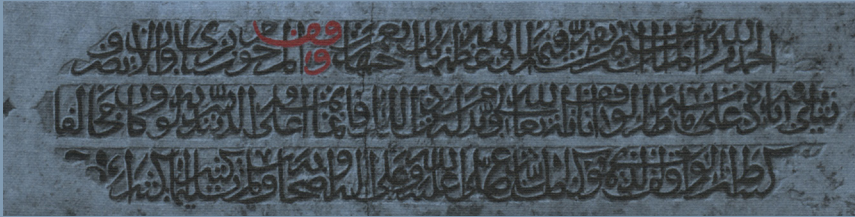


STIFTUNGS GESCHICHTEN BAND 5

Astrid Meier, Johannes Pahlitzsch, Lucian Reinfandt (Hg.)



**Islamische Stiftungen
zwischen juristischer Norm
und sozialer Praxis**

Akademie Verlag

Astrid Meier, Johannes Pahlitzsch, Lucian Reinfandt (Hg.)

Islamische Stiftungen
zwischen juristischer Norm
und sozialer Praxis

STIFTUNGSGESCHICHTEN

BAND 5

Herausgegeben von
Michael Borgolte

Astrid Meier, Johannes Pahlitzsch, Lucian Reinfandt (Hg.)

**Islamische Stiftungen
zwischen juristischer Norm
und sozialer Praxis**



Akademie Verlag

Gedruckt mit Unterstützung des Interdisziplinären Zentrums
„Bausteine zu einer Gesellschaftsgeschichte des Vorderen Orients“
der Freien Universität Berlin

Abbildung auf dem Einband:

- 1 Preis sei Gott! Die erhabenen Dekrete, Gott erhöhe und ermächtige sie, wurden erlassen, auf dass man die Gebäude der Stiftung [rot] des verstorbenen Barsbay erneuere und daraus nicht mehr auszahle,
- 2 als nach dem Willen des Stifters festgelegt ist, Gott vergelte es ihm! Wenn dann jemand es ändert, trifft die Schuld daran ausschließlich diejenigen, die es ändern [Koran 2:181], und er verginge sich
- 3 an der Bestimmung des Stifters, die gilt wie eine Vorschrift des Gesetzgebers (Muhammad), Gott segne ihn, seine Familie und seine Gefährten und schenke ihm viel, viel Heil!

Inschrift an der Moschee al-Ward in Damaskus, nicht datiert (nach 851/1447)
(Photo Stefan Weber)

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar

ISBN 978-3-05-004612-9

ISSN 1615-7893

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2009

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieses Buches darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Photokopie, Mikroverfilmung oder irgendein anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

Einbandgestaltung: Jochen Baltzer

Druck: MB Medienhaus Berlin

Bindung: Grafisches Centrum Cuno, Calbe

Printed in the Federal Republic of Germany

Inhalt

Vorwort.....	7
Erläuterungen zur Umschrift	9
Einleitung. Von <i>Astrid Meier, Johannes Pahlitzsch, Lucian Reinfandt</i>	11
Die sasanidische fromme Stiftung und der islamische <i>waqf</i> . Eine Gegenüberstellung. Von <i>Maria Macuch</i>	19
Christliche Stiftungen in Syrien und im Irak im 7. und 8. Jahrhundert als ein Element der Kontinuität zwischen Spätantike und Frühislam. Von <i>Johannes Pahlitzsch</i>	39
The <i>Waqf</i> : A Legal Personality? Von <i>Doris Behrens-Abouseif</i>	55
Frömmigkeit und Wohltätigkeit für die städtische Erneuerung. Abgaben- und Stiftungspolitik in der Mitte des 12. Jahrhunderts. Von <i>Stefan Heidemann</i>	61
Stifterpersönlichkeiten der ayyubidischen Zeit in Ibn Ḥallikāns <i>Wafayāt al-a'yān</i> . Perspektiven computergestützter Textanalyse zum Wortfeld Stiftung – Stifter. Von <i>Gerhard Wedel</i>	79

Die Beurkundung einer mamlukenzeitlichen Familienstiftung vom 12. Ğumādā II 864 (4. April 1460). Von <i>Lucian Reinfandt</i>	117
Frauen im Stiftungswesen der Mamlukenzeit nach as-Sahāwī's biographischem Lexikon <i>aḏ-Ḍaw' al-lāmi'</i> (9./15. Jahrhundert). Von <i>Renate Jacobi</i>	153
Soziale Aspekte von Stiftungen zugunsten des Schreins von Imām Rizā in Mašhad, 1527-1897. Von <i>Christoph Werner</i>	167
Für immer und ewig? Befristete Formen islamischer Stiftungen in osmanischer Zeit. Von <i>Astrid Meier</i>	191
Die Stadtviertelstiftungen in Aleppo von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts. Von <i>Stefan Knost</i>	213
Die Entwicklung des islamischen Stiftungswesens im postkolonialen Staat. Prozesse der Säkularisierung in Ägypten, Algerien und Marokko. Von <i>Franz Kogelmann</i>	233
Abkürzungs- und Siglenverzeichnis	261
Zu den Autorinnen und Autoren	265
Indices	269

Vorwort

Der vorliegende Band ist das Ergebnis eines Workshops, der unter dem Titel „Islamische Stiftungen (*waqf*) und ihre sozialen Funktionen im Spannungsfeld von Stiftungsrecht und Stiftungspraxis“ im Dezember 2004 an der Freien Universität Berlin stattfand. Ziel dieses Treffens von Spezialistinnen und Spezialisten aus dem deutschsprachigen Raum war, die islamisch-rechtliche Institution des *waqf* in ihrer jeweils regional und zeitlich spezifischen Ausprägung im Vergleich zu untersuchen. Die intensiven und angeregten Diskussionen unter Teilnehmenden und Publikum während der Tagung zeigten auf, wie geeignet der Ansatz „Stiftung und Gesellschaft“ für interdisziplinäre Auseinandersetzungen weit über die engen Kreise der jeweiligen Fachleute hinaus sein könnte.

Ermöglicht wurde der Workshop durch die finanzielle Unterstützung des Interdisziplinären Zentrums (IZ) „Bausteine zu einer Gesellschaftsgeschichte des Vorderen Orients“ der Freien Universität Berlin und der Gerda Henkel Stiftung, Düsseldorf. Das IZ sorgte des weiteren für eine reibungslose Organisation des Treffens und übernahm die Druckkosten des vorliegenden Bandes. Wir möchten uns bei all jenen bedanken, die uns von den Vorbereitungen zum Treffen, zu nennen wären hier Katja Niethammer und Roman Seidel, bis zum gedruckten Band bei diesem Unternehmen unterstützt und begleitet haben. Jörg Schlabach danken wir für die Erstellung des Indexes. Ein besonderer Dank gilt Prof. Gudrun Krämer, der Sprecherin des IZ, für das nicht nachlassende Interesse an unserem Projekt und Prof. Michael Borgolte für die Aufnahme in die Reihe „Stiftungsgeschichten“ des Akademie Verlags, Berlin. Ihm und seinem Team danken wir ebenfalls für die sorgfältige Lektorierung unseres Bandes.

Ein Ziel des Workshops war es, die deutschsprachige Forschung zu islamischen Stiftungen stärker zu vernetzen und Kontakte und Diskussionen zu intensivieren. Der Berliner Workshop war das zweite Treffen einer lose organisierten Gruppe, die sich auf Initiative von Prof. Florian Schwarz und Prof. Christoph Werner erstmals am Deut-

schen Orientalistentag 2001 in Bamberg zu einem Panel zusammengefunden hatte.¹ Unterdessen liegt bereits das dritte Treffen im Rahmen des DOT 2007 in Freiburg hinter uns. Die Herausgeber hoffen, mit diesem Band die begonnenen Diskussionen zu vertiefen und vor allem auch in Richtung eines interdisziplinären Austauschs voranzutreiben.

Berlin, Wien, Zürich im August 2008

Astrid Meier, Johannes Pahlitzsch, Lucian Reinfandt

¹ Die Beiträge des Panels erschienen unter dem Titel „Waqf als soziale, rechtliche und religiöse Institution in der Islamischen Welt“ in: *Der Islam* 80.3, 2003, 30-109.

Erläuterungen zur Umschrift

ā/ī/ū	lange Aussprache des Vokals
t	stimmloser interdentaler Reibelaut, wie in engl. „thing“
ḡ	stimmhafter präpalataler Verschlusslaut, wie in engl. „journal“ (in Ägypten als g gesprochen)
c	im modernen Türkischen für arab. ğ
č	im Persischen stimmloser präpalataler Verschlusslaut, wie in engl. „choice“
ç	im modernen Türkischen für pers. č
ḥ	stimmloser pharyngaler Reibelaut, von h deutlich unterschieden, wie letzter nie Dehnungszeichen
ḥ	stimmloser velarer Reibelaut, wie in „lachen“
ḏ	stimmhafter interdentaler Reibelaut, wie in engl. „this“
r	Zungen-r
z	stimmhafter präpalataler Reibelaut, wie in „singen“
š	stimmloser präpalataler Zischlaut, wie in „scheinen“
š	im modernen Türkischen für arab. š
ṣ	emphatisches, dunkel gefärbtes s
ḏ	emphatisches, dunkel gefärbtes d
ṭ	emphatisches, dunkel gefärbtes t
ẓ	emphatisches, dunkel gefärbtes z
ḥ	stimmhafter pharyngaler Reibelaut
ḡ	stimmhafter velarer Reibelaut, ähnlich hochdt. Zäpfchen-r, wie in „Rad“
q	stimmloser velarer Verschlusslaut, am hinteren Gaumen gebildetes k; im Persischen auch wie arab. ḡ
h	immer deutlich hörbarer konsonantischer Hauchlaut, nie Dehnungszeichen wie im Deutschen
y	wie deutsches j
ʾ	stimmloser laryngaler Verschlusslaut, fester Stimmabsatz wie in „ge’erbt“
i	im modernen Türkischen ein dumpf gefärbtes i

Einleitung

Von

Astrid Meier, Johannes Pahlitzsch, Lucian Reinfandt

Stiftungen (arabisch *waqf*) gelten als wichtiges Element religiöser und sozialer Ordnung in islamisch geprägten Gesellschaften.¹ Stiftungsähnliche Formen von frommen Gaben gehörten, soweit bekannt, von Anfang an zur Praxis der muslimischen Gemeinden. Aber auch in aktuellen Diskussionen sind Stiftungen ein wichtiges Thema, wenn es darum geht, islamische Authentizität zu entdecken und vermeintlich wiederzubeleben. Selbst wenn sich die heutigen Stiftungen in Norm und Form beträchtlich von den „klassischen“ Ausprägungen unterscheiden, so spielen sie eine unübersehbare Rolle in der Wirtschaft und in verschiedenen karitativen und philanthropischen Zusammenhängen, sowohl im Nahen und Mittleren Osten wie auch der muslimischen Diaspora in den Amerikas, Westeuropa und anderswo.²

Islamische Stiftungen werden oft definiert als die endgültige und immerwährende Immobilisierung privaten Eigentums, woraus dauerhaft und gemäß den Bestimmungen

1 Hier wie im Folgenden wird für die islamische Stiftung allgemein der arabische Begriff *waqf*, Pl. *awqāf* verwendet, wie er vor allem im östlichen Mittelmeerraum üblich ist. Er steht stellvertretend für in anderen Regionen gebräuchliche Bezeichnungen wie *ḥabs/ḥubs*, *vakf*, *habous* etc., auf welche in einzelnen Beiträgen des Bandes Bezug genommen wird.

2 So etwa *Murat Çizakça*, *Waqf in History and Its Implications for Modern Islamic Economies*, in: *Islamic Economic Studies* 6, 1998, 43-73; *Ibrāhīm al-Bayyūmī Ġānīm* (Hrsg.), *Nizām al-waqf wa-l-muġtamaʿ al-madanī fī l-waṭan al-ʿarabī*. Beirut 2004; *Franz Kogelmann*, *Die rechtlichen Grundlagen und die gesellschaftliche Verankerung des islamischen und anderen Stiftungswesens*, in: *Sigrid Faath* (Hrsg.), *Islamische Stiftungen und wohltätige Einrichtungen mit entwicklungs-politischen Zielsetzungen in arabischen Staaten*. Hamburg 2003, 15-26; *Jan-Peter Hartung*, *Die fromme Stiftung (waqf). Eine islamische Analogie zur Körperschaft?*, in: *Hans G. Kippenberg/Gunnar Folke Schuppert* (Hrsg.), *Die verrechtlichte Religion. Der Öffentlichkeitsstatus von Religionsgemeinschaften*. Tübingen 2004, 287-314; *Randi Deguilhem/Abdelhamid Hénia* (Hrsg.), *Les fondations pieuses (waqf) en Méditerranée. Enjeux de société, enjeux de pouvoir*. Kuwait 2004.

des Stifters oder der Stifterin ein gottgefälliger Zweck finanziert wird. Auch wenn die meisten Definitionsversuche von solchen juristischen Normsetzungen ausgehen, bleibt festzuhalten, dass es gerade im islamischen Recht keine allgemein gültige Definition gibt. Es ist deshalb kaum möglich, die wesentlichen Charakteristika islamischer Stiftungen zu beschreiben und zugleich der Vielfalt gültiger Formen und Funktionen wirklich gerecht zu werden. Deswegen stellen alle Definitionen nur mehr oder weniger gelungene Annäherungen an weit komplexere Stiftungswirklichkeiten dar.

Die komplizierten Verfügungen des islamischen Stiftungsrechts scheinen die Wahlfreiheit der Stiftenden begünstigt und die Handlungsspielräume nachfolgender Generationen wie eine schwer lastende „Tote Hand“ empfindlich eingeschränkt zu haben. So sahen es jedenfalls spätestens seit der Mitte des 19. Jahrhunderts Reformanhänger und Modernisierer in der islamischen Welt wie auch eine Mehrheit der internationalen Forschungsgemeinschaft. Damals war in Nordafrika und Westasien ein erheblicher Teil des Agrarlandes und des städtischen Immobilienbesitzes in Stiftungen angelegt, was immer wieder als ein entscheidendes Hindernis auf dem Weg zu einem kapitalistischen Wirtschaftssystem angeführt wurde. Diese Kreise kritisierten insbesondere Familienstiftungen als eine Perversion der ursprünglichen gemeinnützigen Grundidee des *waqf*. Seit dieser Zeit beurteilt ein kulturübergreifender Diskurs die Performanz des in dieser Sicht „traditionalen“ Stiftungswesens vorwiegend negativ.³ Neben Missmanagement und Betrug werden dabei oft die rigiden Normen des Stiftungsrechts als Faktor genannt, warum einmal angelegte Stiftungen sich nicht an veränderte Rahmenbedingungen anpassen konnten.⁴ Betrachtet man allerdings die Stiftungspraxis über längere Zeiträume, so stand die normativ gesetzte Unveränderlichkeit des Stifterwillens in einem Spannungsverhältnis zu den Möglichkeiten, diese Kontinuität auch tatsächlich zu gewährleisten.⁵ Stiftungswirklichkeiten sind bedeutend komplexer, als selbst kontrovers geführte Diskussionen über Stiftungsnormen unter Juristen glauben machen wollen.

Die Spannungen zwischen Stiftungsrecht und Stiftungspraxis sind ein besonders vielversprechender Ansatzpunkt, wenn es gilt, islamische Stiftungen in vergleichender

3 David S. Powers, *Orientalism, Colonialism, and Legal History. The Attack on Muslim Family Endowments in Algeria and India*, in: *CSSH* 31, 1989, 535-571.

4 S. etwa Wilhelm Heffening, *Art. Waqf*, in: *El*¹. Bd. 4. Leiden/Leipzig 1934, 1187-1194, hier 1190.

5 Miriam Hoexter, *Adaptation to Changing Circumstances. Perpetual Leases and Exchange Deals in Waqf Property in Ottoman Algiers*, unveröffentlichter Vortrag Joseph Schacht Conference, Leiden/Amsterdam, Oktober 1994; Leonor Fernandes, *Istibdal. The Game of Exchange and its Impact on the Urbanization of Mamluk Cairo*, in: Doris Behrens-Abouseif, (Hrsg.), *The Cairo Heritage. Essays in Honor of Laila Ali Ibrahim*. Kairo 2000, 203-222. Für interessante Ansätze zu einem Vergleich s. John Philip Thomas, *In Perpetuum. Social and Political Consequences of Byzantine Patrons' Aspiration for Permanence for their Foundations*, in: Michael Borgolte (Hrsg.), *Stiftungen in Christentum, Judentum und Islam vor der Moderne. Auf der Suche nach ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden in religiösen Grundlagen, praktischen Zwecken und historischen Transformationen*. (Stiftungsgeschichten, Bd. 4.) Berlin 2005, 123-135.

Perspektive über Raum und Zeit zu betrachten. Die Vielfalt der Formen und Ausprägungen hat die Beschäftigung mit dieser Institution des islamischen Rechts zu einem wichtigen internationalen Forschungsfeld werden lassen, in dem jetzt neben rechtshistorischen Aspekten vermehrt auch sozial- und kulturwissenschaftliche Problemstellungen verfolgt werden.⁶ Stiftungen, nicht nur islamische, haben sich wiederholt als vielversprechende Ansatzpunkte für Studien aus gesellschaftsgeschichtlicher Perspektive erwiesen. Sie sind unter ihren religiösen, rechtlichen, sozialen, wirtschaftlichen, politischen und karitativ-philanthropischen Aspekten in allen gesellschaftlichen Bereichen verankert und werden deshalb von Michael Borgolte als „totales soziales Phänomen“ im Mauss'schen Sinne verstanden.⁷ Die Beschäftigung mit Stiftungen hat sich der methodischen Herausforderung zu stellen, ihre verschiedenen Dimensionen angemessen zu berücksichtigen, auch wenn der Anspruch nicht immer eingelöst werden kann, historische Prozesse in einer die verschiedenen gesellschaftlichen Bereiche integrierenden Sichtweise darzustellen. Darüber hinaus kann es *waqf*-Studien gelingen, das Spannungsverhältnis zwischen sozial- und kulturwissenschaftlicher Herangehensweise produktiv einzusetzen, wenn neben sozialgeschichtlich geprägter Analyse von Gruppenbildung und sozialer Ungleichheit stärker auch anthropologische und kulturwissenschaftliche Ansätze des Deutens und Verstehens kultureller und religiöser Normen und Praktiken verfolgt werden.

In diesem Band werden islamische Stiftungen aus einer weit gefassten gesellschaftsgeschichtlichen Perspektive betrachtet. Sowohl öffentliche Stiftungen (arab. *waqf hayrī*) wie auch die sogenannten Familienstiftungen (*waqf ahlī*, *waqf durrī*) übernahmen in vormodernen islamischen Gesellschaften eine Vielzahl von sozialen Aufgaben, die von der Armen- und Krankenfürsorge, über die Finanzierung eines breiten Spektrums an religiösen und Bildungseinrichtungen bis zu allgemeinen Infrastrukturaufgaben reichten. Besonders wichtig ist dabei, dass Stiftungen in verschiedenen Formen die Konstituierung sozialer Gruppen unterstützten und zu ihrer sozialen Reproduktion und Kontinuität beitrugen. Dazu gehören nicht nur Berufsgilden und ethnisch oder religiös geprägte Gemeinschaften, sondern auch Familien- oder familienähnliche Verbände, etwa im Fall von Mamluken, Eunuchen oder Freigelassenen.⁸ Der Funktion von Stiftungen, die *memoria* des Stifters sowohl im Diesseits bei den Menschen wie

6 Für einen Überblick zu einzelnen Bereichen der Stiftungsforschung s. Rudolph Peters et al., Art. Waḳf, in: EI². Bd. 11. Leiden 2002, 59-99; und Astrid Meier, Art. Waḳf II. In the Arab Lands. 2. In Syria up to 1914, in: EI². Supplement. Leiden 2004, 823-828; Miriam Hoexter, Waqf Studies in the Twentieth Century. The State of Art, in: JESHO 41, 1998, 474-495; Suraiya Faruqi, Pious Foundations in the Ottoman Society of Anatolia and Rumelia. A Report on Current Research, in: Borgolte (Hrsg.), Stiftungen in Christentum, Judentum und Islam vor der Moderne (wie Anm. 5), 223-256.

7 Michael Borgolte, „Totale Geschichte“ des Mittelalters? Das Beispiel der Stiftungen (Humboldt-Universität zu Berlin. Öffentliche Vorlesungen, Heft 4.) Berlin 1993.

