten Gesellschaft zu erreichen, wurden die zur Zeit des Propheten Muhammad praktizierten und/oder im Koran festgelegten Normen schon von den ersten vier Kalifen und dann besonders unter den Ummayyaden (reg. 661–750) und Abbasiden (reg. 750–1258) den Anforderungen einer sich

expandierenden Staatlichkeit angepasst. Auf der Grundlage von *Hadiths* wurden die Lücken im Besteuerungssystem geschlossen, sodass die Höhe, nämlich 2.5 Prozent für Moslems und 5 Prozent für *Dhimmi* (Christen und Juden) festgelegt werden konnte. Auch die Art und die Häufigkeit wurden genauer bestimmt. Der Kalif Omar führte die Ertragssteuer (*uschr*) ein und die Ummayyaden arbeiteten die Boden- und Ertragssteuern zu einem komplexen Besteuerungssystem aus. Auch führten die Ummayyaden das *Maqataa*-System und für die Nichtmoslems die *Kharağ* ein (Ghaussy, 2012: 54–61). “Der Steuersatz betrug prinzipiell das Doppelte von *Ushar*, ging jedoch in vielen Fällen bis zu einem Maximalsatz von 50 % des Ertrages” (Ghaussy, 1983: 364). In der Zeit der Abbasiden wurden religiöse Pflichten (*ibâdât*), das Familienrecht, das Erb- und Eigentumsrecht, das Vertragsrecht sowie das Straf- und Prozessrecht und schliesslich das Verwaltungsrecht und das Völkerrecht kodifiziert (Khoury, 1980: 22).

Gleichzeitig ging diese Kodifizierung mit einer geforderten Interpretationsleistung einher, die je nach Rechtsschule sowohl im Sinn einer Forderung wie auch einer Integration erbracht wurde. Die Rechtsschulen entstanden dabei von Anfang an im Zusammenhang mit Herrschaftsansprüchen. “Die Herausbildung von Rechtsschulen steht in zeitlichem und inhaltlichem Zusammenhang mit einem Ringen um die legitime Herrschaft im Gemeinwesen: Wer sollte dem Propheten Muhammad in seiner Funktion als Leiter der Gemeinde folgen? Konnte es gar einen ‚Stellvertreter Gottes‘ auf Erden geben” (Rohe, 2011: 31)? Diese Rechtsschulen zeichneten sich durch das Charakteristikum aus, dass sie jeweils ihre eigenen juristischen Institutionen und Regelwerke hatten (Gerber, 1999: 68). Trotz zum Teil stark divergierenden Differenzen fielen die islamischen Rechtsschulen ihre Urteile, dem Beispiel Muhammads in seiner Zeit als Gemeindepräsident, Richter und politischer Führer in Mekka folgend, nach dem Prinzip des *Taqlid* (Nachahmung). Das *zweitwichtigste Prinzip* der Rechtsfindung ist *Qiyâs* (Vergleich/Analogie). Wo beide Methoden nicht zum Ziel führen, kam *Idschtihâd* bzw. *içtihat* als nächste Methode zur Anwendung (Uçar, 2005: 54–107; Kürşat, 2003: 33 f). *Idschtihâd* hat dabei die Bedeutung einer Rechtsentwicklungsmethode durch die Anwendung logisch-abstrakter Prinzipien und kann in diesem Sinne am besten als *Diskurs* übersetzt werden. Die Expansion des Herrschaftsgebiets machte sowohl die Anpassung der bestehenden Rechtsnormen an die neuen Verhältnisse innerhalb der *Umma* wie auch die Integration der externen Rechtsnormen an die neu geschaffenen Herrschaftsverhältnisse notwendig. “The compromise between these two trends eventually brought the number of accepted and legitimate versions of the law (which at an early period were numbered in the hundreds) to four, the four legitimate madhhabs that have been known ever since” (Gerber, 1999: 25). Die Vielzahl der Rechtsschulen und pluralistischen Rechtsinstitutionen wurde mit der Etablierung einer zentralisierten Rechtsfindung vereinheitlicht (Gerber, 1999: 69 f). Dieser Rechtsentwicklungsprozess wurde mit der Einführung der Landbesteuerung und Formen von Bodenertragssteuern eingeleitet und nach Ghaussy hauptsächlich aus zwei Gründen beschleunigt (Ghaussy, 1986: 94): “*Erstens* enthielten der Koran und die Sunna insbesondere in wirtschaftlichen Fragen entweder keine genauen oder vielfach sogar überhaupt keine Aussagen. *Zweitens* boten die wirtschaftlich und kulturell überlegenen, von den Arabern eroberten

Reiche gerade in diesen Fragen detaillierte, kodifizierte Rechtssysteme, die einerseits viele praktische Fragen des Lebens besser regelten und andererseits für wichtige ökonomische Probleme Lösungsansätze boten” (Ghauassy, 1986: 94).

Eine defensive und theologische Integration wurde aus dem Islamverständnis der Gründungszeit abgeleitet, das an eine Bedingung anknüpft: Im Koran spricht Gott höchstpersönlich; daher darf er zwecks einer Anpassung an die profane Welt nicht verändert werden. Nach dieser Auffassung endete mit dem Hinschneiden des Propheten Muhammads die Zeit der “Offenbarung”. Wenn die Offenbarung, der Empfang göttlicher Wahrheit, zu Ende ist, dann, so die Meinung, musste auch eine der göttlichen Wahrheit immanente Rechtsentwicklung zu Ende sein (Rohe, 2011: 21 f). Jegliche Bemühungen, die vollkommenen Gesetze Gottes mithilfe eines rationalen Diskurses (*idschtihâd*) den historischen Umständen anzupassen, bedeutete nach dieser Auffassung ein Verfall. Denn Allah habe die Menschheit mit dem Islam aus der Anarchie hin zu einem Zeitalter der Gottesgesetze geführt und es gehe nun darum, die Gesetze, Normen und Überlieferungen aus der Zeit Muhammads so anzuwenden, wie sie im Koran vorgeschrieben sind (Ali-Karamali, 1994: 238–257; Kasi, 1918: 223). Der Frühislam unterscheidet sich vom Christentum insofern, als dass er mit dem *Umma*-Konzept eine Integration der profanen und der sakralen Welt anstrebt. Eine solche Integration wurde nach einer Islaminterpretation zu Lebzeiten des Propheten “voll verwirklicht” (Ghauassy, 1983: 374). Infolge von *Fitna* (Bürgerkrieg, Abfall vom Glauben) sei diese Gemeinde zerstört worden und es gelte das Endziel, die islamische Gemeinde des Propheten Muhammad, *wiederherzustellen*. Auf der Handlungsebene wurde diese von Gott gestellte Aufgabe mit der Erwartung an die Gläubigen kommuniziert, durch den *Dschihad* die Welt in die Welt des Friedens zu überführen.

Diese Erwartung ist insofern eine grosse Integrationsleistung, als dass genau dieses Konzept einen Aktionismus mit zwei Folgen in Gang setzte: Erstens setzt sie die Erkenntnis einer rationalen Berechenbarkeit der sich ständig verändernden Weltereignisse voraus. Denn eine *Wiederherstellung* setzt logischerweise eine Annahme der Veränderung der bestehenden Zustände voraus. Daher stellt sich die Frage gar nicht, ob die Unveränderbarkeit der Worte Gottes eine Unveränderbarkeit der von Gott geschaffenen Welt impliziert. Evidenterweise stellen die Menschen fest, dass die von Gott geschaffene Welt durch menschliche Handlungen verändert wird und diese Veränderungen nicht im Widerspruch zu Gottes Willen stehen können, da er sie sonst gar nicht zugelassen hätte. Die *Idschtihâd*-Methode ermöglichte in diesem Zusammenhang den damaligen Intellektuellen eine rationale Durchdringung der sakralen Strukturen der theologischen Interpretationen. So war es aus der Sicht Farîd ad-Dîn ‘Attâr (1150–1230) unsinnig, meinen zu wissen, was Gottes Wort sei und was nicht. Wer kann es schon tatsächlich bezeugen? Kein Mensch hat jemals Gott gesehen. Jeder kann nach ‘Attâr ein Hinweis auf Gottes Zeichen sein, aber kein Zeichen kann direkt von Ihm sein (Attar, 2008: 184). “Ich sehe klar, dass die Welt von Dir ist, aber von Dir sehe ich in der Welt kein Zeichen” (Attar, 2008: 14). Wer behauptet, Gott und Gottes Wort zu kennen, behauptet gemäss ‘Attâr etwas aus reiner Gottes-Unkenntnis. Wer von Gott zu berichten glaubt, tut nichts anderes, als