8 S. etwa die klassische Studie von Gabriel Baer, The Waqf as a Prop for the Social System (Sixteenth–Twentieth Centuries), in: ILS 4, 1997, 264-297.

auch im Jenseits bei Gott zu bewahren, kommt hierbei große Bedeutung zu. Damit erlangt dieser ursprünglich religiöse Aspekt auch eine soziale Dimension.⁹

Dabei ist es wichtig, sich von allzu stark auf Strukturen ausgerichteten, statischen Sichtweisen auf islamische Stiftungen und islamisch geprägte Gesellschaften zu lösen. Den Geschichten einzelner Stiftungen und Stiftungsformen nachzugehen, heißt auch, die Frage nach dem Umgang mit Stiftungen in den Vordergrund zu stellen. So verstehen wir die in den verschiedenen Phasen eines *waqf* involvierten Personen als Handelnde, die innerhalb eines Rahmens überkommener Regeln und Formen sowie im Spannungsverhältnis zum dokumentierten Stifterwillen ihre eigenen Interessen verfolgten und so die Konstellationen im sozialen Feld der Stiftungen mit prägten. In diesem Zusammenhang leisten *waqf*-Studien innovative Beiträge gerade in Bereichen, die erst seit kurzem stärker in den Blick islamwissenschaftlicher Forschung geraten sind wie die Gender-Forschung oder die Beschäftigung mit der materiellen Kultur, vom Essen über Kleidung bis zur gebauten Umwelt.¹⁰

Der eingehenden Betrachtung von Stiftungswirklichkeiten vor der unmittelbaren Gegenwart stellen sich in vielen Bereichen Quellenprobleme entgegen. Dies gilt ganz besonders für die vorosmanische Zeit, für die oft nur die Stiftungsurkunden selbst zur Verfügung stehen. Gerade sie sind aber in erster Linie als Konstruktion eines Idealzustands entsprechend den Absichten des Stifters und den Vorschriften des islamischen Rechts zu interpretieren. Über diese Momentaufnahmen hinaus zu umfassenderen Stiftungsgeschichten zu gelangen, stellt ein wesentliches Desiderat der *waqf*-Forschung für diese Periode dar. So könnten auch verlässlichere Grundlagen für vergleichende historische Ansätze erarbeitet werden, als dies bis heute der Fall ist. Deshalb gilt es gerade in diesem Bereich, neue Quellenbestände zu erschließen und altbekannte neu zu lesen.

Dieser Band ist das Resultat einer Tagung deutschsprachiger *waqf*-Forscher, die 2004 in Berlin stattgefunden hat. Die zeitliche Spannweite der Beiträge ermöglichte es, nicht nur die Veränderungen des Stiftungsrechts nachzuvollziehen, sondern auch den Umgang mit Stiftungen in ihrem jeweiligen gesellschaftlichen Umfeld in ein historische Perspektive einzuordnen. Die deutschsprachige *waqf*-Forschung zeichnet sich durch eine bemerkenswerte Breite und Aktivität aus, die im internationalen Kontext ihren Platz längst gefunden hat. Hingegen fehlte es bislang an einer Diskussion über enge fachspezifische Grenzen hinweg. Dieser Band ist ein Schritt in diese Richtung. Er ist deshalb gekennzeichnet von Heterogenität, von sehr unterschiedlichen Herangehens-

9 Johannes Pahlitzsch, Memoria und Stiftung im Islam. Die Entwicklung des Totengedächtnisses bis zu den Mamluken, in Borgolte (Hrsg.), Stiftungen in Christentum, Judentum und Islam vor der Moderne (wie Anm. 5), 71-94.

10 U. a. Mary Ann Fay, Women and Waqf. Toward a Reconsideration of Women's Place in the Mamluk Household, in: IJMES 29, 1997, 33-51; Richard van Leeuwen, Waqfs and Urban Structures. The Case of Ottoman Damascus. (Studies in Islamic Law and Society, Bd. 11.) Leiden 1999; Birgitt Hoffmann, Waqf im mongolischen Iran. Rašiduddīns Sorge um Nachruhm und Seelenheil. (Freiburger Islamstudien, Bd. 20.) Stuttgart 2000.

weisen und Fragestellungen, die nicht zuletzt der jeweiligen Quellengrundlage geschuldet sind. Diese Vielfalt war und ist Herausforderung und Bereicherung zugleich, denn sie eröffnet neue Perspektiven und methodische Zugänge.

Ein erster Block des Bandes thematisiert unter dem Blickwinkel der Interkulturalität einige Aspekte des gesellschaftlichen Umfelds, in dem die Entstehung der islamischen Stiftung anzusiedeln wäre. *Maria Macuch* stellt einer idealtypisch geschilderten islamischen Stiftung, wie sie sich erst im 2. und 3. Jahrhundert islamischer Zeitrechnung ausgebildet hat, die sasanidische fromme Stiftung gegenüber und fragt nach möglichen Beeinflussungen. Auf der Suche nach Gemeinsamkeiten beleuchtet sie die wenig bekannten Rechtszeugnisse dieser Periode und kommt zum Schluss, dass die sasanidische Jurisprudenz die Institution der frommen Stiftung in einer Form kannte, die bemerkenswerte Ähnlichkeiten mit dem islamischen *waqf* aufweist, gerade im Hinblick auf ihre Funktion als Instrument der Versorgung der Familie und als Mittel zur Umgehung des Erbrechts. *Johannes Pahlitzsch* fragt mit einem regionalen Schwerpunkt auf Syrien und dem Irak nach dem gesellschaftlichen Kontext, in dem sich die islamische Stiftung im 7. und 8. Jahrhundert herausbildete. Aus den äußerst fragmentarisch überlieferten Quellen ergibt sich das Bild eines auch unter islamischer Herrschaft fortbestehenden christlichen Stiftungswesens, vor allem im Bereich von Kirchen- und Klosterstiftungen. Auch wenn bisher keine konkreten Belege für einen christlichen Einfluss auf die Entstehung des *waqf* bekannt sind, lassen sich doch Anzeichen eines transkulturellen Kontaktes und Austausches zwischen Muslimen und Christen im Bereich des Stiftungswesens ausmachen. Beide Beiträge basieren auf ganz unterschiedlichen Quellen: der eine auf einem ohne historischen Kontext überlieferten und daher schwer zu interpretierenden Rechtstext; der andere auf einer Sammlung von Einzelinformationen zu kirchlichen Stiftungen, mühsam aus narrativen Texten und archäologischen Funden zusammengetragen. Trotzdem bilden sie eine neue, bis jetzt nicht aufgearbeitete Grundlage, um das kulturelle Umfeld, in dem sich das islamische Recht entwickelte, näher zu bestimmen.

Doris Behrens-Abouseif plädiert in ihrem Beitrag dafür, entgegen Schachts Verdikt, das islamische Recht kenne keine „juristischen Personen“, Stiftungen unter gewissen Aspekten *de facto* als solche zu verstehen. Dieser aus dem deutschen Naturrecht stammende Begriff bezeichnet im Unterschied zu natürlichen Personen vom Recht anerkannte Körperschaften, die mit eigenen Rechten und Pflichten ausgestattet sind. Gemäß Behrens-Abouseifs Argumentation gleichen islamische Stiftungen in diesem einen Aspekt kirchlichen Stiftungen (*piae causae*), wie sie in Teilen des *Codex Justinianus* beschrieben werden. Allerdings ist auch hier zwischen der Normativität der Zuschreibung, die wie bei der islamischen Stiftung im Rechtsdenken nicht gegeben ist, und den faktischen Ausprägungen dieser Rechtsfigur genau zu unterscheiden.

Die beiden folgenden Beiträge widmen sich der Entwicklung des Stiftungswesens in Syrien und im Irak im 12. Jahrhundert: *Stefan Heidemann* behandelt in seinem Beitrag die Weiterentwicklung der Finanzierungsinstrumente staatlicher Politik durch Nūr ad-Dīn b. Zangī. So trugen neu eingerichtete Stiftungen wesentlich zur Umgestaltung der

Städte in Nordsyrien und Nordmesopotamien bei. Daneben wurde durch die Umwidmung von Erträgen bereits bestehender Stiftungen eine neue Einnahmequelle zur Deckung staatlicher Ausgaben eingeführt. Inwieweit diese Neuerungen dauerhaft dazu führten, dass Stiftungen zur Finanzierung staatlicher Infrastruktur und schließlich des Staates selber beitragen, wäre in Zukunft genauer zu untersuchen. *Gerhard Wedel* befasst sich auf der Grundlage von biographischen Lexika mit Stifterpersönlichkeiten der ayyubidischen Zeit. Anhand dieser äußerst umfangreichen Textsammlungen erläutert Wedel die Möglichkeiten computergestützter philologischer Verfahren und die technischen Voraussetzungen für eine sinnvolle Recherche in digitalisierten Textausgaben. Konkret demonstriert er dieses Verfahren an der Biographie und der Stiftungstätigkeit eines Lokalherrschers, des Ayyubiden Muzaffar ad-Dīn Kükübūrī (1154-1232/33).

Zwei weitere Beiträge behandeln Stiftungen aus der Zeit des ägyptisch-syrischen Mamlukensultanats (1250-1517). *Renate Jacobi* unterstreicht die prominente Rolle von Frauen im mamlukischen Stiftungswesen. Auf der Grundlage einer Untersuchung des „Frauenlexikons“ von as-Saḥāwī (15. Jahrhundert) stellt sie die verschiedenen Funktionen vor, die Frauen mit unterschiedlichem gesellschaftlichem Hintergrund (mamlukische Elite, arabische Gelehrtenfamilien) im Umfeld von Stiftungen ausüben konnten. Allerdings erschwert die in den narrativen Texten oft unklar gebrauchte Terminologie eine exakte Würdigung der Rolle von Frauen. *Lucian Reinfandt* stellt die Stiftungsurkunde eines hohen Mamlukenoffiziers und seiner Frau vor, auf deren Rändern auch später weitere rechtliche Verfügungen zur Stiftung eingetragen wurden. Dieses umfangreiche Dokument ist ein typisches Beispiel einer in mamlukischer Zeit häufiger anzutreffenden Urkundenpraxis. Mit ihm lässt sich die Geschichte der Stiftung über die in der eigentlichen Stiftungsurkunde festgehaltene ideale Form hinaus weiter verfolgen. Der historischen Auswertung der Urkunde folgt eine Edition des arabischen Textes, die aufzeigt, wie die verschiedenen Schritte der rechtlichen Transaktionen ihre Niederschrift auf der Urkundenrolle fanden.

Drei weitere Beiträge widmen sich Fallbeispielen osmanischer und persischer Stiftungen aus dem Bereich der frühen Neuzeit. *Astrid Meier* stellt die Frage, ob es auch in osmanischer Zeit nicht ein Bedürfnis nach zeitlich befristeten Stiftungen gab, wie sie heute verstärkt diskutiert werden. Sie argumentiert anhand von zwei Gerichtsfällen aus Damaskus, dass gerade die Auflösung einer Stiftung die Konstellationen von Beteiligten und ihre Motivationen offenlegt, die die Geschichte eines *waqf* entscheidend prägen. Dazu ist allerdings die Dokumentation, die wir dem rechtlichen Sonderstatus von Stiftungen und den Sanktionen verdanken, die mit ihrer Aufhebung verbunden sind, genau – und oft gegen den Strich – zu lesen. Wissenschaftliches Neuland betritt *Stefan Knost* mit seinem Beitrag zu einem bisher kaum erforschten Stiftungstyp: Die Aleppiner Stadtviertelstiftungen aus der Mitte des 18. Jahrhunderts sind bisher die einzigen ihrer Art, für die Details ihrer Einnahmen- und Ausgabenstruktur bekannt werden. Die Forschung war davon ausgegangen, die Solidargemeinschaft der Bewohner eines Viertels habe von diesen Stiftungen profitiert, indem sie die Steuerlast der Armen ab-

deckten. Doch zeigt sich jetzt, dass aus diesen Stiftungen ein viel weiteres Spektrum von kommunalen Aufgaben finanziert wurde, das sich überdies in seiner Zusammensetzung im Laufe der untersuchten Jahrzehnte stark veränderte. Auf die Verwaltung und den Alltagsbetrieb einer Stiftung fokussiert *Christoph Werner* in seinem Artikel zum Schrein des Imam Reza in Mashhad. Auf der Basis eines Katalogs, der Ende des 19. Jahrhunderts von der Stiftungsverwaltung zusammengestellt wurde, geht er in einer Langzeitperspektive dem Wandel der Bereiche nach, in die Stifter und Verwalter bevorzugt investierten. Die Stiftungsverwaltung spielte hierbei insofern eine große Rolle, als sie die Attraktivität der Stiftung mit verschiedenen Mitteln zu steigern beabsichtigte. So versuchte man einerseits, durch verschiedene außenwirksame Maßnahmen eine höhere Zahl von Pilgern anzuziehen, andererseits aber auch den Beschäftigten ein attraktives Arbeitsumfeld zu bieten.

Mit dem abschließenden Beitrag von *Franz Kogelmann* reicht der Blick bis in das 20. Jahrhundert. Kogelmann leuchtet anhand der Beispiele Ägypten, Algerien und Marokko das Verhältnis von Staat und Stiftung unter postkolonialen Vorzeichen aus. Dabei interessieren ihn besonders die Kontexte staatlicher Stiftungspolitik, die dazu führen, dass die Geschichte des Stiftungswesens im 20. Jahrhundert stark von „nationalen Besonderheiten“ geprägt war. Trotzdem sind in allen drei Staaten bezeichnende Übereinstimmungen festzustellen, unter anderem die Unterordnung des Religiösen und vormals religiös kontrollierter gesellschaftlicher Bereiche unter die Politik, die Kogelmann als Prozesse der Säkularisierung interpretiert.

Jede dieser Einzelstudien leistet einen spezifischen Beitrag zu einer Geschichte des islamischen Stiftungswesens, auch wenn wir auf eine übergreifende Synthese wegen fehlender Grundlagen auf absehbare Zeit noch verzichten müssen.¹¹ Indem die hier versammelten Detailuntersuchungen dem Phänomen der islamischen Stiftungen gerade in ihrer Vielfalt die für einen substantiellen Vergleich nötige Tiefenschärfe verleihen, versucht dieser Band einen Beitrag zur interdisziplinären und transkulturellen Perspektive zu leisten, die die Reihe „Stiftungsgeschichten“ von Anfang ihres Erscheinens her prägt. Komparative Studien müssen auf konkreten Formen und Typen von Stiftungen oder auf einzelnen Aspekten aufbauen wie, zum Beispiel im vierten Band der „Stiftungsgeschichten“ vorgeschlagen, dem Totengedenken (*memoria*), der Wohltätigkeit (*caritas*) oder dem Mäzenatentum, um im interkulturellen Vergleich zu tragfähigen Resultaten und einer differenzierten Wahrnehmung des vermeintlich Vertrauten zu führen.¹² Charakteristische Differenzen von Stiftungen im transkulturellen Vergleich

11 Ein erster Versuch, der dem selbst gesetzten Anspruch nur ansatzweise gerecht wird, ist vor kurzem vorgelegt worden, s. *Murat Çizakça*, *A History of Philanthropic Foundations. The Islamic World from the Seventh Century to the Present*. Istanbul 2000.

12 In diesem Sinne ist Gabriel Baers sehr allgemeiner Ansatz, durch den transkulturellen Vergleich „to find out the particular characteristics of the Muslim *waqf* and to derive from these findings some more general conclusions“, *ders.*, *The Muslim Waqf and Similar Institutions in Other Civi-*

sollten nicht auf der Basis von zeitlich oder räumlich allzu eingeschränkten Befunden behauptet werden, zumal gerade in solchen Zusammenhängen genau zwischen Norm und Praxis unterschieden werden muss.

Viele der Grundfragen, die die internationale Stiftungsforschung leiten, sind von kulturübergreifender Geltung. Sie werden die Beschäftigung mit Stiftungen unterschiedlicher regionaler Ausprägung – nicht nur der islamischen – auch für die überblickbare Zukunft prägen. So ermöglichen es Ansätze der Erforschung interkultureller *encounters*, *transfers* und *entanglements* sowie eine mittlerweile deutlich erweiterte Quellenbasis, die Diskussion der Entstehungskontexte der islamischen Stiftung neu anzugehen. Hierbei wäre neben der alt-arabischen unbedingt auch die jüdische Tradition einzubeziehen. Ein besseres Verständnis dafür, wie eine neue Rechtsnorm im Umfeld vielfältiger Stiftungspraktiken konfiguriert wird, könnte allgemein der Debatte um Stiftungsnorm und Stiftungspraxis neue Impulse verleihen. So ließen sich jetzt oft getrennte Forschungslinien in übergreifende Ansätze integrieren, die der Komplexität von Stiftungswirklichkeiten eher gerecht werden. Gerade für den islamisch geprägten Bereich verspricht die Beschäftigung mit dem Stiftungsrecht weiterhin ergiebige Resultate, da sich in Rechtstexten der Wandel der sozialen Praxis bis zu einem gewissen Grad verfolgen lässt. Doch benötigen wir in stärkerem Maße auch detaillierte Geschichten einzelner Stiftungen und Stiftungsarten, um die gesellschaftlichen Kontexte und Funktionen von Stiftungen besser zu verstehen. In diesem Zusammenhang müssen wir uns auch eingehender mit dem Verhältnis zwischen Stiftungswesen und Staat und den Wechselfällen seiner Geschichte befassen.

Für das Stiftungswesen wie für andere Bereiche islamischer Geschichte gilt: Noch längst sind nicht alle relevanten Texte in den Archiven und Bibliotheken „entdeckt“, geschweige denn untersucht worden. Auch materielle Zeugnisse warten in großer Zahl auf ihre wissenschaftliche Erforschung und Dokumentation. Wenn dieser Band einige Anregungen im Umgang mit dieser Vielfalt geben kann, hat er eine wichtige Aufgabe erfüllt.

Die sasanidische fromme Stiftung und der islamische *waqf*

Eine Gegenüberstellung

Von

Maria Macuch

Bereits in den frühesten Untersuchungen, die die Entstehung der rechtlichen Vorschriften für die Einrichtung einer islamischen frommen Stiftung zum Gegenstand haben, ist die Vermutung geäußert worden, dass die juristische Struktur des *waqf* von dem in den eroberten Ländern vor dem Islam praktizierten Stiftungsrecht beeinflusst worden ist. Doch obwohl außer den *res sacrae* des römischen Rechts und den sogenannten *piae causae*¹ der byzantinischen Jurisprudenz vor allem in iranistischen Arbeiten auch auf die fromme Stiftung sasanidischer Provenienz als mögliches Vorbild hingewiesen worden ist²; gibt es kaum Abhandlungen zur Herkunft des *waqf*, die die bemerkenswerten juristischen Übereinstimmungen zwischen diesen beiden Institutionen in die Diskussion mit einbeziehen. Die sasanidische Institution war zum Zeitpunkt der arabisch-islamischen Eroberungen im 7. Jahrhundert im Sasanidenreich – ähnlich wie die byzantinische fromme Stiftung im Vorderen Orient – weit verbreitet und zeigt darüber hinaus zahlreiche Parallelen zum *waqf* auf, die kaum zufällig sein können. Die Annahme liegt nahe, dass sie zu den Einrichtungen gehörte, die zur Herausbildung des islamischen Stiftungsrechts beigetragen haben.

-
- 1 Die Wendung *piae causae*, die man in späteren Abhandlungen zum byzantinischen Recht als kollektive Bezeichnung für fromme Stiftungen benutzte, wurde nicht zur Zeit Justinians in diesem Sinne verwendet, s. *Patrick William Duff*, *Personality in Roman Private Law*. Cambridge 1938, 203f.
 - 2 S. hierzu vor allem *Jean de Menasce*, *Feux et fondations pieuses dans le droit Sassanide*. Paris 1964, 62; *Anahit Perikhanian*, *Častnye zelevye fondy v drevnem Irane i problema proisxoždenija vakfa* (Private Endowment Funds in Ancient Iran and the Origin of the *waqf*), in: *Vestnik drevnej istorii* 1, 1973, 3-25; *Maria Macuch*, *Die sasanidische Stiftung ‚für die Seele‘ – Vorbild für den islamischen waqf?*, in: Petr Vavroušek (Hrsg.), *Iranian and Indo-European Studies. Memorial Volume of Otakar Klíma*. Prag 1994, 163-180; und *dies.*, *Art. Charitable Foundations in the Sasanian Period*, in: *Encyclopaedia Iranica*. Bd. 5. Costa Mesa 1991, 380-382.

Obleich ich die sasanidische Institution im Folgenden der Einfachheit halber als „fromme Stiftung“ bezeichne, sollte hier der Hinweis nicht fehlen, dass es sich bei dieser Benennung nur um eine Annäherung handelt, die – wie jede Übertragung eines juristischen Begriffs in eine andere Sprache – nur einen ungefähren Eindruck von der mit diesem Terminus erfassten Einrichtung vermitteln kann. Die sasanidische „Stiftung“ in diesem Kontext entspricht nicht in allen Einzelheiten genau dem, was wir heute theoretisch unter dem juristischen Gebilde einer „Stiftung“ verstehen, denn in vielen Bereichen (wie z. B. hinsichtlich der Frage, ob diese Einrichtungen als juristische Personen galten) sind wir über die sasanidischen Verhältnisse viel zu schlecht informiert, um eindeutige Schlussfolgerungen ziehen zu können.