seine Fantasien in die Welt zu setzen. “Alles, was du weisst, ist nicht Gott, sondern dein Verständnis” von Gott (Attar, 2008: 15). Gleichzeitig findet ein umgekehrter Prozess statt: Alles, was dem Herrscher gehörte, wurde für *Harâm* (Tabu) deklariert (Ritter, 1955: 105). Kein Wunder, dass während dieser Zeit das Misstrauen und der Missbrauch zunahm (Ghaussy, 1983: 373; Farschid, 2012: 71 f). Um dieser Erkenntnis im Sinne der Zielsetzung Rechnung zu tragen, wurde das *Kismet*-Prinzip eingeführt, wonach das Leben vorbestimmt ist, d. h. im Falle einer Konkurrenz zwischen der göttlichen Vorbestimmung und dem freien Willen des Menschen der Wille Gottes die Überhand hat (9:51, 11:49 ff, 35:12, 53:44 ff, 76:29 f). Gleichzeitig wurde das Hiob-Motiv, in dem es um eine Auflehnung gegenüber Gott geht, dahingehend im Koran rationalisiert, dass das Anprangern der Ungerechtigkeiten auf Erden in einen unvermeidlichen Bestandteil profaner Herrschaft uminterpretiert wurde. Deswegen ist nach islamischer Theologie die Infragestellung der Ungerechtigkeiten auf Erden kein Widerstand gegen Gott selbst. Zweitens wurde dieser Aktionismus im Schiitentum auch im Herrschaftssystem normiert. Diese Entwicklung lässt sich gut in der Rolle des *Imams* nachzeichnen. Im Schiitentum ist der *Imam*, der islamische Staatsführer, kein Schatten Gottes auf Erden und auch kein Nachfolger des Propheten, sondern nur noch der Verwalter. Insofern wurde mit der Figur des *Imams* die Rationalisierung des profanen Herrschaftssystems auch theologisch legitimiert. Das ist der Grund, warum ein *Imam* wenn nötig auch mit Waffengewalt von der Macht entfernt werden darf, wenn er vom rechten/islamischen Weg abkommt. Das politische Widerstandsrecht ist im Schiitentum ein Teil einer profanen Lebenszeit, die mit der Rückkehr des entrückten Mahdi enden wird. Kurz: Die Leistungsfähigkeit des Frühislams kann rechtssoziologisch darin gesehen werden, dass ihm eine konzeptionelle Integration der profanen und sakralen Welt gelang. Das ist der Grund, warum nach dem islamischen Selbstbild die Konzeption der islamischen Gemeinde, der *Umma*, als die perfekte Umsetzung der göttlichen Gesetze auf Erden zu sehen ist.

c) Die Erwartungsenttäuschung in der Einheitslehre des Hallâdsch

Der wichtigste Intellektuelle dieser Bewegung ist Abu al-Mughith Husain ibn Mansur ibn Muhammad al-Baidawi al-Hallâdsch (Massignon, 1922). Wegen seiner “*Anâ al-haqq*”-Lehre wurde er im Jahr 922 in Bagdad hingerichtet, obschon er seine Lehre auf den Koran zurückführte (Schimmel, 1984: 166). In Sure 7:172 fragt Gott: “Bin ich nicht euer Herr?” und die Kinder Adams antworten: “Jawohl, wir bezeugen es”. In diesem koranischen Herrschaftsvertrag sah Hallâdsch die Grundlage für einen politischen Ungehorsam gegenüber profaner Herrschaft (Al-Hallâğ, 1992: 41). Im sechsten Kapitel seines *Tâ Sîn El Azâl* (*Das Gedankengut Satans*) bringt Hallâdsch den Ungehorsam des *Iblis* (Satan) gegenüber Gott mit seiner Natur, seiner Beschaffenheit zusammen, indem er darauf hinweist, dass Satan gemäss Koran aus Feuer (7:12) geschaffen ist: “Gott sprach zu ihm [Satan]: ‘Wirf dich nieder [vor Adam]!’ Er erwiderte: ‘Es gibt (ausser dir) keinen anderen (vor dem ich mich niederwerfe)!’ Gott sprach zu ihm: ‘Und wenn mein Fluch dich trifft?’ Er sagte: ‘Es schadet nicht! Es gibt für mich keinen Weg zu einem anderen als dir’” (Al-Hallâğ, 1992: 42). Nicht Satans Ungehorsam, sondern sein Hochmut sei verantwortlich für seine Degradierung: “Gott sprach zu ihm: ‘Du warst hochmütig!’ Er antwortete: ‘(...) Wer ist mächtiger als ich

und erhabener? Ich bin der, der dich erkannt hat in der Urewigkeit. Ich bin besser als er (Adam-Sure 7:12). Denn im Deinen habe ich Priorität, und es gibt in beiden Welten keinen, der dich besser kennt als ich” (Al-Hallâğ, 1992: 42). Auf die Frage von Moses, warum er sich nicht niederwerfe, antwortet Satan: “Mich hindert das Bekenntnis zu einem einzigen Angebeteten. Hätte ich mich vor Adam niedergeworfen, so wäre ich wie du. Denn dich hat man ein einziges Mal aufgerufen: Schau auf den Berg! (7:143) und du schautest, mich aber hat man tausendmal aufgerufen: Wirf dich nieder! Wirf dich nieder!, aber ich warf mich nicht nieder, weil ich bekannte, was ich dachte” (Al-Hallâğ, 1992: 42).

Hallâdsch forderte mit seinem Einheitskonzept anstelle natürlicher Gerechtigkeit die funktionale Gleichheit (Luhmann, 1993: 115). Konkret forderte er eine gerechte Steuerpolitik, was ihn “zum Muster des Vorkämpfers für soziale Gerechtigkeit” machte (Schimmel, 1984: 174). Es gab islamische Herrschaften, die einen permanenten Kriegszustand eingerichtet hatten, um einerseits die Löhne der Angestellten tief zu halten und andererseits von den Ausländern entweder hohe Steuern einzutreiben oder mittels ihrer Versklavung ein Heer zu bilden (Ökten, 2006: 68). Indem Hallâdsch, angelehnt an den Koran, diese Arten von islamischer Herrschaftsführung mit seiner Einheitslehre infrage stellte, initiierte er den wichtigsten Integrationsschub zwischen sakraler und profaner Welt.

d) Eine Rechtssoziologische Bewertung

Aus religionssoziologischer Sicht führen die Weltreligionen ein neues Lernniveau in die existierende magische Einheit von Sein und Haben ein. Die Weltreligionen boten bezüglich des Seins einen neuen Typ von Weltbildern im Rahmen der Theologie und in Bezug auf das Haben eine neue Form des Herrschaftssystems. Solidarität ist in dieser konzeptionellen Gegensätzlichkeit die notwendige Form, die das Haben mit dem Sein nicht nur auf ideeller Ebene, sondern auch auf organisatorischer Ebene durch die Gründung von Religionseinrichtungen, wie Dergâh, Zaviye, Medresse und Moschee, zusammenbrachte. Das *Zakât*-System war aus dieser Warte heraus die islamische Lösung der Spannung zwischen dem Sein und Haben, der Integration der profanen mit der sakralen Welt. Denn darin wurden die Bedingungen einer solidarischen Gesellschaft festgehalten.

Dieser Formwandel wurde notwendig, da im *Sadaqa*-System die Anforderungen am Anfang weder genau ausformuliert, noch klar reglementiert waren (Özülü, 2014). Es stand dem wohlhabenden Gläubigen frei, der gesellschaftlich notwendigen Solidarität durch die Abgabe von Almosen nachzukommen. Dagegen wurde diese Erwartung im *Zakât*-System in ein zweckrationales Instrument verwandelt und durch rechtsformige Handlungslogik auch sozial wirksam institutionalisiert. Das *Sadaqa*-System steht soziologisch dem Prinzip natürlicher Gerechtigkeit insofern näher, als dass im *Zakât*-System die Erwartungen stärker rationalisiert und daher der Idee des Oikos näher gebracht wurde. Eine Rechtsentwicklung findet in dieser Phase durch Analogien statt. In beiden Systemen wurde die Gesellschaft nicht nach dem funktionalen (Un-) Gleichheitsprinzip, sondern nach ihrer Verschiedenheit koordiniert, weswegen

die entsprechenden Institutionen nicht einer explizit rationalen und veränderbaren Sozialstruktur, sondern der als *Gottgegeben* erachteten Ordnung unterstellt waren.

Auf der Akteursebene wurde in der Lebenswelt des *Sadaqa*-Systemes die normative Orientierung zunächst von konkreten historischen Menschen anhand konkreter Handlungen angeboten. Die Menschen fanden vor der Entstehung des Islams unter der Leitung von charismatischen Persönlichkeiten zu einer Transzendenz, dank der sie eine Transformation in Gottheiten und vice versa ohne Widerspruch erlebten (Dioszegi, 2005). Es steht fest, dass die (vor-)koranische Erwartung an Normen von der Empirie gestützt war, der erwünschten Wohltätigkeit mit dem Verweis auf eine ausseralltägliche Macht Geltung zu verleihen. Die Menschen waren in dieser Phase so stark in ihrer Lebenswelt integriert, dass sie nach Durkheim infolge des altruistischen Wertesystems ihr Leben für das Überleben der Gemeinschaft zu opfern bereit waren (Durkheim, 1983: 243–347). Diese moralische Erwartung war effektiv und konstitutiv für die Zeit.

Die Sozialintegration wurde auch im Rahmen des *Zakât*-Systems anhand des Reziprozitätsprinzips weiterhin durch konkrete Handlungen hergestellt. Rechtsfragen wurden zwar nicht nach abstrakten Normen, aber auch nicht mehr nach den Sitten, sondern nach den Analogien geregelt (Luhmann, 1997: 651 f). Gleichzeitig führten der Fernhandel, die Kriege und die egalitäre islamische Ethik zu einer Rollendifferenzierung, deren Steuerung nicht mehr innerhalb bestehender Rechtsnormen geleistet werden konnte. Die festen Zuschreibungen standen in einem Widerspruch zu den Leistungen, die von den Menschen für die Einrichtung einer gerechten islamischen Gesellschaft erwartet wurden. Im Gegensatz zu den Zeiten des Propheten Muhammad, in der die Gemeinschaft durch segmentäre Differenzierung gekennzeichnet war und die Vielfalt von Glaubens- und Lebensführungsstilen noch in den Rahmen der natürlichen Verschiedenheit passte, musste die räumlich und kulturell expandierende Gemeinschaft anstelle von magischen Gesetzen nach einer Gesetzesethik neu ausgerichtet werden (Luhmann, 1997: 634–662). “Die Anpassungsfähigkeit, die Verhandlungsbereitschaft und die theologischen Rationalisierungsversuche waren für die Sozialintegration unverzichtbare Leistungen, aber für eine Systemintegration mussten den von verschiedenen Interessen geleiteten Akteuren auch die Partizipationsinstrumente zur Verfügung gestellt werden. Daher war die Frage nicht mehr, ob, sondern mit welchen Steuerungsformen die islamische Ordnungspolitik die beste Koordinierung erhalten würde” (Demir, 2017: 77).