Obwohl von János Jany der Ausdruck „trust“ für die sasanidische Institution vorgeschlagen worden ist³, möchte ich dennoch bei der Bezeichnung „Stiftung“ bleiben, nicht nur weil die deutsche Entsprechung zum englischen „trust“, nämlich „Treuhand(schaft)“, vollkommen unpassend wäre, sondern weil auch „trust“ keineswegs genau dem entspricht, was wir aus den mittelpersischen Quellen über diese Institution entnehmen können. Die Erörterung der Frage, inwieweit die sasanidische Einrichtung Elemente der „Stiftung“ sowie des „trust“ enthält, würde uns zu sehr vom Thema entfernen, doch sei hier vorsorglich angemerkt, dass mich die vorgebrachten Argumente für das letztere nicht überzeugen.⁴ Jany's Hauptargument, man könne keine der Stiftungen als „juristische Person (legal person)“ betrachten, da die Hauptcharakteristika fehlen, ist nicht nur fraglich, da wir über diesen Aspekt des sasanidischen Rechts zu wenig wissen, sondern insbesondere für den Vergleich mit dem *waqf* irrelevant. Auch das islamische Recht kennt – im Gegensatz zum römischen Recht und zu seinen Abkömmlingen – keine juristischen Personen, doch käme niemand auf den Gedanken deshalb die Existenz von stiftungsähnlichen Gebilden in Frage zu stellen.

Darüber hinaus ist auch die folgende Behauptung falsch: „These ‚foundations‘ are not independent entities, they have no wealth on their own right, have no organization, no liability.”⁵ Wie unten genauer ausgeführt wird, zeichnet sich die sasanidische Institution gerade dadurch aus, dass sie über ein festes, in einem gesonderten Register (*ruwānagān dibīrīh*) geführtes unveräußerliches Vermögen, genannt *hwāstag ī ruwān*, verfügt. Dass dieses gesondert definierte Vermögen auch an die Nachkommen des Stifters vererbt werden konnte, bedeutet nicht, dass diese als Eigentümer darüber verfügten. Im Gegenteil, das Rechtsbuch klärt uns explizit darüber auf, dass die Erben – ähnlich wie beim islamischen *waqf ahlī* – in diesem Fall nur ein Recht auf Nießbrauch hatten, jedoch keinerlei Eigentumsrechte am *hwāstag ī ruwān*. Im Falle von Feuerstiftungen verweist die Bezeichnung *hwēšīh ī ātaḥš* „Eigentum des Feuers“ (neben *hīr ī ātaḥš* und *ādurān ud ātaḥšān*, s. u.) sogar darauf, dass das Stiftungsgut juristisch explizit als „Eigentum“ der Stiftung selbst betrachtet wurde, somit *de facto* unserer Auffas-

3 János Jany, The Idea of a Trust in Zoroastrian Law, in: JLH 25, 2004, 269-286.

4 Vor allem ebd., 277.

5 Ebd., 277.

sung der Stiftung als juristischer Person nahekommmt, wenn wir auch in diesem Bereich über rechtstheoretische Überlegungen nicht informiert sind (zum Unterschied zwischen „Besitz“ und „Eigentum“ jedoch s. u.). Es ist mir außerdem unerfindlich, wie die Behauptung zustande kommt, dass diese Institutionen über keine eigene Organisation verfügten. Alle vorhandenen Informationen über Feuerstiftungen verweisen im Gegenteil darauf hin, dass eine große Anzahl von Personen (genannt *bandag ī ātaḥš* „Diener des Feuers“, *anšahrīg ī ātaḥš* „Sklaven des Feuers“) neben den *sālārān* „Verwaltern“ und Priestern in diesen großen Stiftungen tätig waren, die überdies in einem eigens für religiöse Stiftungen eingerichteten Archiv, dem *dīwān ī kardagān*, geführt wurden. Zumindest im Bereich von Feuerstiftungen können wir mit ziemlicher Sicherheit sagen, dass sie eigens organisiert waren und darüber hinaus auch Geldgeschäfte betrieben.

Was die eher kleineren Familienstiftungen anbelangt, sind wir weniger gut informiert, doch auch hier scheint der Begriff „trust“ gegenüber „frommer Stiftung“ keine Verbesserung zu sein. Wenn auch Elemente des „personal trust“ hier erkennbar sind, so fehlt bei der anglo-amerikanischen Institution gerade der Aspekt, der im Zusammenhang mit dem *waqf* als „symbolic rite of sacrifice“⁶ bezeichnet worden ist: der Verzicht auf das Eigentum zugunsten eines frommen Zwecks. Auch im Zoroastrismus ist der religiöse Seelenkult in Verbindung mit Opfergaben eine wesentliche Voraussetzung für die Immobilisierung des *hwāstag ī ruwān* und die Etablierung von Feuerstiftungen, während beim „trust“ die religiöse Konnotation fehlt. Ähnlichkeiten zum „trust“ sind eher bei einer anderen Kategorie von Vermögen, nämlich dem *stūrīh*-Vermögen (s. u.), gegeben. So viel nur zur Begründung für die Beibehaltung der Bezeichnung „fromme Stiftung“, wenn sie auch nur eine Hilfskonstruktion ist – eine ausführlichere Auseinandersetzung mit dieser Frage soll an anderer Stelle erfolgen.

Auch einem weiteren möglichen Missverständnis sei an dieser Stelle vorgebeugt. Es ist keineswegs ein Ziel dieser Gegenüberstellung, die islamische Institution gradlinig aus der iranischen Entsprechung abzuleiten – hierzu bedürfte es nicht nur einer weitaus besseren Quellenlage für die Übergangszeit, als sie uns zur Verfügung steht, sondern auch umfassenderer Auskünfte über die vielfältigen Einflüsse, denen das junge islamische Gemeinwesen in den frühen Jahren seiner Herausbildung ausgesetzt war. Da uns derart weitreichende Informationen nicht zur Verfügung stehen, können nur gewisse frappierende Ähnlichkeiten aufgezeigt werden, die man kaum allein durch zufällige Übereinstimmungen erklären kann, wenn man vorurteilslos an die Materie herangeht. Darüber hinaus wäre es auch hier sicherlich falsch, angesichts der Vielfalt der Kulturen, die unter dem Banner des Islam versammelt wurden, allein eine Beeinflussung von iranischer Seite zu postulieren. Neben der zoroastrischen Institution wird sicherlich sowohl die sehr verbreitete byzantinische Stiftung als auch die aus dem Talmud bekannte jüdische Stiftung einen Anteil an der Entwicklung der *waqf*-Gesetzgebung ge-

6 Christian Décobert, *Le mendiant et le combattant. L'institution de l'islam. (Recherches anthropologiques.)* Paris 1991, 352f.

habt haben. Doch scheint mir aus den genannten Gründen gerade der sasanidische Einfluss in der Gesamtschau des verfügbaren Materials zu kurz gekommen zu sein.

Bekanntlich sind zahlreiche Versuche unternommen worden, den Ursprung sowie die Herkunft der mit der Einrichtung und Verwaltung des islamischen *waqf* zusammenhängenden juristischen Bestimmungen zu erklären, die allesamt nicht unkritisiert geblieben sind. Obgleich fromme Stiftungen im Koran selbst nicht bezeugt sind, hat es an Versuchen muslimischer Juristen nicht gefehlt, ihren Ursprung – gestützt auf Prophetentraditionen – auf das Umfeld Muḥammads und der ersten Kalifen zurückzuführen. Wenn auch weitergehende Erklärungen, die die Entstehung der frommen Stiftung mit dem allgemeinen Wohltätigkeitsgebot im Islam erklären oder auf den Umstand hinweisen, dass die islamischen Erbschaftsbestimmungen durch „Waqfierung“ des Vermögens umgangen werden konnten, sicher ihre Berechtigung haben, so erhalten wir durch alle diese Deutungen noch keinen Einblick in die Herausbildung der spezifischen *juristischen Vorschriften*, die der islamischen frommen Stiftung ihr unverwechselbares Gesicht verleihen. Versuche, die Entwicklung dieser Vorschriften auf den Einfluss der sogenannten *res sacrae* des römischen Rechts – den Gottheiten geweihte Sachen wie Tempel, Bildsäulen, Altäre und Kultgeräte – zurückzuführen, sind aufgrund der deutlichen Unvereinbarkeit der jeweiligen Bestimmungen in den beiden Rechtssystemen abgewiesen worden, während das Vorbild der sogenannten *piae causae*⁷ im byzantinischen Recht verschiedentlich, zuerst in den Untersuchungen von Becker, Morand, Hefening und Köprülü, wegen der auffallenden Parallelen zum islamischen Recht in Erwägung gezogen worden ist.⁸ Die Rückführung auf die byzantinische Institution wurde jedoch zuerst von Claude Cahen bezweifelt, der den Ursprung des *waqf* nicht in der den *piae causae* vergleichbaren großen gemeinnützigen Stiftung sieht, sondern in der eher kleinen Familienstiftung.⁹ Aus den frühesten islamischen Quellen sei erkennbar, dass die ursprüngliche Form der Stiftung die des privaten Typus gewesen sein muss, weniger die öffentliche Stiftung, wenn auch eine der späteren Kategorisierung vergleichbare Trennung dieser beiden Stiftungsformen aus der Terminologie der ältesten Texte nicht zu konstatieren sei. In den Abhandlungen der beiden Ḥanafiten Hilāl b. Yaḥyā, genannt Hilāl ar-Ra’y, aus Baṣra (gest. 245/859), „*Aḥkām al-waqf*“, und Abū Bakr Aḥmad b. ‘Amr aš-Šaybānī, genannt al-Ḥaṣṣāf, des *qādī* von Bagdad (gest. 261/874), „*Aḥkām al-awqāf*“, die die Rechtspraxis im Irak der Abbasidenzeit widerspiegeln, werden zwar beide Arten der Stiftung erwähnt, doch könne man aus keiner Ausführung dieser Autoren den Schluss ziehen, dass sie einen wesentlichen Unterschied zwischen dem ge-

7 Hierzu s. o. Anm. 1.

8 Die noch immer beste Zusammenfassung dieser ersten Arbeiten zur Herkunft des *waqf* stammt von Fuad Köprülü, *L’institution du Vakouf. Sa nature juridique et son évolution historique*, in: *Vakıflar Dergisi* 2, 1942, 3-48; s. dort auch weitere Verweise auf frühere Literatur.

9 Claude Cahen, *Reflections sur le waqf ancien*, in: *SI* 14, 1961, 37-56 (Ndr. in: *Ders., Les peuples musulmans dans l’histoire médiévale*, Damaskus 1977, 287-306).

meinnützigen Typus und dem Familien-*waqf* sahen.¹⁰ In einer rezenten, an der Cornell University entstandenen Dissertation zu den Werken der beiden genannten ḥanafitischen Autoren bestätigt Peter Charles Hennigan den Einwand Cahens: Diese frühen islamischen Werke unterscheiden nicht zwischen den beiden Formen der Stiftung.¹¹ Was die byzantinische Institution anbelangt, konnte allerdings John Philipp Thomas in einer breit angelegten Monographie demonstrieren, dass fromme Stiftungen, die eine ähnliche Funktion übernahmen wie der spätere *waqf ahlī*, im byzantinischen Recht bekannt und im Vorderen Orient weit verbreitet waren.¹² Interessanterweise weist die byzantinische fromme Stiftung bemerkenswerte Parallelen zu der iranischen Entsprechung auf, wie ich in einer Gegenüberstellung dieser beiden Einrichtungen zeigen konnte¹³, so dass auch hier eine gegenseitige Beeinflussung dieser beiden Rechtssysteme, die lange Zeit nebeneinander existierten, nicht ausgeschlossen werden kann.

Wir müssen annehmen, dass letztlich unterschiedliche Faktoren zur Herausbildung des *waqf* geführt haben und seine Entwicklung nicht nur aus einer einzigen Quelle erklärt werden kann. Doch lässt sich das Bild durch Berücksichtigung der zoroastrischen Stiftung ergänzen und verfeinern. Obgleich die verfügbaren iranischen Rechtsquellen der vorislamischen Zeit nur ein sehr unvollständiges Bild bieten, können zahlreiche Einzelheiten über die Stiftung herausgefiltert werden, die den Angaben in den im 3. Jahrhundert der *Hiġra* entstandenen bereits genannten ḥanafitischen Abhandlungen entsprechen und darüber hinaus auch deutliche Übereinstimmungen mit den Hauptlehren des *fiqh* erkennen lassen. Die Hauptquelle unserer Kenntnis über das vorislamische Recht der Sasanidenperiode ist eine umfangreiche Kompilation, die kurz vor der arabischen Eroberung Irans zu Beginn des 7. Jahrhunderts entstanden ist, mit dem bezeichnenden Titel „*Hazār dādestān* (Eintausend Rechtsentscheidungen)“.¹⁴ Die Zahlenangabe im Titel ist möglicherweise nicht nur metaphorisch zu interpretieren („eintausend“ im Sinne von „unendlich viel“), was aber nicht mehr genau festgestellt werden kann, da das einzig vorhandene Manuskript nicht vollständig erhalten geblieben ist. Diese Kompilation bietet die wertvollsten Informationen zum vorislamischen iranischen

10 Ebd., 297 (Ndr.).

11 Peter Charles Hennigan, *The Birth of a Legal Institution. The Formation of the Waqf in Third-Century A.H. Ḥanafī Legal Discourse.* (Studies in Islamic Law and Society, Bd. 18.) Leiden 2004, XIV, Anm. 5.

12 John Philip Thomas, *Private Religious Foundations in the Byzantine Empire.* (Dumbarton Oaks Studies, Bd. 24.) Washington 1987.

13 Maria Macuch, *Pious Foundations in Byzantine and Sasanian Law*, in: *Convegno Internazionale La Persia e Bisanzio* (Roma, 14-18 ottobre 2002). (Atti dei convegni Lincei, Bd. 201.) Rom 2004, 181-196.

14 Ediert von Maria Macuch, *Das sasanidische Rechtsbuch Mātakdān i hazār Dāstistān* (Teil II). (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd. 45, 1.) Wiesbaden 1981 (im Folgenden zitiert als MHDA); und *dies.*, *Rechtsskizzen und Gerichtspraxis zu Beginn des siebenten Jahrhunderts in Iran. Die Rechtssammlung des Farroḡmard i Wahrāmān.* (Iranica, Bd. 1.) Wiesbaden 1993 (im Folgenden zitiert als MHD).

Recht, da sie – im Gegensatz zu den meisten anderen Pahlavi-Schriften – aus der Sasanidenzeit selbst stammt und zahlreiche juristische Werke, Gerichtsakten, Testamente, Stiftungsurkunden sowie andere Dokumente verarbeitet. Gleichzeitig gehört sie zu den sprachlich schwierigsten Werken des Pahlavi-Schrifttums überhaupt, somit zu den Quellen, die, obwohl schon lange bekannt, noch immer nicht genügend ausgewertet worden sind. Dem Kompilator dieses Textes, Farroḥmard ī Wahrāmān, von dem nur der Name bekannt ist, ging es nicht darum, bekannte Gesetze oder einfache juristische Vorschriften in systematischer Form zu präsentieren, sondern gerade um die Mitteilung der schwierigsten und umstrittensten Fälle, die er akribisch aus den genannten Quellen gesammelt und als eine Art Entscheidungshilfe für Juristen aller Prägung zusammengestellt hat. Dabei verwendet er juristische technische Termini, die nirgends erläutert werden, sondern erst aus der Zusammenstellung aller Angaben im Rechtsbuch selbst sowie der weiteren verfügbaren juristischen Quellen der zoroastrischen Gemeinden späterer Jahrhunderte mühsam gedeutet werden müssen. Doch sind diese Hürden einmal genommen, erweist sich das Werk als eine Quelle erster Ordnung für die Rechtsverhältnisse der Sasanidenperiode, die zudem in der Form vorgestellt werden, die sie kurz vor der arabischen Eroberung angenommen hatten. Zusammen mit dem Zeugnis anderer in Buchpahlavi verfassten Texte sowie von Inschriften aus der Sasanidenzeit und weiteren Details in syrischen und arabischen Werken wird es möglich, ein zwar unvollständiges, jedoch für den Vergleich durchaus brauchbares Bild der sasanidischen „frommen Stiftung“ zu rekonstruieren.¹⁵

Bevor wir das Material in diesen Zeugnissen zusammenstellen, wäre es für den Vergleich sinnvoll, sich in kurzer Form die wesentlichen Bestimmungen der islamischen Jurisprudenz hinsichtlich der Einrichtung einer frommen Stiftung zu vergegenwärtigen, wobei die unterschiedlichen Lehrmeinungen verschiedener Rechtsschulen in Detailfragen zunächst der Übersichtlichkeit halber außer acht gelassen werden können.¹⁶ Gemäß den Hauptlehren des *fiqh* kommt bekanntlich ein *waqf* dadurch zustande, dass eine freie, geschlechtsreife, rechts- und geschäftsfähige Person im vollen Besitz ihrer Verstandeskraft einen genau bezeichneten Teil ihres rechtmäßigen Eigentums für immer aufgibt und den Ertrag, den das Gestiftete abwirft, einem präzisierten wohltätigen Zweck widmet. Bei den Objekten der Stiftung (*mawqūf*, pl. *mawqūfāt*), die demgemäß von Dauer sein und einen Ertrag (*manfa'a*) abwerfen müssen, handelt es sich in der

15 Für einen Überblick über die wichtigsten Rechtsquellen s. *Macuch*, Rechtskasuistik (wie Anm. 14), 3-6, mit weiteren Literaturangaben; und *Macuch*, Pious Foundations (wie Anm. 13), 182f.

16 Zu den rechtlichen Grundlagen sowie der Entwicklung des *waqf* s. *Wilhelm Heffening*, Art. Waqf, in: EI¹. Bd. 4. Leiden/Leipzig 1934, 1187-1194; *Fuad Köprülü*, L'institution de Vakf et l'importance historique de documents de Vakf, in: *Vakiflar Dergisi* 1, 1938, partie française, 3-9; und *ders.*, L'institution du Vakouf (wie Anm. 8); *Johann Krcsmárik*, Das Waqf recht vom Standpunkte des Shariatrechtes nach der ḥanefitischen Schule. Ein Beitrag zum Studium des islamischen Rechtes, in: *ZDMG* 45, 1891, 511-576; *Josef Schacht*, Early Doctrines on Waqf, in: *Mélanges Fuad Köprülü*. Istanbul 1953, 443-452.

Regel um Immobilien, um landwirtschaftlich oder gewerblich genutzte Grundstücke, Mietshäuser, Läden, Krankenhäuser, Medresen, Läden, Mühlen, Bäder usw., die von jeglichem Geschäftsverkehr vom Stiftungsakt an ausgeschlossen sind. Die Stiftung von Mobilien ist in den diversen Rechtsschulen umstritten, wird aber im allgemeinen zugelassen, wenn es sich um Sachen handelt, die *šarī'a*-rechtlich Gegenstand eines Vertrages sein können und die einen Nutzen einbringen, so beispielsweise Tiere wegen ihrer Milch und ihrer Wolle, Bäume wegen ihrer Früchte, Sklaven wegen ihrer Arbeitsleistung und Bücher zum Studium, während alle Sachen, deren Substanz aufgebraucht wird (z. B. Lebensmittel und wegen des Zinsverbotes auch Geld), nicht gestiftet, sondern nur Gegenstand einer frommen Gabe, einer *ṣadaqa*, sein können. Der Endzweck der Stiftung ist das gottgefällige Werk (*qurba*), durch das sich der Stifter eine Belohnung im Jenseits erhofft, wobei als gottgefällig im weitesten Sinne alles gelten kann, was die Ausübung kultischer Pflichten ermöglicht oder geeignet ist, ihre Kenntnis zu fördern oder den Glauben zu verbreiten, sowie die Linderung von Armut und Not. Der Stifter muss seinen Stiftungswillen deutlich zum Ausdruck bringen, indem er die Worte *waqafu*, *ḥabbastu* oder eine andere deutliche Formulierung gebraucht mit dem Zusatz, dass die gestiftete Sache weder verschenkt noch verkauft noch vererbt werden darf, wobei die Erklärung in der Regel schriftlich erfolgt, wenn dies auch nicht unbedingt vorgeschrieben ist; sie kann auch mündlich erfolgen. Er muss den Gegenstand der Stiftung genau bezeichnen, genaue Angaben zum Zweck der Stiftung sowie zu den Nutznießern machen.

Gemäß der Rechtsterminologie der späteren islamischen Jurisprudenz lassen sich von ihrer Funktion her zwei Arten der Stiftung unterscheiden, die gemeinnützige Stiftung, *waqf ḥayrī*, bestehend aus Einrichtungen, die der Allgemeinheit zugute kommen (wie z. B. Moscheen und andere Heiligtümer, Koranschulen, Herbergen, Karawansereien, Straßen, Brücken, Bewässerungskanäle usw.), und die im allgemeinen kleinere Familienstiftung, der *waqf ahlī*, die der Stifter für sich und seine Angehörigen sowie für spätere Generationen als unmittelbare Nutznießer einrichtet. In beiden Fällen ist die Stiftung selbst unveräußerlich und muss einem frommen Endzweck gewidmet sein, z. B. einer *qurba* für die Armen. Doch scheint dieser Endzweck bei der Familienstiftung eher eine Rechtskonstruktion zu sein, die erst nach dem eigentlichen Zweck der Stiftung, nämlich der Versorgung der Familie und Verwandten des Stifters, zum Tragen kommt. Die begünstigten Verwandten müssen nämlich keineswegs arm oder notleidend sein und die Stiftungserträge werden für die Armen häufig erst dann ausgegeben, wenn keine überlebenden Nachfahren mehr vorhanden sind. Wie bereits erwähnt, kennen die ältesten *waqf*-Abhandlungen keinen Unterschied zwischen diesen beiden Formen der Stiftung.