Rückblickend ist die Antwort auf diese Frage eindeutig; die islamische Herrschaft wurde immer weniger von der auf die Genealogie basierenden beduinischen Ordnung, sondern immer stärker von abstrakteren Rechtsnormen geleitet (Rohe, 2011: 21). Dazu hatte der Prophet Muhammad selber das Konzept einer islamischen Gemeinschaft, die *Umma*, entwickelt. Der nächste Schritt wurde mit der Gründung der Hacı Bektaş Velî Ordens vollzogen, da genau in diesem Orden erstens verschiedene Ethiken und Ethnien zusammenfanden (Köprülü, 1966; Smith, 1993). Zweitens hat kein anderer Orden als der Hacı Bektaş Velî Orden in diesem Ausmass seinen Stempel dem Osmanischen Reich aufgedrückt hat (Faroqhi, 1981; İnalçık, 2009: 25-30; Budak, 2016). Der Hacı

Bektaş Velî Orden ist die erste Organisation, in der auf der Grundlage von Vakıf-Gütern eine funktionale Beziehung sowohl innerhalb der eigenen Verwaltung, wie auch zwischen Bauern und Ordensführern, zwischen Ordensgründern und dem Osmanischen Reich/dem Staat zum Tragen kamen (Faroqhi, 1976; Yılmaz, 2007 Ergenç, 2012). Dank dieser funktionalen Differenzierung konnte der Orden angelehnt an den Prophet Muhammads Praktiken unterschiedliche Funktionen übernehmen (Tatar und Tatar, 2014; Gerber, 1999). Der Formwandel ist in diesem Sinne auch ein institutioneller Wandel; während in den Institutionen der Frühformen der Religion, die Durkheim beschrieben hat, die Macherhaltung nach dem Prinzip vom “Primus inter Pares” stattfand, verschob sich das Kriterium mit der Entstehung vom Islam. Der Prophet Muhammad war Staats- wie auch Armeeführer zugleich. Seine Macht verdankte er nicht nur den profanen Erfolgen, sondern auch den sakralen Ideen. Im Gegensatz zu einem “Primus inter Pares” war der Prophet Muhammad in seinem Führungsanspruch universell.

Erst im Hacı Bektaş Velî Orden wurden die soziale Beziehungen von dem alten ethnisch-ethischen Schema hin zu einem generalisierbaren Erwartungssystem verlagert und in Form von der (ethischen) Bildung, der Kapitalakkumulation, der (politischen) Kooperation und dem Tausch von verschiedenen Gütern institutionalisiert (Çağatay, 1947; Faroqhi, 1976; Faroqhi, 1981; Demir, 2017). Aufbauend auf dem Universalitätsprinzip des Islams wurden im Hacı Bektaş Velî Orden die Angehörigen aus verschiedenen Ethnien durch eine neue Sozialpolitik und dem entsprechenden Formwandel des Rechts zusammengebracht (Gerber, 1999: 44 ff; Kürşat, 2003: 33; Demir, 2017: 74 f). Dieses Modell wurde im Osmanischen Reich übernommen und durch verschiedene Kompromisse an die Erfordernisse eines Staates angepasst (Demir, 2017: 64-71). Das Kooperationsmodell wurde zunächst im Hacı Bektaş Velî Orden entwickelt und ausprobiert. Hier kamen die sakralen und profanen Funktionsweisen der Solidarität gleichzeitig zur Geltung, indem der Orden in der Logik des rationalen Wirtschaftens die *Vakıf*güter verwaltete und den Partizipanten eine besondere, neue ethische Zugehörigkeit anbot (Kafadar, 1995; Kafadar, 2007). Darüber hinaus wurde im Orden zwischen Ordensgründern, Ordensangehörigen, Ordensverwaltern, Ordens Klienten wie auch Ordensnutznießern eine rationalisierte Sozialbeziehung entwickelt und in der Derwisch-Ethik miteinander integriert, worauf die Schriften von Hacı Bektaş Velî selber hindeutet (Gross, 1927). Der Hacı Bektaş Velî Orden war in diesem Sinne die erste Organisationsform, aus der sowohl im Sinne von Weber verschiedene Berufe wie auch verschiedene Typen von Eigentumsverhältnissen im Sinne von Durkheim zugleich hervorgingen (Luhmann, 1999): 108-135). Infolge dieser Konstellation wurden die sozialen Beziehungen in Bezug auf die Eigentumsverhältnisse und/oder Berufe nach dem Prinzip von (Un-) Gleichheit bewertet, besteuert und miteinander integriert (Luhmann, 1999: 162-185) Die Gründung des Osmanischen Reichs geht auf soziologisch-institutioneller Ebene auf diesen Keim der Rationalisierung zurück. Nun konnte ein Richterskönigtum errichtet werden, das aus dem sakralen Recht eine durch Sitte und Moral bindende Herrschaftslegitimation ableitete (Habermas, 1998: 177).

5. Schluss

Ausgehend von den soziologischen Arbeiten von Dukheim und Weber wurde die Frage gestellt, ob auch in der islamischen Herrschaft eine Rechtsentwicklung stattfand, die von einer islamischen Ethik getragen wurde. Zu diesem Zweck wurde die Genese des *Zakât*-Systems betrachtet. Der Stellenwert der *Zakât* kann darin genauer erkannt werden, dass *Zakât* eine der fünf Säulen der islamischen Ethik ausmacht. Zu einem Formwandel kam es, als die bereits im *Sadaqa*-Prinzip angedeuteten Leitideen in Bezug auf die Adressaten, das Ziel und den Zweck im *Zakât*-System klarer herausgearbeitet wurden. Dies war auch insofern notwendig, als dass vor allem die ersten Moslems mit ihrem Islambekenntnis in einen Interessenkonflikt mit ihrer alten Solidaritätsgemeinschaft, nämlich der Sippe und dem Stamm gerieten. Der Übergang von der Gemeinschaft zur Gesellschaft ist ein nächster Formwandel, der dann im Rahmen der *Umma*-Gesellschaft vollzogen und ihre Ethik dabei in eine neue Stufe der Solidaritätsgemeinschaft integriert wurde.

Die Frage nach dem Formwandel wurde zunächst in der Unveränderbarkeit der Worte Gottes gesucht, weswegen die orthodoxen Gelehrten der Kalifatslehre jeglichen Bemühungen die als vollkommen verstandene und kommunizierte Gesetze Gottes mit einer rationalen Diskursmethode (*Idschtiyhâd*) den historischen Umständen anzupassen, für ausgeschlossen erklärten. Zugleich nahmen mit der Schliessung des *Idschtiyhâd*-Tors die Missbrauchs-, Misskredit- und Misstrauensfälle zu. Im Gegensatz zum *Sadaqa*-System garantierte das *Zakât*-System als eine neue Form islamischer Solidarität den Moslems, den Trägern der neuen Identität, eine Legitimationsgrundlage für die kommunizierte Eigenständigkeit und erlaubte ihnen, ihre Unabhängigkeit gegenüber der Sippengemeinschaft effizient geltend zu machen.

Die Gründung verschiedener Rechtsschulen deutet religionssoziologisch darauf hin, dass das freiwillige *Sadaqa*-System die gesellschaftliche Komplexität nicht mehr effektiv genug abdeckte. Die islamische Gesellschaft stand vor einer folgenschweren Entscheidung: entweder die Rechtsschulen und ihre religiöse Legitimation als eine Gefahr zu definieren und dann zu bekämpfen oder sie durch den Formwandel in die bestehende Rechts- und Sozialordnung miteinander zu integrieren. Die Existenz und der Einfluss des Hacı Bektaş Velî Ordens auf die Gründung des Osmanischen Reichs verdeutlicht, dass der zweite Weg eingeschlagen wurde. Dank dem Orden wurde auf die zunehmende Komplexität der Gesellschaft mit dem Formwandel reagiert, indem erstens die Adaptierung und die Weiterentwicklung der sekundären islamischen Rechtsquellen, wie auch die Konsolidierung der Rechtsnormen in den eroberten Ländern angestrebt wurden. Zweitens wurde vom System der Verschiedenheit zu einer funktionalen Gleichheit gewechselt.

Der Hacı Bektaş Velî Orden beruht in seiner Ethik auf die islamische Universalität. Auf der anderen Seite war Hacı Bektaş Velî im Gegensatz zum Propheten Mohammad kein Prophet, weswegen er seine Macht stärker durch die sakrale Legitimation an profanen Erfolgen messen lassen musste. Zugleich verhalf dieser Umstand dem Hacı Bektaş Velî Orden zwischen dem Sakralen und Profanen auch institutionell so zu unterscheiden, dass zwischen dem Ordensführer und Ordensverwalter einerseits

und Ordensmitgliedern andererseits eine funktionale Differenzierung vorgenommen werden konnte. Während der Ordensführer zugleich ein religiöser Führer war, nahm der Ordenverwalter weitgehend eine funktionale Rolle wahr. Nach diesem Funktionalitätsprinzip wäre es denkbar, dass der Ordensverwalter ein guter Christ oder guter Wirtschaftswissenschaftler aber kein Bektaşî war. Diese Rationalität geht nach Webers Verständnis darauf zurück, dass nicht die Ideen aber die Interessen das Handeln der Menschen im Wirtschaftsleben beherrschen (Weber, 1920: 251). Die Welt des nach rationaler Kalkulation eingerichteten und unpersönlichen Wirtschaftens konnte kaum nach der Logik der religiösen Brüderlichkeit normiert werden. Mehr noch, die Welt des Profanen musste so mit der sakralen Welt zusammengebracht werden, dass das Leben sinnlich blieb. Im Hacı Bektaş Velî Orden fanden die Gläubigen die Institutionen dieser Integration.