Die Verwaltung des *waqf* obliegt einem vom Stifter eingesetzten Verwalter, dem *walīy* oder *mutawallī*, der für diese Arbeit ein Gehalt gewöhnlich aus den Erträgen der Stiftung bezieht. Außer bei den Mālikiten kann der erste Verwalter der Stifter selbst sein. Häufig setzt er auch Familienangehörige als Verwalter ein. Was die Benefizienten

der Familienstiftung anlangt, so bestehen keine dem islamischen Erbrecht vergleichbaren Einschränkungen hinsichtlich Person und Anteil an der Erbmasse. Der Stifter kann nach Wunsch Kinder und Nachkommen sowie auch Personen außerhalb seiner Familie begünstigen, ohne auf die Quoten, die im Erbrecht vorgegeben sind, Rücksicht nehmen zu müssen. Die Form der Verwaltung und die Verwendung der Erträge sind an die Anweisungen des Stifters gebunden, doch muss der Ertrag der Stiftung in erster Linie für die Instandsetzung der Stiftungssubstanz (Gebäude usw.) verwendet werden. Der Überschuss, der nach diesen Ausgaben übrig bleibt, geht an die Benefizienten.

Angesichts der zahlreichen umfangreichen Arbeiten zur islamischen frommen Stiftung, auf die verwiesen werden kann, genügt dieser knappe Überblick, um sich die wesentlichen Bestimmungen des *fiqh* in Erinnerung zu rufen, und wir können uns ausführlicher der sasanidischen Institution zuwenden. Wie bereits angedeutet, werden wir zu diesem Zweck unterschiedliche Quellen heranziehen müssen, wobei die spezifischen Angaben im sasanidischen Rechtsbuch „*Hazār dādestān*“ erst in der Gesamtschau des verfügbaren Materials sinnvoll interpretiert werden können. Die generelle Bezeichnung für die sasanidische Stiftung ist *ruwānagān*, wörtlich „der Seele angehörend“, ein Ausdruck, der in dieser Form zwar nicht im Rechtsbuch bezeugt ist, doch genau der dort in diesem Kontext verwendeten Rechtsterminologie entspricht. Dass der Terminus erhalten geblieben ist, haben wir dem Arabisch schreibenden Iraner al-Ḥwārezmī zu verdanken, der in seinem Werk *Mafātīḥ al-‘ulūm* in einer Aufzeichnung wichtiger Institutionen der Sasaniden einen „Register religiöser Stiftungen“, *rūwānakān daḡira* (d. h. mittelpersisch *ruwānagān dibīrīh*) erwähnt, den er mit *kitābat al-awqāf*, „Verzeichnis frommer Stiftungen“, übersetzt.¹⁷ Obwohl diese Quelle keine weiteren Einzelheiten über die sasanidische Stiftung vermittelt, ist der Umstand, dass al-Ḥwārezmī die Pluralform *awqāf* verwendet, um mittelpersisch *ruwānagān* zu übersetzen, aufschlussreich: Wir können daraus zumindest schließen, dass ihm die Ähnlichkeit zwischen diesen beiden Institutionen aufgefallen ist und er keinerlei Schwierigkeit darin sah, die sasanidische Stiftung mit dem islamischen *waqf* zu identifizieren. Wie die Bezeichnung für die sasanidische Einrichtung bereits suggeriert und wir aus dem Rechtsbuch sowie den Ausführungen in einigen Inschriften der Sasanidenzeit entnehmen können, wurden Stiftungen, die „der Seele angehören“, für das Seelenheil (*pad ruwān*¹⁸ oder *ruwān rāy*¹⁹) des Stifters sowie seiner Familie und Freunde errichtet. Sie waren stark verbreitet und scheinen einen überaus wichtigen Stellenwert im religiösen und sozialen Leben der vorislamischen Zeit eingenommen zu haben, da die Sorge für das Wohlergehen der Seelen Ver-

17 Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn Yūsuf al-Ḥwārizmī, *Mafātīḥ al-‘ulūm*. Hrsg. v. Gerlof van Vloten als *Mafātīḥ al-olūm explicans vocabula technica scientiarum tam arabum quam peregrinorum*. Leiden 1895 (Ndr. 1968), 118.

18 S. die Zusammenstellung aller Belege im Rechtsbuch, *Macuch*, Rechtskasuistik (wie Anm. 14), 764.

19 Ebd., 767.

storbener durch sorgfältige Beachtung des Seelenkults (*nām gānīh*)²⁰ zu den vornehmen Forderungen des Zoroastrismus gehörte. Der Rechtsnachfolger eines Verstorbenen war verpflichtet, sowohl die vorgeschriebenen Rituale für die Seele des Verstorbenen durchzuführen als auch andere fromme Werke zum Nutzen der Verstorbenenseele zu finanzieren. Ein großer Teil des kollektiven Vermögens reicher Familien wurde explizit zu diesem spezifischen Zweck der „Erhaltung der Seele“ (*pad ruwan dāštan*) reserviert. Dieser Anteil konnte erheblich sein und bis zu einem Drittel des Familienvermögens umfassen. Doch bevor wir uns den konkreten Bestimmungen für die Einrichtung einer frommen Stiftung zuwenden, sollten einige Prinzipien des sasanidischen Vermögensrechts erläutert werden, ohne deren Kenntnis die dem Stiftungsrecht zugrunde liegenden Grundsätze und dessen Terminologie unverständlich blieben.

Im sasanidischen Vermögensrecht wird jedes „Rechtsobjekt“ (*hwāstag*) (einschließlich des Gesamtvermögens einer Familie) in zwei Hauptkategorien geteilt: einerseits die „Substanz (*bun*)“, andererseits der „Ertrag (*bar*)“.²¹ In diesem Rechtszusammenhang bezeichnet *bun* die feste Substanz, den Grundstock eines Vermögens, der auch als „Gesamterbe (*abarmānd*)“²² weitervererbt werden kann. Der Ausdruck wird sowohl mit Bezug auf Immobilien (Boden, Grundstücke, Häuser u. ä.) als auch auf Mobilien (Gebrauchsgegenstände, Geld, Tiere, Sklaven u. ä.), verwendet, bezeichnet kurzum alle Gegenstände eines Vermögens, die zum festen Bestandteil der Grundsubstanz zu rechnen sind, im Gegensatz zum Ertrag oder Zuwachs desselben, für den verschiedene Bezeichnungen bezeugt sind, am häufigsten *bar* „Ertrag, Gewinn“, aber auch *handōht ī hwēš* „eigener Erwerb“, *mad ud rasēd* „bona adventitia“ (d. h. durch Zuwendungen Dritter oder durch eigene Arbeit hinzu gekommenes Vermögen); *waḥš*, *waḥt* „Zins“ und *handōzišn ud windišn* „Erwerb und Verdienst“.²³ Alle diese Ausdrücke bezeichnen verschiedene Arten des Vermögenszuwachses, über den nicht notwendigerweise der Eigentümer oder Besitzer des *bun* selbst verfügt. Die Unterscheidung zwischen *bun* „Grundstock“ und *bar* „Ertrag, Zuwachs“ ist juristisch im Rahmen des Vermögensrechts und des Erbrechts äußerst wichtig, da die Möglichkeit bestand, dass verschiedene Eigentümer oder Besitzer getrennt über den Grundstock einer Sache und den Zuwachs derselben verfügten. Darüber hinaus unterschieden sasanidische Juristen genau zwischen „Eigentum“ (*hwēšīh*), dem vollständigen Herrschaftsrecht über eine Sache, und „Besitz“ (*dārišn*), der tatsächlichen Gewalt über eine Sache, die nicht zwangsläufig das Eigentumsrecht einschließt, wie z. B. bei einem Miet- oder Pachtverhältnis. Bei einem

20 Hierzu *Maria Macuch*, Zoroastrian Principles and the Structure of Kinship in Sasanian Iran, in: Carlo Cereti/Mauro Maggi/Elio Provasi (Hrsg.), Religious Themes and Texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia. Studies in Honour of Professor Gherardo Gnoli on the Occasion of his 65th Birthday on 6 December 2002. Wiesbaden 2003, 231-246, hier 235.

21 Alle verfügbaren Belege dieser Termini sind berücksichtigt worden, Referenzen bei *Macuch*, Rechtskasuistik (wie Anm. 14), 744 und 746.

22 Hierzu *Maria Macuch*, Inheritance. I. Sasanian Period, in: Encyclopaedia Iranica. Bd. 13. New York 2005, 125-131.

23 Ebd., 126.

Grundstück beispielsweise konnten Eigentümer, Besitzer und Bearbeiter verschiedene Personen mit unterschiedlichen Rechten sein. Nur der „Eigentümer der Substanz (*bun-ḥwēš*)“ verfügte über den Boden selbst mit den entsprechenden Eigentümerrechten, während dem Besitzer oder Bearbeiter des Bodens als *usufructarius* (*bar-ḥwēš*) nur ein Recht auf den Ertrag dieses Bodens, auf die Ernte, zukam. Die Einteilung von Sachen in *bun* und *bar* lieferte eine wichtige Voraussetzung für die Entwicklung mehrerer Rechtsinstitutionen, die auf der grundsätzlichen Unterscheidung zwischen „Eigentum (*ḥwēših*)“ und „Besitz (*dārišn*)“ der „Substanz“ oder der „Erträge“ einer Sache beruhte.

Auf der Grundlage dieser fundamentalen Distinktion kannte das sasanidische Recht verschiedene Arten von Vermögen, die sich hinsichtlich der Form des Besitz- oder Eigentumsrechts am Grundstock oder am Ertrag unterschieden. Dementsprechend wurde das Gesamtvermögen einer wohlhabenden Familie in drei Hauptkategorien²⁴ geteilt:

1. Vermögen „im Eigentum“ der Familienangehörigen (*pad ḥwēših*)²⁵;
2. Vermögen für die Einrichtung des sogenannten *stūrīh*, einer Institution zur Zeugung von Nachkommenschaft für einen kinderlosen Hausherrn (*pad stūrīh*)²⁶;
3. Vermögen, welches für fromme Zwecke reserviert war, genannt „für die Erhaltung der Seele (*pad ruwān dāštan*)“ oder *pad ahlawdād*, „für fromme Zwecke“.²⁷

Der Umfang und das Verhältnis dieser drei Kategorien von Vermögen zueinander werden uns nicht explizit mitgeteilt, wir können aber aufgrund der Ausführungen zum *stūrīh*-Vermögen sowie zum Vermögen der Feuerstiftungen (s. u.) davon ausgehen, dass die oben genannte zweite und dritte Kategorie einen erheblichen Teil des Gesamtvermögens einer Familie umfasste. Diese Dreiteilung ist aus verschiedenen Gründen bemerkenswert. Die Erben (*ḥwāstagdārān*) eines *paterfamilias* verfügten in der Regel als Erbengemeinschaft über das Gesamterbe (*abarmānd*) mit „ideellen Anteilen“ (*abāht*, wörtlich „ungeteilt“), doch nur im Bereich der ersten Kategorie (*pad ḥwēših*) als Eigentümer im vollen Sinn des Wortes, d. h. mit vollem Herrschaftsrecht über „Grundstock“ (*bun*) und „Erträge“ (*bar*).²⁸ Eine Teilung des Nachlasses (*bahtīgīh kardan*) war zwar ebenfalls möglich und konnte auf Antrag der Erben vorgenommen werden, doch

24 Alle Belege der in diesem Kontext verwendeten Rechtstermini sind berücksichtigt worden. Auf die Dreiteilung wird explizit in MHDA 21.1-5 verwiesen, Macuch, Rechtsbuch (wie Anm. 14), 167.

25 Macuch, Inheritance (wie Anm. 22), 129.

26 Ebd., 128f. Zur Institution des *stūrīh* s. auch Maria Macuch, Herrschaftskonsolidierung und sasanidisches Familienrecht. Zum Verhältnis von Kirche und Staat unter den Sasaniden, in: Christiane Reck/Peter Zieme (Hrsg.), Iran und Turfan. Beiträge Berliner Wissenschaftler. Werner Sundermann zum 60. Geburtstag gewidmet. (Iranica, Bd. 2.) Wiesbaden 1995, 149-167; und Macuch, Zoroastrian Principles (wie Anm. 20).

27 Macuch, Inheritance (wie Anm. 22), 129f.

28 Ebd.

das sasanidische Recht entwickelte zahlreiche Strategien, die gerade eine Zersplitterung des Gesamtnachlasses (*abarmānd*) der Familie verhindern sollten (wie z. B. die Förderung von endogamen Eheschließungen bis hin zum Kernfamilieninzeß und der Etablierung von Familienstiftungen mit unveräußerlichem Grundstock u. a.). Das Vermögen der zweiten Kategorie (*pad stūrīh*) blieb außer Verfügung, da die Erträge für die Finanzierung des sogenannten *stūrīh*, einer Einrichtung zur Zeugung von Kindern für einen *paterfamilias*, vorgesehen waren und der Grundstock, solange das *stūrīh* bestand, nicht angetastet werden durfte. Nur die Personen innerhalb oder außerhalb der Familie, die als *stūr*, als „stellvertretend Zeugende“, eingesetzt wurden, hatten einen Anspruch auf Unterhalt aus den Erträgen dieses Vermögensteils, jedoch keinerlei Verfügungsgewalt über die Substanz. Bei den Besitztümern der dritten Kategorie (*pad ruwān dāštan/pad ahlawdād*) verfügten die Erben in dem Fall, dass der Hausherr eine entsprechende Verfügung hinterlassen hatte, allenfalls als Nutznießer über die „Erträge“ (*bar*), hatten jedoch keinerlei Eigentumsrechte am Grundstock (*bun*). Ob diese Dreiteilung des Nachlasses auch bedeutete, dass ungefähr ein Drittel desselben „für die Seele“ vorgesehen war, ist nicht sicher, wenn auch die verfügbaren Belege auf eine stark verbreitete Stiftungspraxis hindeuten, die einen beträchtlichen Teil des Vermögens wohlhabender Familien umfasst haben muss. Wenn wir annehmen, dass ungefähr ein Drittel des Gesamtvermögens für das Seelenheil reserviert gewesen sei, dann entspräche dies dem frühen *waqf*-Recht, das den testamentarischen *waqf* auf ein Drittel des Gesamtvermögens des Erblassers beschränkt.²⁹

Die Besitzgegenstände der uns interessierenden dritten Kategorie hießen *hwāstag ī ruwān*³⁰ „Vermögen der Seele“ (bei Feuerstiftungen *hwēšīh ī ātaḥš*³¹ „Eigentum des Feuers“ neben anderen Bezeichnungen, s. u.) und wurden – wie die Terminologie bereits andeutet – für fromme Werke (*ahlawdād*) zum Nutzen der Seelen Verstorbener bereitgestellt. Der in diesem Kontext gebrauchte technische Terminus für den Stiftungsakt lautet *paydāg kardan*³², wörtlich „sichtbar machen“, ein Ausdruck, der im Rechtskontext vor allem im Sinne von „gerichtskundig, amtskundig machen“ verwendet wird, um den förmlichen Rechtsakt der Festlegung von Mitteln zu einem genau bezeichneten Zweck zu kennzeichnen. Im Rahmen der dritten Vermögenskategorie konnten diese Mittel nach dem Tode eines Familienoberhauptes auf zweierlei Art und Weise entsprechend den Anweisungen des Hausherrn in seinem Testament eingesetzt werden, wobei der Erblasser durch eine formelhafte Wendung den Hauptverwendungszweck festlegte. Verwendete er die Formel *ruwān yazišn rāy* „für religiöse Zeremonien für die Seele“ im Testament, dann setzte man die Mittel in der Hauptsache für die Durchführung von rituellen Handlungen im Rahmen des Seelenkults nach dem Tod des Erblassers ein. Bestimmte der Testator hingegen, dass sie „für die Seele“, *ruwān rāy* (oder *pad ruwān*)

29 Hennigan, Birth (wie Anm. 11), 18, 92, 98, 102.

30 MHD 34.34.1, Macuch, Rechtskasuistik (wie Anm. 14), 252; und MHD 71.2, ebd., 466.

31 MHDA 39.6, Macuch, Rechtsbuch (wie Anm. 14), 222.

32 Für Referenzen s. Macuch, Rechtskasuistik (wie Anm. 14), 726.

eingesetzt werden sollten, so galt diese Formel als Stiftungsakt und dieser abgezweigte Teil des Vermögens wurde für die Etablierung und Ausstattung einer frommen Stiftung, die für das Seelenheil des Erblassers „am vorteilhaftesten“ (*ruwān rāy sūdōmandtar*) erschien, verwendet.³³ Die Verfügung des Testators konnte auch explizit festlegen, dass die Mittel *nur* für den Stiftungszweck, nicht jedoch für die Abhaltung religiöser Zeremonien verwendet werden sollten, mit der Formulierung: *ēn h̄wāstag ruwān rāy yazišn nē paydāg ... kard* „diese Sache soll ‚für die Seele‘, nicht (jedoch) für die Abhaltung religiöser Zeremonien gestiftet sein“. Damit diese Verfügung nicht missverstanden wurde, sollte der Testator jedoch bei der Nennung des (oder der) Benefizienten die Mittel explizit als Stiftungsgut kennzeichnen.³⁴

Als Nutznießer der Stiftung konnte der Stifter sowohl seine eigene Familie, Frauen und Kinder, einsetzen als auch Personen außerhalb seiner unmittelbaren Verwandtschaft.³⁵ Die in diesem Kontext verwendete Terminologie lässt keinen Zweifel, dass diese Benefizienten aus dem engsten Umkreis des Stifters nur als Nutznießer eingesetzt wurden. Im Wortlaut der bezeugten Verfügungen wird durchgehend das Verb *dāštan* „besitzen“ im oben beschriebenen Sinn verwendet, d. h. um die tatsächliche Gewalt über eine Sache zu kennzeichnen, den „Besitz (*dārišn*)“, im strengen Unterschied zum „Eigentum (*h̄wēših*)“, das als umfassendes Herrschaftsrecht sowohl über die Grundsubstanz einer Sache als auch über deren Erträge aufgefasst wurde. In der juristischen Terminologie steht *dāštan* allein stets für das eingeschränkte Verfügungsrecht, was im Kontext der *ruwān*- und Feuerstiftungen bedeutet, dass den Benefizienten nur das Recht auf Nießbrauch eingeräumt wurde. Die Art des Nutzungsrechts kann durch den Zusatz der Ausdrücke *stūrīh* oder *sālārīh* genauer bestimmt werden: *pad stūrīh dāštan*, „im *stūrīh* besitzen“, bezeichnet den Besitz einer Sache im Rahmen der oben genannten Institution zur Zeugung von Nachkommenschaft für einen kinderlosen Mann; *pad*

33 Ebd., 255-257, und Macuch, Die sasanidische Stiftung ‚für die Seele‘ (wie Anm. 2), 168.

34 MHD 35.2, Macuch, Rechtskasuistik (wie Anm. 14), 253, 256. Die in diesem Kontext verwendeten Formelworte sind entscheidend für die Festlegung des Stiftungszwecks, ein Umstand, der leider in einer rezenten Arbeit über den Ursprung des „trust“ nicht berücksichtigt worden ist. Auch sonst ist die Analyse von Gilbert Paul Verbit, *The Origins of the Trust*. o. O. 2002, voller Fehler und unhaltbarer Schlussfolgerungen, die dadurch zustande kommen, dass der Autor keinen Zugang zu den Originalquellen hat, sondern sich ausschließlich auf Übersetzungen und Interpretationen verlässt, ohne sich der zahlreichen Schwierigkeiten und wissenschaftlichen Kontroversen gerade bei der Deutung vieler Passagen des Rechtsbuchs bewusst zu sein. Darüber hinaus ignoriert er andere wichtige Quellen, die in eine ganz andere Richtung zeigen als sein Fazit, ebd., 258: „The Sassanian endowments seem to have been created primarily, if not solely, to fund the performance of post-mortem rituals.“ Das verfügbare Material zeigt ganz im Gegenteil, dass man im sasanidischen Recht genau unterschied zwischen Mitteln, die für die Durchführung von Ritualen bestimmt waren, und solchen, die für die Errichtung und Ausstattung von Stiftungen verwendet werden sollten. Diese genauen Unterscheidungen sind aber nur durch die Verwendung einer präzisen juristischen Terminologie im Original zu erkennen, was in der Übersetzung verloren geht oder leicht überlesen wird.