Insofern kann die Entwicklung der australischen Gesellschaft von „primitiven“ Formen der Religion zur segmentären Entwicklung auch innerhalb des islamischen Herrschaftsraums getroffen werden. Die Trennung zwischen dem Sakralen und Profanen wurde im Rahmen vom Hacı Bektaş Velî Orden in der Form vom ökonomisch induzierten Alltag von Bauern und Verwaltern einerseits und dem ausseralltäglichen Zweck des Ordens andererseits konstituiert. Innerhalb des Ordens selbst wurde diese Trennung aufgehoben. Jedes Mitglied des Hacı Bektaş Velî Ordens war und ist eine potenzielle Nachfolgerin bzw. ein potenzieller Nachfolger von Hacı Bektaş Velî selbst. Im Gemeinsamen streben sie eine Transzendenz innerhalb der Ethik des Hacı Bektaş Velî Ordens an. Genau diese Integration von Ausdifferenzierung, Funktionalität und Zentralisierung trotz der Vielfalt stellte sich als das Modell für die Gründung des Osmanischen Reiches dar.

Zur Expansion der islamischen Ethik und des Osmanischen Reiches hat die Erkenntnis aus dem Hacı Bektaş Velî Orden entscheidend beigetragen, dass die ethisch/ethische Einheit auch die wirtschaftliche Einbindung der Akteure voraussetzt. Der Hacı Bektaş Velî Orden diente den Gründern des Osmanischen Reiches als ein Modell, in dem sich die Herrschaft die Dauerhaftigkeit nicht nur von guten Ideen versprach, sondern auch auf der Grundlage dieser Ideen seine profanen Institutionen im *Vakıflar/Wagss-System* organisierte, koordinierte und durch die Ethik integrierte, die *den Menschen* ins Zentrum aller Handlungen setzte.

Literatur

- Attar, Farid ud-Din. (2008). *Die Konferenz der Vögel*. Aus dem Persischen übersetzt von Katja Föllme. Wiesbaden: Marixverlag.
- Budak, Ayşe. (2016). “Siyasete Riayet Etmek, Banilikten Vazgeçmek: Dulkadirli Beyi Şehsuvaroğlu Ali Bey’in Hacı Bektaş Cuma Camisi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Vol. 79, 61-78.
- Busse, Heribert. (2005). “Grundzüge der islamischen Theologie und der Geschichte des Islamischen Raumes”. Ende, Werner und Udo Steinbach. (Hrsg.). *Der Islam in der Gegenwart*. München: Beck.

- Çağatay, Neşet. (1947). “Osmanlı İmparatorlugunda Reayadan Alınan Vergi ve Resimler”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 5 (5): 483-511. URL: <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/26/1024/12400.pdf>
- Demir, Ali. (2007). “Eine rechtssoziologische Analyse des islamischen waqf-Systems”. *The Electronic Journal of Islamic and Middle Eastern Law (EJIMEL)*, Vol 5, 55-79. URL: http://www.zora.uzh.ch/138126/1/A.Demir_Eine_rechtssoziologische_Analyse_des_islamischen_waqf-Systems.pdf
- Dioszegi, Vilmos. (2005). “Baraba Türkleri’nin İslâm Öncesi Şamanizm İnancı ve Bazı Etno-Genetik Sonuçlar”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*. Çev. Ebru Özdağ. Vol. 55, 169-200.
- Durkheim, Emile. (1967). *Soziologie und Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . (1981). *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . (1991). *Physik der Sittten und des Rechts: Vorlesungen zur Soziologie der Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . (1983). *Der Selbstmord*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . (1988). Über soziale Arbeitsteilung: Studie über die Organisation höherer Gesellschaften. Mit einer Einleitung von Niklaus Luhmann, Arbeitsteilung und Moral, Durkheims Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ebert, Hans-Georg. (1991). *Die Interdependenz von Staat, Verfassung und Islam im Nahen und Mittleren Osten in der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Lang.
- Ergenç, Özer. (2012): “Osmanlı Devleti’ne Ruh Üfleyen Nefesler. Osman Gazi’nin Liderliğinin ve Karizmasının Ortaya Çıkışı”. İnalçık, Halil (Hrsg.) *Kuruluş. Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak*. S. 67-80. İstanbul: Hayykitap.
- Faroqhi, Suraiya. (1976). “The Tekke of Hacı Bektaş: Social Position and Economic Activities”, in *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 7(2): 183-208. URL: <http://www.jstor.org/stable/162600>
- . (1981). *Der Bektaschi-Orden in Anatolien: vom späten fünfzehnten Jahrhundert bis 1826. III: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*. Sonderband 2. Wien: Verlag des Institutes für Orientalistik der Universität Wien.
- Farschid, Olaf. (2012). *Zakât in der Islamischen Ökonomik: Zur Normenbildung im Islam*. Würzburg: Ergon-Verlag.
- Gerber, Haim. (1999). *Islamic law and culture 1600–1840*. Leiden: Brill.
- Ghaussy, A. Ghanie. (1983). “Die islamische Wirtschaftsethik und Wirtschaftslehre”. *Jahrbuch für Sozialwissenschaft*, Band 34, H. Vol. 3, 349–382.