35 Hierzu Macuch, Die sasanidische Stiftung ‚für die Seele‘ (wie Anm. 2), 169-172.

sālārīh dāštan, „in der Gewalthaberschaft besitzen“, verweist auf den Besitz einer Sache als Aufseher oder Gewalthaber. In beiden Fällen hatten die Inhaber dieser Ämter ein Anrecht auf einen Anteil an den Erträgen der Sache, keineswegs auf die Substanz. Um das uneingeschränkte Herrschaftsrecht über Substanz und Ertrag einer Sache zu kennzeichnen, musste das Verb mit dem technischen Terminus *hwēšīh* präzisiert werden: *pad hwēšīh dāštan* „als Eigentum besitzen“.³⁶ In keiner der zahlreichen Passagen zur Errichtung von *ruwān*-Stiftungen wird diese letzte Wendung gebraucht. Darüber hinaus wird uns eine der gängigen Formulierungen in der Verfügung des Stifters explizit erläutert: wenn er verfügt „*kā-m hwāstag ruwān rāy paydāg kard ud +pad+ dāštan ō Mihrēn dād ...* (Von mir ist eine Sache für die Seele gestiftet und zum Besitzen an M. übermacht)“, dann hat der genannte Benefizient nur das Verfügungsrecht über den Ertrag (*bar*), nicht jedoch über die Substanz (*bun*), obgleich sie an die Nachkommen und Rechtsnachfolger des Benefizienten in der Kategorie von *ruwān*-Vermögen vererbt wird. Das heißt, das Nutzungsrecht an der Stiftung wurde weitervererbt und die Benefizienten kamen in den Genuss der Erträge, ohne ein Eigentumsrecht an der Substanz der Stiftung zu haben. Die Disposition des Stifters enthielt auch eine Klausel, die die Veräußerung der gestifteten Sache „für die Seele“ durch eine dritte Person untersagte: *ruwān*-Vermögen durfte weder verkauft, noch verschenkt, noch in der Kategorie des persönlichen Eigentums (*pad hwēšīh*) weitervererbt werden.³⁷

Der Stifter hatte das Recht, die Gewalthaberschaft oder Verwaltung (*sālārīh*) der Stiftung einer Person seiner Wahl zuzuweisen, die ein Familienmitglied oder auch ein Landsmann außerhalb der eigenen Sippe sein konnte. Der Gewalthaber oder Verwalter war in der Regel ein Mann, doch gibt es einige interessante Beispiele dafür, dass unter bestimmten Ausnahmerebedingungen auch Frauen die Gewalthaberschaft einer Feuerstiftung ausüben konnten, wenn sie z. B. vom Stifter in dieses Amt eingesetzt worden waren oder selbst das Feuer gestiftet hatten.³⁸ Für den Fall, dass keine spezifische Person vom Stifter als Verwalter benannt worden war, waren der Sohn oder andere männliche Verwandte verpflichtet, als Gewalthaber bzw. Verwalter der Stiftung tätig zu werden.³⁹ Auf diese Art und Weise verblieb „das Vermögen der Seele“ in der Regel in der Familie des Stifters und konnte als ein getrennter Teil der Erbschaft an die Nachfolger des Erblassers weitervererbt werden, ohne dass diese irgendein Eigentumsrecht erhielten oder den Status dieses spezifischen Vermögens verändern dürften.⁴⁰

36 Ebd., 169f.

37 Auch hier müssen alle Belege in diesem Kontext berücksichtigt werden, s. z.B. MHD 35.3-6, *Macuch*, Rechtskasuistik (wie Anm. 14), 256f.

38 S. Beispiele in MHD 27.12-14, ebd., 203; MHDA 14.1f., *Macuch*, Rechtsbuch (wie Anm. 14), 143; MHDA 36.6-12, ebd., 219f.; s. auch *Firoze M. Kotwal/Philip G. Kreyenbroek*, *The Hērbedestān and Nērangestān*. Bd. I: Hērbedestān. (Studia Iranica, Bd. 10.) Paris 1992; hier: Hēr. 5.4-5.5, 41.

39 MHD 29.9-11, *Macuch*, Rechtskasuistik (wie Anm. 14), 205; MHD 45.15-17, ebd., 320; MHD 64.4-9, ebd., 321.

40 MHD 24.16f., 24.17-25.1, 25.2-5, ebd., 199f.; MHD 46.4-9, ebd., 321f.

Neben diesen wohl eher kleineren Familienstiftungen sind auch größere Stiftungen mit gemeinnützigem Charakter bezeugt, die zum Wohle der Gemeinschaft aus dem „Vermögen der Seele (*ḥwāstag ī ruwān*)“ finanziert werden konnten. Gegenstände der Stiftung zum Seelenheil des Erblassers werden in verschiedenen Quellen genannt, die die eher abstrakten Ausführungen des Rechtsbuchs (in dem das *ḥwāstag ī ruwān* nur selten konkretisiert wird) durch die Nennung verschiedener Güter verdeutlichen. Am häufigsten sind Feuerstiftungen bezeugt, die mit erheblichen Besitztümern ausgestattet werden konnten, wie wir aus der großen Inschrift des Sasanidenkönigs Šābuhr I. an der *Ka'ba-i Zardušt*⁴¹, nahe Persepolis, und den Ausführungen des Historikers aṭ-Ṭabarī über Stiftungen des berühmten Großwesirs Mihr-Narseh aus dem 5. Jahrhundert⁴² entnehmen können. Auch im Rechtsbuch werden Feuerstiftungen „für die Seele“ (*pad ruwān*) genannt.⁴³ Weitere Stiftungsgegenstände, die dem Besitz eines Feuers zugeordnet wurden, sind Grundstücke, Obstplantagen, Gärten⁴⁴ und Vieh.⁴⁵ Eine Inschrift desselben Mihr-Narseh nennt eine Brücke.⁴⁶ Aus den Angaben im Rechtsbuch können wir schließen, dass diese frommen Stiftungen in zwei Hauptkategorien zerfielen:

(1) Stiftungen, die nur aus der Substanz oder dem Grundstock bestanden (*bun*), die keine Erträge einbrachten, somit als *a-bar* „ohne Ertrag“ bezeichnet werden, z. B. Straßen und Brücken. Bei diesen „nichtprofitablen“ Stiftungen teilte man den zur Verfügung gestellten Grundstock, um die Ausgaben begleichen zu können: Die Substanz (*bun*) bestand aus dem Teil des Stiftungsvermögens, der nach Entrichtung von Steuern (*harg bār*) und der Reservierung eines bestimmten Anteils für den Erhalt des Grundstocks (*uzēnag ī pad bun*) und die Bezahlung der Verwalter (*mizd ud rōzīg i sālārān*) übrigblieb.⁴⁷ Ein Beispiel für diese Kategorie nichtprofitabler Stiftungen ist uns in der oben genannten Inschrift des Großwesirs Mihr-Narseh in Gōr (heute Fīrūzābād) erhalten geblieben. Darin lobt er sich, eine Brücke für den Erhalt „seiner eigenen Seele (*ruwān ī ḥwēs rāy*)“ aus eigenem Vermögen gebaut zu haben, und bittet diejenigen, die die Brücke überqueren, ihn zu segnen.⁴⁸

41 Philip Huyse, Die dreisprachige Inschrift Šābuhrs I. an der Ka'ba-i Zardušt (ŠKZ). (Corpus Inscriptionum Iranicarum. Part III: Pahlavi Inscriptions. Bd. I: Royal Inscriptions, with their Parthian and Greek Versions, Texts 1.) 2 Bde. London 1999, hier Bd. 1, 46-64.

42 Theodor Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden aus der arabischen Chronik des Tabari. Leiden 1879 (Ndr. Leiden 1973), 111f.

43 Explizit MHD A 36.6-12 Macuch, Rechtsbuch (wie Anm. 14), 219f. Anzunehmen sind Stiftungen „für die Seele“ auch in MHD 25.16-26.1, Macuch, Rechtskasuistik (wie Anm. 14), 200, und MHD 26.17-27.1, ebd., 202.

44 Stiftungen von Mihr-Narseh, s. Nöldeke, Perser (wie Anm. 42), 111f.

45 Šābuhr-Inschrift, s. Huyse, Inschrift (wie Anm. 41), Bd. 1, 48f.

46 Walter Bruno Henning, The Inscription of Firuzabad, in: Asia Major 4, 1954, 98-102 [Ndr. in: Ders., Selected Papers. (Acta Iranica, Bd. 15.) Leiden 1977, 431-436].

47 MHD 34.2f., Macuch, Rechtskasuistik (wie Anm. 14), 255.

48 Henning, Inscription (wie Anm. 46), 431-436 (Ndr.).

(2) Stiftungen, deren Grundstock (*bun*) einen Ertrag einbrachte, die als *barōmand* „ertragsfähig“ galten. Zu dieser Kategorie gehört auch das Vermögen, mit dem man Feuerstiftungen ausgestattet hat: kultiviertes Farmland, Weinberge, Obstgärten und Obstplantagen.⁴⁹ Da der Grundstock einer Stiftung entsprechend den oben genannten Bestimmungen nicht veräußert werden durfte, verwendete man nur die Erträge von profitfähigen Stiftungen für den Unterhalt der Substanz, für die Entrichtung von Steuern beim Stiftungsakt sowie für die Bezahlung von Verwaltern und Gewalthabern.⁵⁰ Der vom Stifter genannte fromme Stiftungszweck (z. B. Opfergaben für seine Seele, Almosen für die Armen u. ä.) wurde aus dem Rest des Ertrages finanziert. Ein anderer Teil der Erträge ging an die Familie des Stifters oder an die Benefizienten, die der Stifter in der Stiftungsurkunde genannt hatte, und deren Erben, die als Erbengemeinschaft gemeinsam über die Erträge der Stiftung verfügten (*zan ud frazand ī ōy mard pad āgenēn dārišn*, „Frauen und Kinder jenes Mannes [= des Stifters] sollen sie gemeinsam in Besitz halten“⁵¹; *hwāstagdārān ī Farroḥ [ud] hwāstagdārān ī Mihrēn pad āgenēn dārišn*, „die Erben Farroḥs [= des Stifters] und die Erben Mihrēns [= des Benefizienten] sollen sie gemeinsam in Besitz halten“⁵²).

Aus diesen Angaben können wir schließen, dass ein Hauptmotiv für die Errichtung frommer Stiftungen – neben dem religiösen Zweck – die Sicherung von Einkünften für die eigenen Kinder und Nachkommen des Stifters bzw. der Nachkommen von anderen Familienangehörigen und Freunden gewesen zu sein scheint, denn diese Benefizienten erhielten in der Regel das zeitlich uneingeschränkte Recht auf Nießbrauch des Stiftungsvermögens. Das Familienvermögen konnte auf diese Art und Weise vor dem Zugriff eines mächtigen Staates geschützt werden, ohne dass den Familienangehörigen ein Nachteil dadurch entstanden wäre. Durch die Einrichtung einer frommen Stiftung war es außerdem möglich, die Zersplitterung des Familienvermögens im Erbfall zu verhindern, denn das sasanidische Recht kannte kein Anrecht des Erstgeborenen, und alle Kinder, sowohl Söhne als auch Töchter, waren erbberechtigt.⁵³ Auch in diesem Bereich sind Parallelen zur *waqf*-Praxis erkennbar, denn ein wichtiges Motiv für die Einrichtung einer islamischen Familienstiftung bestand darin, durch den Stiftungsakt die im Erbrecht festgelegten Quoten des *‘ilm al-farā’id*, der „Wissenschaft der Anteile“, und die damit verbundene Zersplitterung des Vermögens zu umgehen.⁵⁴

Wie bereits ausgeführt, gehörten Feuerempel zu den Stiftungen, die „für die Seele“ errichtet werden konnten, wie wir aus der Terminologie im Rechtsbuch und in der großen Inschrift des Sasanidenkönigs Šābuhr I. an der Ka’ba-i Zardušt aus dem 3. Jahr-

49 S. die oben genannte Šābuhr-Inschrift und die Stiftungen Mihr-Narsehs bei Nöldeke, Perser (wie Anm. 42), 111f.

50 MHD 34.2f., Macuch, Rechtskasuistik (wie Anm. 14), 255.

51 MHD 24.16f., ebd., 199.

52 MHD 25.2-5, ebd., 199f.

53 Macuch, Inheritance (wie Anm. 22), 126-128.

54 Hennigan, Birth (wie Anm. 11), XIVf., XVIII, 92-94, 103-105.

hundert schließen können. Šābuhr gibt an, ein Feuer namens Husraw-Šābuhr „für seine eigene Seele“ (in der mittelpersischen Version: *pad amā ruwān*⁵⁵) und weitere vier Feuer für die Seelen anderer Familienmitglieder errichtet zu haben. Obwohl das Feuer selbst keinen Ertrag einbrachte, gehörten Feuerstiftungen keineswegs zum *a-bar* oder „profitlosen“ Typus von Stiftungen, da man sie mit großen ertragfähigen Besitztümern ausstattete, die *hwēših ī ātaḥš*⁵⁶ („Eigentum des Feuers“), *ḥīr ī ātaḥš(ān)*⁵⁷ („Vermögen des/der Feuer[s]“) oder elliptisch *ādurān ud ātaḥšān*⁵⁸ („der Feuer“) genannt wurden. Šābuhr teilt in der genannten Inschrift ebenfalls mit, dass er die von ihm etablierten Feuer mit Besitztümern versehen und eine Urkunde (*pādiḥšīr*)⁵⁹ verfasst habe, in der genaue Vorschriften zur Verwendung der Erträge verzeichnet seien. Die Šābuhrinschrift enthält zwar keine genauen Angaben zum Umfang dieser Besitztümer, doch können wir aus den Details, die bezüglich der Erträge mitgeteilt werden, entsprechende Schlussfolgerungen ziehen: in diesem Fall beträgt der Überschuss eintausend Lämmer jährlich. Im Folgenden gibt Šābuhr genaue Instruktionen hinsichtlich des frommen Zwecks der Stiftung. Es sind Opfergaben, die aus diesem Überschuss zu tätigen sind: ein Lamm täglich zusammen mit einer bestimmten Menge von Brot und Wein für das Seelenheil seiner eigenen Seele sowie ein anderes Lamm täglich zusammen mit der gleichen Menge von Brot und Wein für das Seelenheil der anderen Angehörigen der Herrscherfamilie, deren Namen im Text angeführt sind. Der Rest des Überschusses soll für das Seelenheil einer dritten Gruppe von Würdenträgern geopfert werden, die unter der Herrschaft der Vorfahren Šābuhrs, unter Pābag und Ardašīr, sowie unter Šābuhr selbst gedient haben.⁶⁰

Wenn wir diese Details um weitere Ausführungen im sasanidischen Rechtsbuch ergänzen, können wir schlussfolgern, dass Feuerstiftungen mit einem beträchtlichen Besitz ausgestattet werden konnten, dass das „Feuereigentum“, *hwēših* oder *ḥīr ī ātaḥš(ān)*, aus Besitztümern bestand, die ertragfähig sein mussten, damit aus deren Überschuss eine große Anzahl von Personen, die im Dienste des Feuers standen, finanziert werden konnten. Wir erfahren, dass Feuerstiftungen über erhebliches Personal verfügten, bestehend – neben den Priestern – aus Laien, die sowohl hohe Würdenträger des Staates sein konnten, wie der oben genannte Großwesir Mihr-Narseh, als auch Freigeborene und Freigelassene von niedrigerem Rang, auch Frauen und Kinder.⁶¹ Diese Laien im Dienste des Feuers wurden „Feuerdiener“ (*bandag ī ātaḥš*⁶² oder *ādurān*

55 Huyse, Inschrift (wie Anm. 41), Bd. 1, 46.

56 MHDA 39.6, Macuch, Rechtsbuch (wie Anm. 14), 222.

57 MHDA 26.13, 27.1,3, ebd., 188f.; MHD 34.1, ebd., 255; MHD 93.4, ebd., 596.

58 MHDA 16.4, ebd., 145 (nur *ātaḥšān*); MHD 50.3, ebd., 326.

59 Huyse, Inschrift (wie Anm. 41), Bd. 1, 48.

60 Macuch, Rechtskasuistik (wie Anm. 14), 46-62.

61 Hierzu Maria Macuch, The Talmudic Expression ‚Servant of the Fire‘ in the Light of Pahlavi Legal Sources, in: JSAI 26, 2002 (Studies in Honour of Shaul Shaked), 109-129.

62 MHD 1.8, Macuch, Rechtskasuistik (wie Anm. 14), 24.

*bandag*⁶³) genannt. Neben den „Feuerdienern“ arbeiteten dort auch unfreie Personen, die als „Feuersklaven (*anšahrīg ī ātaḥš*)“⁶⁴ bezeichnet werden, denen die Bewirtschaftung der Besitztümer der großen Feuerstiftungen oblag.⁶⁵ Weitere Einzelheiten über das Vermögen dieser großen Stiftungen sind in einer späteren Quelle verzeichnet. Der arabische Historiker aṭ-Ṭabarī berichtet, dass Mihr-Narseh, der auch im sasanidischen Rechtsbuch als ein „Feuerdiener“ bezeichnet wird, zwei Feuerempel für sich sowie drei weitere Feuerempel für seine Söhne gestiftet habe. Er etablierte vier Dörfer in der Nähe seines Geburtsortes Abruwān und versah jedes Dorf mit einem Feuerempel für sich und seine Söhne, die ihre Namen trugen.⁶⁶ Aus dieser Passage können wir schließen, dass Mihr-Narseh für sich und seine Söhne Feuerstiftungen etablierte, die demselben Zweck dienten wie die in der Šābuhr-Inschrift beschriebenen Feuer. Aṭ-Ṭabarī berichtet weiter, dass Mihr-Narseh diese Feuerempel mit beträchtlichem Eigentum ausgestattet habe: mit drei Gärten, in denen jeweils 12 000 Bäume gepflanzt wurden; Dattelpalmen im ersten, Olivenbäume im zweiten und Zypressen im dritten. Bemerkenswert ist auch die Mitteilung, dass die Dörfer zusammen mit den Gärten und den Feuerstiftungen im Besitz der Erben und Nachkommen Mihr-Narsehs blieben. Diesen Angaben können wir leicht entnehmen, dass die von Mihr-Narseh gepflanzten Gärten dem Feuer als „Eigentum“ zugewiesen wurden, dessen Erträge einerseits dem Erhalt der Feuerempel sowie der Finanzierung des Personals zugute kam, andererseits für den Unterhalt der Erben und Nachkommen des Stifters bestimmt waren, ganz im Sinne der bereits beschriebenen Familienstiftung.

Obwohl die Besitztümer, die den Feuerstiftungen zugewiesen wurden, sicherlich nicht in jedem Fall so umfangreich waren wie in den Stiftungen von Mihr-Narseh und Šābuhr, können wir aus diesen Details schlussfolgern, dass es bestimmte Feuerempel gab, die über beträchtliche Ressourcen verfügten, eine große Anzahl von Dienern und Sklaven beschäftigten und insgesamt eine wichtige Rolle in der Ökonomie des Landes spielten. Stiftungen wurden in einem speziellen Register, genannt *dīwān i kardag(ān)*⁶⁷ „Archiv für religiöse Institutionen“ verzeichnet; deren Administration unterlag der Kontrolle eines speziellen Ministeriums. Der Gewinn aus dem „Feuereigentum“ konnte durch die Vergabe von Darlehen und Krediten und die Einnahme von Zinsen zusätzlich vermehrt werden. Wir erfahren auch, dass es keine Möglichkeit des Schuldenerlasses gab für ein Darlehen aus dem „Feuereigentum“ (*abām az ādurān ud ātaḥšān*). Diese Einkünfte konnten auch anderweitig eingesetzt werden: z. B. zur Finanzierung der Abfassung von Gerichtsprotokollen, die die Gerichtsparteien, die Kläger und Beklagten, dann (möglicherweise mit hohen Zinsen) zurückerstatten mussten. Alle diese Angaben

63 MHD 101.10f., ebd., 622.

64 MHD 1.9, ebd., 24.

65 Die wichtigsten Belege sind bei *Macuch*, Expression (wie Anm. 61), zusammengestellt.

66 *Nöldeke*, Perser (wie Anm. 42), 111f.

67 MHDA 27.2, *Macuch*, Rechtsbuch (wie Anm. 14), 189; MHDA 37.5, ebd., 220.

deuten darauf hin, dass es zulässig, wenn nicht sogar wünschenswert war, den Besitz eines Feuertempels durch Geldgeschäfte zu vermehren.⁶⁸

Diese Einzelheiten verweisen darauf, dass Feuerstiftungen durch ihre immensen Besitztümer, die noch durch die Vergabe von Darlehen und die Einnahme von Zinsen vermehrt werden konnten, eine überaus wichtige Rolle in der Landesökonomie gespielt haben. Doch nicht alle Feuerstiftungen wurden mit derart umfangreichem Besitz ausgestattet und wir müssen annehmen, dass eine große Anzahl von Stiftungen unterschiedlicher Größe existierte. Das Rechtsbuch unterscheidet zwischen drei Kategorien von Feuern: (1) das große Tempelfeuer, *ātaḥš Wahrām*, das durch das sorgfältige Sammeln von Feuern aus 16 verschiedenen Quellen und nach elaborierten Purifikationsritualen in einem speziellen Altar, genannt *dādḡāh*, etabliert wurde; (2) eine generelle Kategorie, genannt *ātaḥš*, die nicht näher erläutert wird, zu der wahrscheinlich die bereits genannten „Namensfeuer“ gehörten; (3) ein geringeres Feuer, genannt *ādurōḡ* „kleines Feuer“, das auch außerhalb des *dādḡāh* brennen durfte und in den meisten Fällen ein Familienfeuer war. Obwohl alle diese Feuer mit Eigentum ausgestattet wurden, gab es beträchtliche Unterschiede im Umfang der ihnen zugeteilten Besitztümer. Wir können davon ausgehen, dass nicht alle Stiftungen so groß waren, dass sie von Dienern und Sklaven betreut werden mussten, doch bestand die Pflicht, für sie alle einen Verwalter oder Gewalthaber (*sālār*) einzusetzen.

Nach der getrennten Betrachtung der sasanidischen und der islamischen Stiftung wird es sinnvoll sein, einige der bemerkenswerten juristischen Übereinstimmungen zwischen diesen beiden Institutionen in einer Übersicht festzuhalten:

(1) Im sasanidischen Recht war ein erheblicher Teil des Familienvermögens für die Sicherung des Seelenheils Verstorbener vorgesehen. Dieses Vermögen, genannt *ḥwāstag ī ruwān*, das – wie beim *waqf* – bis zu ca. einem Drittel des vererbten Gesamtvermögens (*abarmānd*) eines Familienvaters ausmachte, konnte immobilisiert und entsprechend den Anweisungen des Hausherrn für bestimmte fromme Zwecke eingesetzt werden. Je nach dem Zweck der Stiftung wurden im Testament unterschiedliche Formelworte verwendet. Die Formel *ruwān yazišn rāy* legte fest, dass die bereitgestellten Mittel für die Durchführung von rituellen Handlungen im Rahmen des Seelenkults nach dem Tod des Erblassers verwendet werden sollen. Mit der Formel *ruwān rāy* oder *pad ruwān* hingegen wurden die Mittel für eine Stiftung bereitgestellt, die einem anderen frommen Zweck (*ahlawdād*) dienen sollte. Der Stifter konnte explizit festlegen, dass die Mittel zu einem anderen Zweck als für die Durchführung ritueller Handlungen verwendet werden sollen (*ruwān rāy yazišn nē* „für die Seele, nicht für die [Abhaltung] religiöser Zeremonien“). Stiftungen konnten *a-bar* „ohne Ertrag“ sein (wie z. B. eine Brücke) oder *barōmand* „ertragbringend“, bestehend aus einem Grundstock (*bun*) und den daraus fließenden Einkünften (*bar*). Im Bereich von Feuerstiftungen bestand das Stiftungsgut in erster Linie aus Immobilien (Gärten, Grundstücke, Obst-

68 Macuch, Expression (wie Anm. 61), 123f.

und Dattelpflanzungen), aber auch aus Mobilien wie Sklaven, Vieh und Geld. Wie im islamischen Recht galt der Grundstock (mittelpersisch *bun*; arabisch *mawqūf*) als unveräußerlich, was auch in der Stiftungserklärung durch einen unmissverständlichen Zusatz des Stifters festgehalten werden musste.

(2) Die vom Stifter als Nutznießer und Benefizienten eingesetzten Personen hatten keinerlei Eigentumsrecht am Grundstock (mittelpersisch *bun*; arabisch *mawqūf*) und waren nicht befugt, den rechtlichen Status der Stiftung zu verändern. Auch darin sind sich beide Systeme einig, wenn auch in den islamischen Rechtsschulen unterschiedliche Auffassungen bezüglich der theoretischen Begründung existierten. In der Rechtspraxis spielt es jedoch keine Rolle, ob das Eigentumsrecht an der Stiftung auf Allah übergeht oder theoretisch vom Stifter und seinen Erben beibehalten wird, sie jedoch an der Ausübung dieses Rechts verhindert sind. Die wesentliche Übereinstimmung in beiden Systemen besteht darin, dass ein grundsätzlicher Unterschied gemacht wird zwischen dem immobilisierten „Grundstock“ der Stiftung, der für Nutznießer und Benefizienten außer Verfügung bleibt, und deren „Erträgen“. Im sasanidischen Recht scheint das theoretische Problem teilweise dadurch gelöst, dass im Bereich von Feuerstiftungen das Feuer selbst als Eigentümer seiner Besitztümer gilt, was durch die Bezeichnung *hwēših ī ātaḥš* „Eigentum des Feuers“ ausgedrückt wird. Wie auch immer die theoretische Begründung ausgesehen haben mag, soviel steht fest, dass der Grundstock der Stiftungen, wie beim *waqf*, dem Zugriff Dritter entzogen war.

(3) In beiden Rechtssystemen ist man sich einig, dass die Erträge der Stiftung (mittelpersisch *bar*; arabisch *manfa‘a*) gemäß den Anweisungen des Stifters Eigentum der mit der Stiftung bedachten Personen (mittelpersisch *ōy kē awiš dād*; arabisch *mawqūf ‘alayhi*) werden. Auf ähnliche Weise ist ein Teil des Ertrages der Stiftung gemäß den Bestimmungen des Stifters für fromme und wohltätige Zwecke zu verausgaben (mittelpersisch *ahlawdād*; arabisch *qurba*), wobei im Falle der Familienstiftungen die Versorgung von Familienangehörigen und Freunden – neben Ausgaben für den Seelenkult des Verstorbenen – ein Hauptzweck der Einrichtung gewesen zu sein scheint.

(4) Die Administration der frommen Stiftung obliegt sowohl im sasanidischen als auch im islamischen Recht einem Verwalter oder Gewalthaber (mittelpersisch *sālār*; arabisch *nāzir* oder *mutawallī*), der gewöhnlich vom Stifter selbst ernannt wird und Anspruch hat auf einen festgesetzten Teil der Stiftungserträge. Ernante der Stifter im sasanidischen Recht keinen Verwalter, so ging die Administration der Stiftung an einen Sohn oder andere Familienangehörige. Unter gewissen Umständen konnten auch Frauen im sasanidischen Recht als Verwalter tätig sein, wenn sie vom Stifter dazu ernannt worden waren oder selbst eine Stiftung etabliert hatten. Wie auch im islamischen Recht waren Frauen befugt, Eigentum zu besitzen und darüber zu verfügen, und somit auch berechtigt, ihr Vermögen in einer Feuerstiftung festzulegen.

(5) Die Einkünfte der Stiftung waren in beiden Systemen zunächst für die Instandsetzung des Grundstocks (mittelpersisch *uzēnag ī pad bun*, „Kosten der Substanz“) zu verwenden. Der Überschuss ging an die Benefizienten sowie Verwalter der Stiftung

(mittelpersisch *mizd ud rōzīg ī sālārān*). Ähnlich waren auch Steuern (mittelpersisch *harg ud bār*) vor der Gründung einer Stiftung zu entrichten.

(6) Sowohl die gemeinnützige Stiftung (*waqf ḥayrī*) als auch die Familienstiftung (*waqf ahlī*) sind im sasanidischen Iran bezeugt, ohne in zwei distinkte Kategorien geteilt zu sein. Nicht nur die kleineren Familienstiftungen, sondern auch große Feuerstiftungen, die über eine eigene Organisation und umfangreiches Personal verfügten, konnten in der Kategorie des *ruwān*-Vermögens innerhalb einer Sippe weitervererbt werden, wie uns die riesigen Stiftungen von Mihr-Narseh verdeutlichen. Wir wissen inzwischen, dass die Klassifikation in zwei Arten von Stiftungen im islamischen Recht ein Produkt des späteren *fiqh* und in den ältesten Abhandlungen zur islamischen frommen Stiftung aus dem 9. Jahrhundert noch nicht ausgeprägt ist. In den beiden Abhandlungen von Hilāl ar-Ra'y und al-Ḥaṣṣāf existieren beide Formen der Stiftung, ähnlich wie im sasanidischen Recht, noch gänzlich undifferenziert nebeneinander.

Diese bemerkenswerten Übereinstimmungen werden kaum nur als zufällig erklärt werden können. Das hier in aller Kürze vorgestellte Material verweist unmissverständlich auf eine Institution, die lange vor der Herausbildung der islamischen Jurisprudenz *waqf*-ähnliche Züge trägt. So umstritten die Herkunft des *waqf* auch weiterhin diskutiert werden mag, bliebe jeder Versuch, die Ursprünge der islamischen frommen Stiftung ohne Berücksichtigung des sasanidischen *ruwānagān* zu rekonstruieren, unvollständig.

Christliche Stiftungen in Syrien und im Irak im 7. und 8. Jahrhundert als ein Element der Kontinuität zwischen Spätantike und Frühislam

Von

Johannes Pahlitzsch

Kontinuitäten zwischen Spätantike und Frühislam¹

Der Übergang von der Spätantike zum Frühen Mittelalter bzw. zum Islam gilt für den hellenistisch geprägten Mittelmeerraum und den unter sasanidischer Herrschaft stehenden Vorderen Orient als eine Epoche entscheidender Umbruchprozesse. Trotzdem sind in institutioneller Hinsicht wichtige Kontinuitäten unübersehbar. So existierte mit der Stiftung eine Einrichtung von hoher sozialer Bedeutung sowohl in der Spätantike als auch im europäischen Mittelalter und in frühislamischer Zeit.

Im Gegensatz zur Schenkung handelt es sich bei der Stiftung nicht um einen einmaligen Akt, sondern um eine ständig wiederholte, auf unbestimmte Zeit angelegte Gabe.² Über allen Wandel hinweg stellt die Stiftung somit ein Element der Kontinuität dar. Aufgrund ihrer Dauerhaftigkeit und der zumindest theoretischen Unveränderlichkeit des Stifterwillens konnten Stiftungen soziale, politische, wirtschaftliche, aber auch religiöse Konzepte auf spätere Zeiten übertragen. Es wäre daher auch für den Übergang von der Spätantike zum Mittelalter bzw. Islam eine interessante Aufgabe, an konkreten Beispielen herauszuarbeiten, wie sich Stiftungen in den sich differenzierenden Kulturen

1 Dieser Beitrag beruht auf Forschungen, die im Rahmen eines von der Gerda Henkel Stiftung geförderten Projekts zum Vergleich des byzantinischen und islamischen Stiftungswesens sowie am Institute for Advanced Study in Princeton und am Institute for Advanced Studies der Hebrew University in Jerusalem durchgeführt wurden.

2 *Michael Borgolte*, „Totale Geschichte“ des Mittelalters? – Das Beispiel der Stiftungen. (Humboldt-Universität zu Berlin, Öffentliche Vorlesungen, Heft 4.) Berlin 1993, 8; *ders.*, Einleitung, in: *Ders.* (Hrsg.), *Stiftungen in Christentum, Judentum und Islam vor der Moderne. Auf der Suche nach ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden in religiösen Grundlagen, praktischen Zwecken und historischen Transformationen.* (Stiftungsgeschichten, Bd. 4.) Berlin 2005, 9-21, hier 9-12.

den jeweiligen neuen Verhältnissen anpassten. Wie gingen etwa die späteren Gesellschaften mit dem konservativen Element der Stiftung um und in welchem Maß ließen sie die Übertragung älterer Formen in ihre Epoche zu?³

Während die in den meisten Fällen erst im 9. Jahrhundert verfassten muslimischen Quellen für die Entstehungszeit des Islams und die arabische Reichsgründung den Übergang von byzantinischer zu islamischer Herrschaft in Syrien im 7. Jahrhundert als einen deutlichen Bruch darstellen⁴, ergibt sich vor allem aufgrund neuerer archäologischer Untersuchungen eine generelle Kontinuität der sozialen und ökonomischen Verhältnisse. Vom Ende des 7. Jahrhunderts führten dann wirtschaftspolitische Maßnahmen der Umayyaden zu einem Aufschwung in der Region.⁵ So gründeten die Umayyaden zu Beginn des 8. Jahrhunderts etwa mit ar-Ramla und 'Anġar neue Städte in Syrien. Dabei übernahmen sie die in der Region üblichen Vorstellungen von der Anlage einer Stadt, indem sie dem klassischen rechteckigen Bauplan folgten.⁶ Gleichzeitig

-
- 3 Zu diesen Fragen im westeuropäischen Zusammenhang s. *Franz-Josef Jakobi*, Ein schwieriges Erbe. Geschichte und aktuelle Verwaltung der Stiftungen in Münster, in: Michael Borgolte (Hrsg.), *Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. (Stiftungsgeschichten, Bd. 1.) Berlin 2000, 307-315; *Michael Borgolte*, Stiftung, Staat und sozialer Wandel. Von der Gegenwart bis zum Mittelalter, in: Franz-Josef Jakobi/Frank Dierkes/Christine Schedensack (Hrsg.), *Strukturwandel der Armenfürsorge und der Stiftungswirklichkeiten in Münster im Laufe der Jahrhunderte*. (Studien zur Geschichte der Armenfürsorge und der Sozialpolitik in Münster, Bd. 4.) Münster 2002, 2-24.
- 4 Der Übergang von der Spätantike zur islamischen Zivilisation wird so reduziert zu „a simple change of actors: exeunt the Byzantines, taking classical culture with them; enter the Arabs, bringing theirs“, *Patricia Crone*, *Roman, Provincial and Islamic Law. The Origins of the Islamic Patronate*. (Cambridge Studies in Islamic Civilization.) Cambridge 1987, 17.
- 5 S. z. B. *Mark Whittow*, *Ruling the Late Roman and Early Byzantine City. A Continuous History*, in: P & P 129, 1990, 16; *Thomas Maria Weber*, *Gadara - Umm Qēs I. Gadara Decapolitana. Untersuchungen zur Topographie, Geschichte, Architektur und der bildenden Kunst einer „Polis Hellenis“ im Ostjordanland*. (Abhandlungen des deutschen Palästina-Vereins, Bd. 30.) Wiesbaden 2002, 83f.; *Alan Walmsley*, *The Social and Economic Regime at Fihl (Pella) Between the 7th and 9th Centuries*, in: Pierre Canivet/Jean-Paul Rey-Coquais, *La Syrie de Byzance à l’Islam*. (Publications de l’Institut Français de Damas, Bd. 137.) Damaskus 1992, 249-261. Allgemein zur Entwicklung s. *Clive Foss*, *Syria in Transition, A.D. 550-750. An Archaeological Approach*. in: DOP 51, 1997, 189-269; *Alan Walmsley*, *Production, Exchange and Regional Trade in the Islamic East Mediterranean. Old Structures, New Systems?*, in: Inge Lysen Hansen/Chris Wickham (Hrsg.), *The Long Eighth Century. (The Transformation of the Roman World, Bd. 11.)* Leiden/Boston/Köln 2000, 265-343.
- 6 *Nimrod Luz*, *The Construction of an Islamic City in Palestine. The Case of Umayyad al-Ramla*, in: JRAS, series 3, 7, 1997, 27-54; *Robert Hillenbrand*, *‘Anjar and Early Islamic Urbanism*, in: Gianpietro Brogiolo/Bryan Ward-Perkins (Hrsg.), *The Idea and Ideal of the Town between Late Antiquity and the Early Middle Ages*. (The Transformation of the Roman World, Bd. 4.) Leiden/Boston/Köln 1999, 59-98; *Walmsley*, *Production* (wie Anm. 5), 283, 296 (zu Ayla/Aqaba); *Alan Walmsley*, *The „Islamic City“: The Archaeological Experience in Jordan*, in: *Mediterranean Archaeology* 13, 2000, 1-9; *Rebecca M. Foote*, *Commerce, Industrial Expansion,*

wurde die hellenistische Stadtanlage entsprechend den Bedürfnissen der Muslime umgestaltet. Robert Hillenbrand hat für 'Anġar beschrieben, wie islamische Elemente die klassische Stadtanlage beeinflussten. So wurde die zentrale Versammlungsmoschee und der Palast des Gouverneurs (*dār al-imāra*) im Zentrum der Stadt an der Kreuzung von *cardo* und *decumanus* plaziert. Der islamische Charakter der Stadt wurde so deutlich zum Ausdruck gebracht. Aber auch auf der Ebene der Wohnhäuser herrschte das arabisches *bayt*-System im Sinne miteinander verbundener Räume vor, die sich um einen Hof gruppierten. Auf diese Weise wurde nach Hillenbrand das klassische Model von innen heraus transformiert.⁷

Dieses Beispiel veranschaulicht ein wesentliches Charakteristikum der frühislamischen Epoche, die sich eben sowohl durch Kontinuität als auch durch Wandel auszeichnete. Alte Identitäten und Institutionen wurden speziell auf lokaler Ebene beibehalten. Gleichzeitig stellt die islamische Kultur aber auch etwas Neues dar. Fremde Elemente wurden zwar übernommen, dabei aber in einem Übersetzungsprozess den neu geschaffenen Strukturen und Konzepten angepasst und dementsprechend umgeformt.⁸ Mit Bezug auf die frühislamische Kultur kommt Garth Fowden in seinem Buch über das umayyadische Wüstenschloss Quṣayr 'Amra zu dem Schluss: „But what is borrowed is put together in novel ways and to thoroughly contemporary ends“.⁹ Charles Halperin interpretiert die Diskrepanz zwischen der erfolgten Übernahme der Kultur der unterworfenen Bevölkerung und der völligen Verschleierung dieser Tatsache in den muslimischen Quellen als das Resultat einer bewusst angewandten Strategie. Deren Ziel bestand darin, den von den Eroberern vertretenen Anspruch auf kulturelle Überlegenheit, der im Gegensatz zu ihrem tatsächlichen Verhalten stand, aufrechtzuerhalten.

and Orthogonal Planning. Mutually Compatible Terms in Settlements of Bilad al-Sham during the Umayyad Period, in: *Mediterranean Archaeology* 13, 2000, 25-38.

- 7 Hillenbrand, 'Anġar and Early Islamic Urbanism (wie Anm. 6), 76f. Hillenbrand, ebd., 95, sieht 'Anġar allerdings als ein missglücktes Experiment an, da „the two concepts of urban life – classical and Islamic – could not readily coexist for long“. Wie auch immer 'Anġar zu beurteilen ist, das Beispiel zeigt doch, in welchem Maße die Umayyaden Formen und Traditionen der spätantiken Kultur übernahmen.
- 8 Glen W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*. (Jerome Lectures, Bd. 18.) Cambridge 1990; Averil Cameron, *The Eastern Provinces in the Seventh Century AD. Hellenism and the Emergence of Islam*, in: Suzanne Saïd (Hrsg.), *Hellenismos. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*. Leiden 1991, 287-313 [Ndr. in: *Changing Cultures in Early Byzantium*. (Variorum CS, Bd. 536.) Aldershot 1996]; Ahmad Shboul/Alan Walmsley, *Identities and Self-Image in Syria-Palestine in the Transition from Byzantine to Early Islamic Rule*. Arab Christians and Muslims, in: *Mediterranean Archaeology* 11, 1998, 287. Gerald R. Hawting, John Wansbrough, *Islam, and Monotheism*, in: Herbert Berg (Hrsg.), *Islamic Origins Reconsidered*. John Wansbrough and the Study of Early Islam. (Method and Theory in the Study of Religion 9, 1997), 23-38. Zu kulturellen Übersetzungsprozessen s. Doris Bachmann-Mehdick, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. (Rowohlts Enzyklopädie.) Reinbek 2006, 238-254.
- 9 Garth Fowden, *Quṣayr 'Amra. Art and the Umayyad Elite in Late Antique Syria*. (The Transformation of the Classical Heritage, Bd. 36.) Berkeley/Los Angeles/London 2004, XXIII.

Diese Methode wird von Halperin als „ideology of silence“ bezeichnet. Andernfalls wären die Eroberer gezwungen gewesen, die Übernahme von Traditionen und Institutionen der unterworfenen Bevölkerung ideologisch zu rechtfertigen.¹⁰

Christliche Stiftungen in frühislamischer Zeit

Vor diesem Hintergrund fragt sich, ob eine solche verschleierte Übernahme auch im Fall der christlichen Stiftung stattgefunden hat. Peter Hennigan erklärt die Entstehung des *waqf* damit, dass sich die islamische Stiftung aus verschiedenen lokalen Traditionen entwickelte, die wiederum von byzantinischen, jüdischen, sasanidischen oder vorislamisch-arabischen Vorbildern beeinflusst sein konnten. Dieses Modell entspricht der hier vertretenen Vorstellung, dass die Entstehung der islamischen Kultur als ein über einen längeren Zeitraum sich entwickelnder interaktiver Prozess zwischen muslimischen Eroberern und der unterworfenen Bevölkerung zu verstehen sei.¹¹ Allerdings beschränkt sich Hennigan auf die Rezeption des bisherigen Forschungsstandes. Während für die sasanidischen Bezüge in jüngster Zeit Maria Macuch die relevanten Quellen bearbeitet hat¹², steht eine Untersuchung des christlichen Stiftungswesens in frühislamischer Zeit noch aus. Auch wenn die Quellenlage es nicht zulässt, der Frage nach dem Fortleben christlicher Stiftungen in Syrien und dem Irak im 7. und 8. Jahrhundert systematisch nachzugehen und die eingangs aufgeworfenen Fragen erschöpfend zu beantworten¹³, soll im Folgenden doch an einigen ausgewählten Beispielen gezeigt werden, wie die Institution der Stiftung in den orientalischen Kirchen die arabische Eroberung unbeschadet überstand und auch unter islamischer Herrschaft christliche Stiftungen errichtet wurden.¹⁴ Weiterhin ist zu fragen, ob sich Berührungspunkte zwi-

10 Charles Halperin, *The Ideology of Silence. Prejudice and Pragmatism on the Medieval Frontier*, in: CSSH, 1984, 442-466.

11 Peter Charles Hennigan, *The Birth of a Legal Institution. The Formation of the Waqf in Third-Century A.H. Ḥanafī Legal Discourse*. (Studies in Islamic Law and Society, Bd. 18.) Leiden 2004, 50-70.