- Ghaussy, A. Ghanie. (1986). "Zur Wirtschaftsphilosophie im Islam". *Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik*, Vol. 31, 92–103.
- Gross, Erich. (1927). *Das Vilâjet-nâme des Hağgi Bektasch. Ein türkisches Derwischevangelium*. Leipzig: Meyer.
- Habermas, Jürgen. (1987). *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2, Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . (1998). *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . (2003). *Zeitdiagnosen: Zwölf Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hourani, Albert. (1992). *Die Geschichte der arabischen Völker*. Frankfurt am Main: Fischer.
- İnalçık, Halil. (2009). *Devlet-i `Aliyye. Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar: Klasik Dönem (1302 -1606). Siyasal, Kurumsal ve Ekonomik Gelişim. Band I*. Istanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kafadar, Cemal. (1995). *Between the Worlds: The construction of the Ottoman state*. Berkeley: University of California Press.
- Kafadar, Cemal. (2007). "Introduction: A Rome of one's own: Reflections on cultural geography and identity in the lands of Rum". *Muqarnas* 24:7-25, URL: <http://www.jstor.org/stable/25482452>.
- Kasi, Mirza Djevad Khan. (1918). "Das Kalifat nach islamischem Staatsrecht: Eine historisch-dogmatische Studie". *Die Welt des Islams*, Vol. 5, No 4, 189–263.
- Kermani, Navid. (2005). *Der Schrecken Gottes: Attar, Hiob und die metaphysische Revolte. Mit sechs Kalligraphien von Karl Schlamminger*. München: Beck.
- Khoury, Adel Theodor. (1980). *Das islamische Rechtssystem: Grundlagen und Rechtsschulen*, Köln: CIBEDO.
- Köprülü, Fuad. (1966). *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutassavıflar*. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Kuran, Timur. (2000). "Islamic Influences on the Ottoman Guilds, in The Great Ottoman-Turkish Civilisation". Çiçek, Kemal. et al. *Economy and Society* (ed.). S. 43–59. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- . (2001). "The Provision of Public Goods under Islamic Law: Origins, Impact, and Limitations of the Waqf System". *Law & Society Review* 35, Vol 4, No. 4, 841–897.

- Kürşat, Elçin. (2003). *Der Verwestlichungsprozess des Osmanischen Reiches im 18. und 19. Jahrhundert: Zur Komplementarität von Staatenbildungs- und Intellektualisierungsprozessen*. Band 1. Hannover: IKO - Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- Luhmann, Niklas. (1993). *Das Recht der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . (1997). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . (1999). *Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*. Berlin: Duncker.
- Massignon, Louis. (1922). *La passion d'al-Hosayn-Ibn-Mansour al-Hallaj martyr mystique de l'islam: exécuté à Bagdad le 26 mars 922, étude d'histoire religieuse*. Paris: Paul Geuthner.
- Ökten, Niyazi. (2006). *Hallac-ı Mansur; Yaşamı, Felsefesi, Etkileri [Hallac-ı Mansur: Sein Leben, seine Philosophie und sein Einfluss]*. Istanbul: Horasan.
- Nizâmülmülk. (1987). *Das Buch der Staatskunst. Siyâsatnâme. Gedanken und Geschichten*. Zürich: Manesse Verlag.
- Özlü, Zeynel. (2014). “Bektaşî Tekkelerinin Gelirlerine Dair Gözlemler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Vol. 69, 16-40.
- Ritter, Hellmut. (1955): *Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farîduddîn `Attâr*. Leiden: Brill.
- Rohe, Mathias. (2011). *Das islamische Recht: Geschichte und Gegenwart*. München: Beck.
- Schimmel, Annemarie. (1984). “Das Hallâj-Motiv in der modernen islamischen Literatur”. *Die Welt des Islams*, Vol. 23/24, 165–181.
- Schweizer, Gerhard. (1980). *Die Derwische: Heilige und Ketzer des Islams*. Salzburg: Das Bergland-Buch.
- Singer, Amy. (2008). *Charity in Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tatar Canbay, Hüsnîye ve Taner Tatar. (2014). “Toplumsal Bir Kurum Olarak Ocaklar ve İşlevleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Vol. 69, 61-80.
- Smith, Grace Martin. (1993). *The Poetry of Yûnus Emre, A Turkish Sufi Poet*. Berkeley: University of California Press.
- Uçar, Bülent. (2005). *Recht als Mittel zur Reform von Religion und Gesellschaft: Die türkische Debatte um die Scharia und die Rechtsschulen*. Würzburg: Ergon.

- Watt, William Montgomery. (1980). *Der Islam*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Weber, Max. (1920). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band I*. Mohr: Tübingen.
- . (1980). *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. Herausgegeben von Johannes Winckelmann. Studienausgabe. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wehr, Hans. (1997). *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*. Beirut.
- Yılmaz, Hacı. (2007). "Hacı Bektaş Velî Belgeleri-1". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Vol. 42, 1-72.