12 S. dazu in diesem Band den Beitrag von Maria Macuch, *Die sasanidische fromme Stiftung und der islamische waqf. Eine Gegenüberstellung*.

13 Für Ägypten ist etwa die Ausgangslage aufgrund der zahlreichen Papyri ungleich günstiger, s. die ausführliche Behandlung des Themas bei John Philip Thomas, *Private Religious Foundations in the Byzantine Empire*. (Dumbarton Oaks Studies, Bd. 24.) Washington 1987, 59-110.

14 Die Verankerung der Institution der mit eigenen Einnahmen ausgestatteten Stiftung z.B. in der Tradition der nestorianischen Kirche veranschaulichen die auf den Synoden von 576 und 585 erlassenen Kanones, wonach die Gründer von Klöstern dafür zu sorgen hatten, ausreichende Mittel für deren Unterhalt bereitzustellen, *Synodicon orientale ou recueil de synodes nestoriens*. Hrsg. v. Jean-Baptiste Chabot. Paris 1902, 127 (syr.), 386 (franz. Übers.); 147 (syr.), 408 (franz.). Diese *canones* ähneln dabei den nur einige Jahrzehnte zuvor erlassenen Bestimmungen des *Codex Iustinianus*, nov. 67, c. 2: „*Deinde non aliter quempia ecclesiam ex novo aedificare, priusquam loquatur ad Deo amabile episcopum, et definiat mensuram quam deputat et ad*

schen einzelnen christlichen Stiftungen und der muslimischen Obrigkeit bzw. Formen von Einflussnahme oder Patronage von Seiten der Muslime nachweisen lassen, die auf einen transkulturellen Austausch hindeuten.

Die Vita des syrisch-orthodoxen Heiligen Symeon von den Olivenbäumen stellt sicher eine der besten Quellen für die Geschichte christlicher Stiftungen in frühislamischer Zeit dar, schildert sie doch in ungewöhnlicher Ausführlichkeit die Stiftung verschiedener syrisch-orthodoxer Klöster.¹⁵ Symeon wurde 699/700 zum Bischof von Ḥarrān geweiht und starb 734. Obwohl die Vita offensichtlich mehrfach überarbeitet und ergänzt wurde und zahlreiche Anachronismen enthält, ist doch ein historischer Kern erkennbar, der auf Symeons Großneffen Mār Ayyūb als ersten Hagiographen zurückgehen soll.¹⁶ Vor allem hätte aber ein späterer Kopist wohl kaum ein Interesse daran gehabt, ausführliche Beschreibungen von Stiftungen in den Text zu interpolieren, da die Angaben wiederum nicht genau genug sind, um rechtliche Ansprüche auf bestimmte Häuser oder Grundstücke zu begründen. Da diese Abgaben aber auch keine topische Funktion haben, liegt es nahe, sie dem ursprünglichen Bestand des Textes zuzurechnen.

Symeon stammte aus Ḥabsenas in der Gegend von Ṭūr ‘Abdīn. Nachdem er einige Zeit im Kloster Qartmīn verbracht hatte, begab er sich seiner Vita zufolge zu einer Dependence dieses Klosters in einem Tal bei Sirwān, die mit reichem Landbesitz ausgestattet war, der der Versorgung des Hauptklosters dienen sollte. Dort ließ Symeon sich als Stylit auf einer Säule nieder. Inwieweit es sich dabei um einen später hinzugefügten Topos handelt, ist nicht klar, zumindest hinderte ihn das nicht daran, diese offenbar wirtschaftlich wichtige Niederlassung erfolgreich zu verwalten. „Sein Ruhm [als Verwalter] verbreitete sich im ganzen Land von Ṭūr ‘Abdīn, und Gott wirkte auch viele Wunder durch ihn“, heißt es in der Vita. Es scheint fast, der Hagiograph würde

luminaria, et ad sacrum ministerium, et ad incorruptae domus custodiam, et observatum alimenta, et si sufficiter habere videtur, faciat prius donationem eorum quae futura sunt deputari: et ita domus aedificetur.“

15 Der Text der Vita ist noch nicht ediert worden, zur Vita s. *Andrew Palmer*, *Monk and Mason on the Tigris Frontier. The Early History of Ṭūr ‘Abdīn*. (University of Cambridge Oriental Publications, Bd. 39.) Cambridge 1990, 159-165; *Sebastian Brock*, *The Fenqitho of the monastery of Mar Gabriel in Tur ‘Abdīn*, in: *Ostkirchliche Studien* 28, 1979, 168-182, hier 174-179, bietet eine Paraphrase des Textes nach der gekürzten und sprachlich überarbeiteten Fassung in *Maktabzabnē d-ūmrā qaddīšā d-Qartmīn*. Hrsg. v. *Philoxenus Y. Dolabani*. Mardin 1959, 125-158. Benutzt wurde hier der Ndr. 2. Aufl. Losser 1991, 81-100. Für die Durchsicht dieses Textes danke ich Dorothea Weltecke. Im Folgenden stütze ich mich auf die aus dem 19. Jahrhundert stammende Handschrift Paris, syr. 375, s. dazu *Françoise Briquel-Chatonnet*, *Manuscrits syriaques de la Bibliothèque nationale de France* (nos. 356-435, entrés depuis 1911), de la Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg. Catalogue. Paris 1997, 57-60; sowie *dies.*, *Note sur l’histoire du monastère de Saint-Gabriel de Qartamin*, in: *Le Muséon* 98, 1985, 95-102. Für die Übersetzung des syrischen Textes dieser Handschrift danke ich Richard Payne.

16 Dazu *Brock*, *Fenqitho* (wie Anm. 15), 174; und *Palmer*, *Monk and Mason* (wie Anm. 15), 161f.

sich beeilen, noch hinzuzufügen, dass Symeon nicht nur wegen seiner administrativen Fähigkeiten berühmt war.¹⁷

Im Folgenden wird beschrieben, wie David, ein Neffe Symeons, in einer Höhle einen Schatz fand, aus dem er dann Symeon mit Gold versorgte, das der Heilige nicht nur für bedürftige Fremde, Arme, Witwen und Waisen, sondern auch für den Erwerb von zahlreichen Feldern, Dörfern sowie rententragenden Immobilien innerhalb von Städten für das Kloster von Qarṭmīn verwandte. Dabei handelte es sich vor allem um Höfe (*dārātā*), womit entweder landwirtschaftliche Höfe oder aber eine wirtschaftlich nutzbare, vermutlich mit der Abwicklung von Handelsgeschäften in Verbindung stehende Einrichtung gemeint sein dürfte, sowie Läden, Mühlen und Gärten.¹⁸ Der Topos eines Schatzfundes ist verhältnismäßig selten in der hagiographischen Literatur der Ostkirchen. Interessanterweise findet sich er sich aber ebenfalls in der Vita eines anderen Heiligen aus Nordmesopotamien, des Melkiten Theodosios Kionites, der in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts gelebt haben soll und den von ihm gefundenen Schatz zur Gründung eines Klosters und Hospitals in Bagdad benutzte. Im Falle Symeons bestand die Funktion dieses Topos vielleicht darin, den latenten Gegensatz zwischen dem asketischen Leben der Mönche und dem großen Reichtum des Klosters Qarṭmīn zu überbrücken.¹⁹ Symeon dürfte also eher die reichen Ressourcen seines Klosters für die von ihm getätigten Investitionen verwandt haben.

Besondere Berühmtheit erlangte Symeon durch die Pflanzung von zweitausend Olivenbäumen bei Bēt Gumāyā, die er eigens aus „entfernten Ländern“ herbeibringen ließ. In der Vita werden die große Sorgfalt und die Mühe, die er dabei aufwandte, hervorgehoben. So habe er die Plantage durch Mauern und eine dornige Hecke schützen lassen und Feldarbeiter zur Bearbeitung angestellt. Schon nach fünf Jahren hätten die Bäume erste Früchte getragen, was offensichtlich einen großen Erfolg darstellte, da die Region für die Anpflanzung von Olivenbäumen eigentlich nicht geeignet war. Die wirtschaftliche Bedeutung dieser Investition Symeons ist nicht zu unterschätzen, waren Oliven doch in den Bergen des Ṭūr ‘Abdīn ein gefragtes Gut, da ihr Öl für die Beleuchtung der zahlreichen Kirchen und Klöster der Gegend benötigt wurde. Zur Ernte kamen auch die Mönche des Qarṭmīn-Klosters in das tiefer gelegene Tal hinab. In der Vita des Heiligen heißt es dann: „[...] aufgrund dieser Angelegenheit der Olivenbäume, wird Mār Symeon bis heute ‚von den Olivenbäumen‘ genannt.“²⁰ Tatsächlich zeichnet sich Symeons Vita durch ihre Betonung der wirtschaftlichen Aktivitäten des Heiligen aus, auch wenn sie natürlich zahlreiche Schilderungen von vom Heiligen bewirkten Wundern enthält. Sogar der Beiname Symeons war nicht etwa der Stylit oder eine ähnliche Bezeichnung,

17 Vita des Symeon von den Olivenbäumen, Hs. Paris, syr. 375, fol. 154f.

18 Ebd., fol. 159-161; Brock, Fenqitho (wie Anm. 15), 175.

19 Thomas Pratsch, Der hagiographische Topos. Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit. (Millennium-Studien, Bd. 6.) Berlin 2005, 255f.

20 Vita des Symeon von den Olivenbäumen, Hs. Paris, syr. 375, fol. 161-163; Brock, Fenqitho (wie Anm. 15), 175f.

die sich auf sein asketisches Leben bezogen hätte, sondern leitete sich von einer erfolgreichen wirtschaftliche Maßnahme ab. Es liegt daher nahe, dass Symeons Ruhm in der Tat zunächst auf seinen Fähigkeiten als Verwalter im Auftrag des Klosters Qarṭmīn beruhte.

Dies wird durch seine Aktivitäten in Nisibis bestätigt, über die die Vita des Heiligen ausführlich berichtet. Nisibis, das am Fuß des Ṭūr ‘Abdīn liegt, von wo sich die fruchtbare Ḥabūr-Ebene nach Süden erstreckt, war eine wirtschaftlich bedeutende Stadt.²¹ Nachdem Symeon sein Leben als Stylit aufgegeben hatte, begab er sich dorthin und erwarb mit Erlaubnis der muslimischen Autoritäten²² zuerst ein verlassenes und verwahrlostes Gebäude außerhalb des östlichen Stadttors, wo er ein großes und reich ausgeschmücktes Kloster mit einer hohen Säule für Anachoreten gründete. Südlich fügte er dem Kloster ein Gästehaus (*dairā putqā*) hinzu als Unterkunft für Reisende und Händler. Für das Kloster erwarb er außerdem fünf Mühlsteine und drei Gärten. Innerhalb der Stadt ließ er eine Marienkirche errichten.²³ Beim Osttor ersetzte er den „alten Tempel von Mār Febronia“ durch die „große Kirche im Namen des Märtyrers Theodoros“. Er erneuerte das Kloster der Geburt Christi sowie das Kloster der heiligen Febronia, das sich westlich der neu gebauten Theodoros-Kirche befand.²⁴ Für dieses Kloster erwarb er viele Felder innerhalb der Stadt beim östlichen Tor.²⁵ Die neue Theodoros-Kirche scheint sich also an der Stelle der Kirche des Febronia-Klosters befunden zu haben. Im Febronia-Kloster siedelte Symeon Nonnen (*dairayātā* und *banāt qyāmā*) an, denen er auch eine Regel gab. Weiterhin errichtete er noch das Kloster des Mār Domeṭ im Südwesten der Theodoros-Kirche. Zur Versorgung dieser drei Klöster kaufte er Läden (*hanwātā*), Hofanlagen (*dārātā*) und (Miets-)Häuser (*bātē*). Außerhalb der Stadtmauer im Nordosten baute er eine Mühle, die er über eine Mauer und einen Turm mit der Stadtmauer verband. Zudem ließ er ein Tor als Zugang zu der nach ihm benannten Symeons-Mühle öffnen. Diese Mühle stiftete (*šakken*) er dem Kloster von

21 Michael G. Morony, Economic Boundaries? Late Antiquity and Early Islam, in: JESHO 47, 2004, 166-194, hier 173f.; Bertille Lyonnet, Settlement Pattern in the Upper Khabur (N.E. Syria) from the Achaemenids to the Abbasid Period. Methods and Preliminary Results from a Survey, in: Karin Bartl/Stefan R. Hauser (Hrsg.), Continuity and Change in Northern Mesopotamia from the Hellenistic to the Early Islamic Period. Proceedings of a Colloquium held at the Seminar für Vorderasiatische Altertumskunde, Freie Universität Berlin, 6th - 9th April, 1994. (Berliner Beiträge zum Vorderen Orient, Bd. 17.) Berlin 1996, 349-361.

22 S. dazu Robert G. Hoyland, Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam. (Studies in Late Antiquity and Early Islam, Bd. 13.) Princeton 1997, 170f.

23 Vita des Symeon von den Olivenbäumen, Hs. Paris, syr. 375, fol. 165f.; die Aktivitäten des Symeon in Nisibis werden zusammengefasst bei Brock, Fenqitho (wie Anm. 15), 176f.

24 Vita des Symeon von den Olivenbäumen, Hs. Paris, syr. 375, fol. 170.

25 Ebd., fol. 166.

Qartmīn. Des weiteren kaufte er Bäder, die er dem von ihm gegründeten Mār Elišā-Kloster stiftete.²⁶

Insgesamt ergibt sich das Bild einer erheblichen Stärkung und Wiederbelebung der syrisch-orthodoxen Gemeinde in Nisibis mit einer deutlichen Konzentrierung auf den nordöstlichen Teil der Stadt.²⁷ Was die wirtschaftliche Konstruktion der Neugründungen Symeons angeht, so scheint es sich dabei um selbständige Stiftungen gehandelt zu haben, die mit den für Einrichtungen dieser Art typischen Formen von Besitz ausgestattet waren: landwirtschaftlich nutzbares Land, Läden, Häuser, die sicher Mieteinnahmen erbrachten, Bäder, die ebenfalls Einnahmen erwirtschafteten, sowie die schon beschriebenen Höfe. Wie erwähnt handelte es sich bei diesen Höfen vielleicht um *hān*-ähnliche Gebäude, wo Händler übernachteten und ihre Waren lagern und verkaufen konnten. Bäder und *hāne* zu stiften wurde in der Folge ein sehr übliches Mittel zur Finanzierung islamischer Stiftungen.

Die beiden genannten Kirchen, die Marien- und die Theodoros-Kirche, scheinen dagegen im Vergleich zu den Klöstern hinsichtlich ihrer Versorgung unterschiedlich konstruierte Institutionen gewesen zu sein. Stiftungen werden nicht mit ihnen in Verbindung gebracht. Kleinere Kirchen, zu denen vielleicht die Marienkirche gerechnet werden kann, bedurften vermutlich keiner eigenen Kleriker und keines eigenen Einkommens, da sie von anderen Institutionen betrieben werden konnten. Was jedoch die Kirche des heiligen Theodoros angeht, beschreibt die Vita Symeons, wie alle Gläubigen syrisch-orthodoxer Konfession zum Gebet in die neu errichtete Kirche strömten. Aus diesem Grund sei die Kirche durch die zahllosen Gläubigen und all die Asketen und Armen und die umherwandernden Lohnarbeiter, die nach Nisibis kamen, reich geworden. Sie alle fanden in dieser Kirche Gelegenheit, sich auszuruhen, und all ihre Bedürfnisse wurden befriedigt, ob sie nun nachts oder bei Tage kamen. „Alle Gläubigen in unserem ganzen Land“ unterstützten Symeon bei der Versorgung dieser Bedürftigen und sandten ihm Geschenke.²⁸

Die Theodoros-Kirche kann somit als Zentrum syrisch-orthodoxen Lebens in der Region gelten, auch wenn Nisibis als syrisch-orthodoxer Bischofssitz für diese Zeit noch nicht nachgewiesen werden kann und die christliche Bevölkerung zu dieser Zeit noch mehrheitlich der ost-syrischen nestorianischen Kirche angehörte.²⁹ Vor diesem Hintergrund erklärt sich der in der Vita ausführlich beschriebene Widerstand der Nesto-

26 Vita des Symeon von den Olivenbäumen, Hs. Paris, syr. 375, fol. 177f. Wo dieses Kloster anzusiedeln ist, bleibt unklar. Vielleicht handelte es sich um das vorher erwähnte Kloster mit der Säule, dessen Patrozinium in der Vita nicht genannt wird.

27 Leider liegen für Nisibis/Naṣībīn noch keine umfassenden archäologischen Untersuchungen vor, so dass sich die hier beschriebenen Angaben nicht mit dem tatsächlichen archäologischen Bestand vergleichen lassen.

28 Vita des Symeon von den Olivenbäumen, Hs. Paris, syr. 375, fol. 175f.

29 Jean Maurice Fiey, Nisibe. Métropole syriacque orientale et ses suffragants des origines à nos jours. (Corpus scriptorum Christianorum Orientalium, Bd. 388. Subsidia, Bd. 54.) Leuven 1977, 72-74.

rianer gegen diesen Neubau.³⁰ Finanziert wurde die Theodoros-Kirche nach Aussage der Vita durch Donationen der Gläubigen. Es ist allerdings zu vermuten, dass auch die ihr zugeordnete Gemeinde regelmäßige Abgaben an die Kirche und ihren Klerus abzuführen hatte. Das Kloster Qarṭmīn hatte zumindest den Bau der Kirche finanziert, wie sich der sogenannten Chronik von 819, einer Geschichte des Qarṭmīn-Klosters, entnehmen lässt, wo es zum Jahr 707 heißt: „Lord Simeon, bishop of Ḥarran, built and completed the church of the orthodox in Nisibis, all the necessary expenses and outlay for it being provided by the same bishop out of the monastery of Qarṭmīn.“³¹ Vielleicht trug es auch darüber hinaus zum Unterhalt der Kirche bei.

Nicht nur die Theodoros-Kirche sondern auch die restlichen Gründungen Symeons dürften vom Qarṭmīn-Kloster finanziert worden sein. Dementsprechend war die Unabhängigkeit der Klöster in Nisibis und der dortigen Hauptkirche wohl doch eingeschränkt. Seiner Vita zufolge bestimmte Symeon nämlich, dass sämtliche Einkünfte, die nach Begleichung der nötigen Ausgaben übrigblieben, an das Qarṭmīn-Kloster zu gehen hätten, wobei Patriarch Julian diese Anordnung bestätigte.³² Gemäß dieser Aussage kann das ganze System von Stiftungen und Neugründungen des Symeon in Nisibis als eine Art gemeinsame Stiftung des Klosters von Qarṭmīn verstanden werden, wobei das Kloster in der Funktion des „Stifters“ den Zugriff auf die Einkünfte behielt und diese Stiftungen somit gewissermaßen als sein Eigentum ansehen konnte. Eine solche Auffassung stimmt wohl nicht zufällig mit der Haltung privater christlicher Stifter in Ägypten und Byzanz derselben Zeit überein.³³

Die von Symeon in Nisibis gegründeten kirchlichen Einrichtungen und ihre materielle Ausstattung (nach der Vita Symeons):

1. Klöster:

Institution	Gestifteter Besitz/Einkünfte
Kloster mit der Säule	5 Mühlsteine, 3 Gärten, Herberge
St. Febronia-Kloster	Felder <i>intra muros</i> , Läden, Höfe, Häuser
Kloster der Geburt Christi	Läden, Höfe, Häuser
St. Domet-Kloster	Läden, Höfe, Häuser
St. Elišā-Kloster	Bäder
Kloster von Qarṭmīn (im Ṭūr ‘Abdīn)	Mühle, Überschuss des Einkommens der Kirchen und Klöster in Nisibis

2. Kirchen

Institution	Einkünfte
Theodoros-Kirche	Finanzierung des Baus durch das Kloster von Qarṭmīn; Donationen
Marienkirche	—

30 S. Hoyland, *Seeing Islam* (wie Anm. 22), 171; Palmer, *Monk and Mason* (wie Anm. 15), 164.

31 Zitiert nach Hoyland, *Seeing Islam* (wie Anm. 22), 170.

32 Vita des Symeon von den Olivenbäumen, Hs. Paris, syr. 375, fol. 178.

33 Thomas, *Private Religious Foundations* (wie Anm. 13), 71f., 95.

Für Syrien verfügen wir nicht über vergleichbare erzählende Quellen. Allerdings zeigen die zahlreichen, aus dem 5. bis 8. Jahrhundert stammenden und mit Inschriften versehenen Mosaiken der griechisch-orthodoxen Kirchen und Klöster Jordaniens, dass Stiftungen bzw. Schenkungen zur Finanzierung von Baumaßnahmen ein wichtiger Bestandteil des sozialen und religiösen Lebens der christlichen Bevölkerung auch in frühislamischer Zeit waren.³⁴ Besonders reich an Inschriften aus umayyadischer Zeit ist die Stephanskirche in Umm ar-Rašāš (Kastron Mefaa). Dies ist ein typisches Beispiel einer spätantiken bzw. byzantinischen Bauinschrift: „Unter dem äußerst heiligen Bischof Sergios wurde vollendet das Mosaik des heiligen und berühmten (Heiligtums des) Protodiakons und Protomärtyrers Stephanus, durch den Eifer von Johannes, Sohn des Isakios, Sohn des Lexos, des äußerst gottgeliebten Diakons und Archons der Mefaoniter (und) Oikonomos, und des ganzen christusliebenden Volkes von Kastron Mefaa, im Monat Oktober, 2. Indiktion, im Jahr der Provinz Arabia 680; und zum Gedenken und zur ewigen Ruhe für den christusliebenden Phidos, Sohn des Aias.“³⁵

Das Formular dieses Inschriftentypus besteht nach Peter Baumann erstens aus der Nennung des Bischofs, der seine Erlaubnis für jedes zu errichtende Gebäude zu geben hatte³⁶; zweitens aus der Erwähnung des lokalen Klerikers, der den Baumaßnahmen vor Ort vorstand. Er wird in der Regel eingeführt mit der Formulierung *σπουδῆ* oder *διὰ/ἐκ σπουδῆς* (durch den Eifer). In diesem Fall ist es der Diakon Johannes.³⁷ Die Bevölkerung von Kastron Mefaa wurde vermutlich angeführt, um die kollektive Verantwortung der Gemeinde für das Bauvorhaben zu betonen. Drittens konnte der Stifter bzw. Spender genannt werden, wie unten im Beispiel der Kirche des St. Menas in Riḥab zu sehen sein wird. In der Stephanskirche in Umm ar-Rašāš finden sich die Namen der Stifter in separaten Inschriften.³⁸ Viertens konnten Verstorbene, deren gedacht werden sollte, in

34 Die Inschriften machen keinen Unterschied zwischen Stiftungen im eigentlichen Sinne, die für längere Zeit Einkünfte erbringen, und einmaligen Schenkungen. Zu einem großen Teil dürfte wohl letzteres der Fall gewesen sein, während nach Baumann der Erhalt der Bauten aus einem gemeindeeigenen Fond finanziert wurde, *Peter Baumann*, Spätantike Stifter im Heiligen Land. Darstellungen und Inschriften auf Bodenmosaiken in Kirchen, Synagogen und Privathäusern. (Spätantike - frühes Christentum - Byzanz, Reihe B, Studien und Perspektiven, Bd. 5.) Wiesbaden 1999, 302f. Zum historischen und sozialen Umfeld, in dem diese Mosaiken entstanden s. *Pierre-Louis Gatier*, Les mosaïques paléochrétiennes de Jordanie et l'histoire de l'Arabie byzantine, in: Noël Duval (Hrsg.), Les églises de Jordanie et leur mosaïques. Actes de la journée d'études, organisée à l'occasion de l'inauguration de l'exposition Mosaïques byzantines de Jordanie au musée de la Civilisation gallo-romaine à Lyon en avril 1989. Beirut 2003, 289-296; *Jean-Pierre Caillet*, L'évergétisme monumental chrétien dans la Jordanie de la fin de l'Antiquité, in: Duval (Hrsg.), Les églises de Jordanie, 297-302; zu den Stiftern, soweit sie fassbar sind s. *Baumann*, Spätantike Stifter, 298-309.

35 *Baumann*, Spätantike Stifter (wie Anm. 34), 179.

36 S. dazu auch *Caillet*, L'évergétisme (wie Anm. 34), 297f.

37 Er hatte somit alle wichtigen Ämter in Umm ar-Rašāš inne. Als *archon* war er der politische Führer der Gemeinschaft und als *oikonomos* verwaltete er das Vermögen der örtlichen Kirche.

38 *Baumann*, Spätantike Stifter (wie Anm. 34), 169-178.

die Inschriften aufgenommen werden, seien es Verwandte des Stifters oder der Stifter selbst, falls es sich um eine Stiftung *causa mortis* handelte.³⁹ Zu welcher Kategorie der hier genannte Phidos gehörte, ist nicht bekannt.

Die Marienkirche in Madaba wurde dagegen 662 oder 767 von den Bewohnern gemeinsam gegründet, wobei offenbar erwartet wurde, dass auch spätere Generationen der Kirche Schenkungen zukommen ließen: „Unter unserem äußerst heiligen Vater, dem Bischof Theophanes, wurde erstellt das sehr schöne Werk des Mosaiks dieses ruhmreichen und verehrungswürdigen Hauses der heiligen und unbefleckten Herrin, der Theotokos, durch den Eifer und die Bereitschaft des christusliebenden Volkes dieser Stadt Madaba zur Erlösung und zum Beistand und zur Vergebung der Sünden derjenigen, die Gaben gebracht haben, und derjenigen, die (noch) Gaben bringen für diesen heiligen Ort. Amen. Oh Herr. Vollendet mit der Gnade Gottes im Monat Februar des Jahres (62)74, 5. Indiktion [662 oder 767 n. Chr.].“⁴⁰ Vielleicht lassen sich hier Parallelen zur Theodoros-Kirche in Nisibis erkennen.

Die Kirche des heiligen Menas in Rihab wurde wiederum von einer Familie im Jahr 635, d. h. im Jahr der arabischen Eroberung dieser Gegend, vermutlich als private Kirche für die Familie und ihre Klienten errichtet⁴¹: „Durch die Gnade Jesu Christi, unseres Gottes und Erlösers, wurde gebaut, mit Mosaiken ausgelegt und vollendet die Kirche des heiligen Menas unter dem äußerst heiligen und gottgeehrten Metropoliten Theodoros durch die Gaben des Prokopios, (Sohn) des Martyrios, und der Komitissa, (seiner) Gemahlin, und ihrer Kinder für die Vergebung der Sünden und die Ruhe (ihrer) Eltern. Geschrieben im Monat März in der Zeit der 8. Indiktion des Jahres 529 [635 n. Chr.].“⁴²

Ein weiteres Beispiel für die andauernde Sorge einer Familie für ihre Gründung stellt die Kirche in Salḥad dar, die 633 unmittelbar vor der arabischen Eroberung errichtet wurde und 665 durch den Sohn des Erbauers ein neues Atrium erhielt.⁴³

39 Ebd., 179f., 277-288.

40 Griechischer Text mit französischer Übersetzung bei *Anne Michel*, *Les églises d'époque byzantine et umayyade de Jordanie (Provinces d'Arabie et de Palestine) Ve-VIIIe siècle. Typologie architecturale et aménagements liturgiques (avec catalogue des monuments)*. (Bibliothèque de l'Antiquité Tardive, Bd. 2.) Turnhout 2001, 318f., die auch auf die Frage der Datierung eingeht. *Michele Piccirillo*, *The Mosaics of Jordan*. Amman 1993, 65.

41 Zu diesen ländlichen Kirchen einflussreicher Familien und dem dort tätigen Klerus, der ebenfalls von den Kirchengründern abhängig war, s. *Caillet*, *L'évergétisme* (wie Anm. 34), 299-301.

42 *Michel*, *Les églises* (wie Anm. 39), 217; *Piccirillo*, *The Mosaics* (wie Anm. 40), 313.

43 *Foss*, *Syria in Transition* (wie Anm. 5), 254.

Transkulturelle Umwandlungen von Stiftungen und muslimische Patronage

Zeigen auch die angeführten Beispiele die Verbreitung und Neugründung christlicher Stiftungen in frühislamischer Zeit, so stellen sie doch noch keine konkreten Belege dafür dar, dass transkultureller Austausch tatsächlich stattgefunden hat. Deswegen fragt sich, ob es Fälle von Transfers von Stiftungen von einer Religion in eine andere sowie von Patronage christlicher Stiftungen durch Nicht-Christen gegeben hat.⁴⁴

Solche Transformierungen von Stiftungen sind leider nur selten fassbar. Ein Beispiel aus vorislamischer Zeit findet sich in der Vita des nestorianischen Heiligen Qardagh aus dem 4. Jahrhundert. Er stammte aus einer alten, vornehmen persischen Familie und diente vor seiner Bekehrung zum Christentum dem persischen Großkönig Šābuhr II. (339-379) als Gouverneur im Irak. Seine Eltern wohnten in einem von ihnen errichteten Feuertempel, den sie offenbar mit reichem Besitz ausgestattet hatten. Gemäß seiner Vita begann nun der Heilige nach seiner Bekehrung seinen Besitz an die Armen und Kirchen zu verschenken, worauf sein Vater energisch protestierte und ausdrücklich darauf hinwies, dass er zwar seine Familie zum Gespött der Leute machen, sich aber nicht am Feuertempel vergreifen könne. Die Funktion dieses Stiftungstyps als Instrument der Versorgung der Familie und der Bewahrung des Familienguts sowie als Zentrum der Familientradition kommt in diesem hagiographischen Text gut zum Ausdruck.⁴⁵ Der Heilige antwortete seinem Vater jedoch nur, dass er den Tempel in Kürze zu einem Haus Gottes machen werde. Dementsprechend berichtet die Vita, dass der Tempel zu einem großen und somit sicher auch reich ausgestatteten Kloster umgewandelt wurde.⁴⁶ Der Fall einer Umwandlung eines vormals heidnischen Tempels in einen Feuertempel

44 Für einige theoretische Überlegungen zum Kulturaustausch und Kulturkontakt s. *Rainer Barzen/Victoria Bulgakova/Frederek Musall/Johannes Pahlitzsch/Dittmar Schorkowitz*, Kontakt und Austausch zwischen Kulturen des europäischen Mittelalters. Theoretische Grundlagen und methodisches Vorgehen, in: Michael Borgolte/Juliane Schiel/Bernd Schneidmüller/Annette Seitz (Hrsg.), *Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft*. (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik, Bd. 10.) Berlin 2008, 195-209. Kriterien für die Bestimmung, ob ähnliche Kulturerscheinungen unabhängig voneinander oder durch Kulturaustausch entstanden seien, versucht *Fritz Graebner*, *Methodologie der Ethnologie*. (Kulturgeschichtliche Bibliothek. Reihe 1: Ethnologische Bibliothek, Bd. 1.), Heidelberg 1911, 91-125, festzulegen. Ich danke Benjamin Kedar für diesen Hinweis.

45 Zu Stiftungen von Feuertempeln s. *Mary Boyce*, *On the Sacred Fires of the Zoroastrians*, in: *BSOAS* 31, 1968, 52-58, hier 56-58; *dies.*, *The Pious Foundations of the Zoroastrians*, in: *Ebd.*, 270-289; und der Beitrag von *Macuch* in diesem Band (wie Anm. 12), die auch das sasanidische Erbrecht behandelt.

46 *Acta Mar Kardaghi Assyriae praefecti qui sub Sapore II martyr occubuit*. Hrsg. v. *Jean Baptiste Abbeoos*, in: *AB* 9, 1890, 5-106, hier 50-53. Ich danke Peter Brown für diesen Hinweis. Dazu auch *Joel Thomas Walker*, *The Legend of Mar Qardagh. Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*. (The Transformation of the Classical Heritage 40), Berkeley 2006.

ist aus der Zeit Ḥusraw I. Anūšīrawān (531-579) bekannt. Dabei wurde den ursprünglichen Besitzern das erbliche Recht überlassen, den Besitz des neuen Tempels zu verwalten.⁴⁷ Diese Beispiele zeigen deutlich, dass zumindest in vorislamischer Zeit die verschiedenen Formen von Stiftungen im Vorderen Orient auch über die Religionsgrenzen hinaus in einer regen Wechselwirkung gestanden haben müssen.

Für die islamische Zeit finden sich Belege für Schenkungen der muslimischen Obrigkeit an als Stiftungen gegründete christliche Klöster. So instruierte laut der Vita des nestorianischen Heiligen Johannes von Daylam um 701 der Kalif 'Abd al-Malik (685-705) den Gouverneur des Irak, al-Ḥağğāğ, dem Heiligen 12 000 *zūzē* (Silbermünzen) zu übergeben, damit dieser, wo immer er wolle, Klöster errichten könne.⁴⁸ Nach einer Version der Vita verschenkte der Heilige allerdings das Geld an Bedürftige, vermutlich Christen, die unter der Last der Steuern litten.⁴⁹ Die Kosten für das erste von ihm gegründete Kloster in der Provinz Fārs, das unter anderem mit einem Palmenhain von 400 Bäumen ausgestattet war, übernahm daher der dortige christliche Gouverneur.⁵⁰

Als dann das jährliche Fest des von den örtlichen Zoroastriern verehrten Gottes „Babi“ in dessen Tempel gefeiert wurde, bewies Johannes von Daylam ihnen, dass dieser Babi nur ein Dämon war. Johannes vertrieb den Dämon und ersetzte das Fest des Babi durch das Fest der heiligen Sergius und Bacchus, das auf ungefähr dieselbe Zeit fiel. Anschließend schenkte die Eigentümerin des Landes, auf dem sich der Tempel, der heilige Garten und der Feigenbaum befanden, dem Johannes den ganzen Besitz. Dieser errichtete dort sehr wahrscheinlich anstelle des Babi-Tempels eine dem heiligen Sergius geweihte Kirche.⁵¹ Es handelt sich hier also in umayyadischer Zeit um eine Umwandlung eines zoroastrischen Tempels mit all seinen Besitzungen in eine christliche Stiftung in ganz ähnlicher Weise, wie sie 400 Jahre zuvor der heilige Qardagh vollzogen hatte.

Auch unter den Abbasiden setzte sich die Unterstützung christlicher Klöster durch die muslimischen Herrscher fort, versprach der abbasidische Kalif Hārūn ar-Rašīd (786-809) doch dem nestorianischen Katholikos Timotheos die große Summe von 84 000 *zūzē* für das Kloster des Mār Pethion in Bagdad.⁵² Einer nestorianischen Vita zufolge

47 Boyce, Sacred Fires (wie Anm. 45), 63f.

48 Sebastian Brock, A Syriac Life of John of Dailam, in: Parole de l'Orient 10, 1981-82, 123-189, hier 148f. (Version H) und 165-168 (Version C). Beide Versionen geben im Prinzip denselben Bericht vom Leben des Heiligen. Ich folge jedoch Version C, die viele Episoden enthält, die sich bei H nicht finden, da nach Brock, ebd., 126f., C auf einer älteren Quelle beruhen dürfte, die ihrerseits zumindest zum Teil auf mündlichen Traditionen basieren könnte, die vielleicht auf den Heiligen selbst zurückgehen; s. auch ebd., 164, Anm. 54.

49 Ebd., 168 (Version C).

50 Ebd., 169f., (Version C); in Version H werden ein Palmenhain und Gärten genannt, ebd. 150.

51 Ebd., 168-171 (Version C).

52 Timothei I patriarchae I epistulae I. Hrsg. v. Oscar Braun. 2 Bde. (Corpus scriptorum christianorum orientaliū, Bd. 74. Scriptorum Syri, Bd. 30.) Paris/Leipzig 1914-1915 (Ndr. Leuven 1972), Bd. 1, 90 (syr.), Bd. 2, 58 (lat. Übers.). Er berichtet in seinem Brief, dass er an drei aufein-

unterstützte Zubayda, die Frau des Kalifen, ebenfalls den Katholikos und die nestorianische Kirche, indem sie ihren Mann überzeugte, die Klöster, die er vermutlich nach einer Niederlage gegen den byzantinischen Kaiser Nikephoros I. zerstört hatte, wieder aufzubauen und sogar zu vergrößern. Ebenso unterstützte sie den Bischof von Bašra beim Bau von Kirchen.⁵³

Ein besonderes Beispiel für die Kontinuität von christlicher zu muslimischer Patronage stellt jedoch das öffentliche Bad von Ḥammāt Gader bei Gadara dar. Dieses Bad war im 2. Jahrhundert gegründet und in byzantinischer Zeit von verschiedenen Spendern mehrfach erneuert worden. Diese Tradition wurde unter den Umayyaden fortgesetzt, wie eine griechische Inschrift von 661 zeigt: „Unter ‘Abd Allāh Mu‘āwiya, dem Befehlshaber der Gläubigen, wurde der *clibanus* [das Heißwassersystem] des hiesigen (Bades) gereinigt und erneuert durch ‘Abd Allāh, Sohn des Abuasemos [Abū Ḥāšim], des Gouverneurs, im Monat Dezember, am 5. Tag, Montag, in der 6. Indiktion, im Jahr 726 der Kolonie, nach den Arabern im 42. Jahr, für die Heilung der Kranken, durch den Eifer des Johannes des Gadareners, des μετζότερος [des Verwalters oder Ältesten].“⁵⁴

anderfolgenden Tagen den Kalifen besucht habe, der ihn freudig empfangen und ihm 84 000 *zūzē* versprochen hätte. Allerdings habe er diese Summe noch nicht erhalten. Der Kalif habe sich nun nach Bašra begeben, wohin er ihm folgen werde – vielleicht um das versprochene Geld zu bekommen, *Hans Putman*, *L’eglise et l’Islam sous Timothée I (780-823). Étude sur l’eglise nestorienne au temps des premiers Abbasides avec nouvelle édition et traduction du dialogue entre Timothée et al-Mahdi.* (Recherches, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l’Université Saint-Joseph, Beyrouth. Nouvelle série. B, Orient chrétien, Bd. 3.) Beirut 1975, 141. Zu diesem als Dayr Mār Fatyūn bezeichnetem Kloster s. *Michel Allard*, *Les chrétiens à Bagdad*, in: *Arabica* 9, 1962, 375-388, hier 378.

- 53 *Mar Mārī*, in: *Acta Martyrum et sanctorum*. Hrsg. v. *Paul Bedjan*. Bd. 1. Paris 1890, 73/65; *Putman*, *L’eglise et l’Islam* (wie Anm. 52), 141; *Cynthia Villagomez/Michael Morony*, *Ecclesiastical Wealth in the East Syrian Church from Late Antiquity to Early Islam*, in: *Gerrit Jan Reinink/Alexander Cornelis Klugkist* (Hrsg.), *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers.* (*Orientalia Lovanensia Analecta*, Bd. 89.) Leuven 1999, 305. Der Grund für diese Unterstützung bestand der syrischen Vita des *Mar Mārī* zufolge darin, dass *Timotheus Zubayda* half, als *Hārūn* sich von seiner Frau hatte scheiden lassen und dieses bald darauf bereute. Da *Zubayda* nach islamischem Recht zunächst jemand anderes heiraten musste, bevor sie wieder die Frau *Hārūns* werden konnte, schlug *Timotheus* vor, sie solle statt dessen zum Christentum übertreten. Als zum Tode Verurteilte würden alle ihr gegenüber bestehenden rechtlichen Verpflichtungen aufgehoben. Sie könne dann ihren ursprünglichen Glauben wieder annehmen und ihren früheren Mann erneut heiraten, *Putman*, ebd., 139. Meiner Kenntnis nach wird in den islamischen Quellen dergleichen nicht berichtet, s. *Nabia Abbott*, *Two Queens of Baghdad. Mother and Wife of Harun al-Rashid*. Chicago 1946. Ndr. 1974, wo keine Scheidung *Zubaydas* von *Hārūn* erwähnt wird.
- 54 Griechischer Text mit englischer Übersetzung und ausführlicher Diskussion der verschiedenen Lesarten in *Leah Di Segni*, *The Greek Inscriptions of in Hammat Gader*, in: *Yizhar Hirschfeld* (Hrsg.), *The Roman Baths of Hammat Gader. Final Report*. Jerusalem 1997, 185-266, hier 237-240.

In formaler Übereinstimmung mit den oben genannten Inschriften der Stephanskirche und von St. Menas fungierte ein lokaler christlicher Beamter, Johannes von Gadara, als Aufseher über die Bauarbeiten. Ob es sich dabei um einen Vertreter der örtlichen Gemeinde oder einen Beauftragten der Distriktverwaltung handelte, muss offen bleiben. Interessanterweise wurde zur Datierung dieser Inschrift der 5. Dezember, das Fest des heiligen Sabas, gewählt, was nach Leah Di Segni darauf zurückzuführen sein dürfte, dass sich in der Nähe ein noch vom heiligen Sabas selbst gegründetes Kloster befand, das auch im 7. Jahrhundert noch bestanden haben dürfte.⁵⁵ Der erste Umayyaden-Kalif Mu‘āwiya wird als gegenwärtiger Herrscher genannt, der vermutlich seine Zustimmung zur Renovierung des Bades gab.⁵⁶ Der eigentliche Geldgeber scheint aber der Gouverneur des Distrikts (*symboulos*) Abū Hāsim bzw. sein Sohn ‘Abd Allāh gewesen zu sein.⁵⁷ Es wurden damit aber von den neuen Herrschern nicht nur die Sprache, das Griechische, und der Stil spätantiker bzw. byzantinischer Inschriften übernommen, sondern auch das Konzept einer wohlthätigen Schenkung für das öffentliche Wohl, wurde doch mit der Wiederherstellung des Bades eindeutig ein karitativer Zweck verfolgt: die Heilung der Kranken.

Ergebnisse

Das Ziel dieses Beitrags war es zunächst zu zeigen, dass Stiftungen im Irak und in Syrien auch im 7. und 8. Jahrhundert weiterhin einen wichtigen Bestandteil des religiösen und sozialen Lebens der christlichen Gemeinschaften darstellten. Eine tiefere Untersuchung verschiedener Stiftungstypen und ihrer Organisationsformen erlaubt die Quellenlage allerdings nicht. Der Transfer von Stiftungen von einer Religion zu einer anderen – wenn auch nicht vom Christentum zum Islam – konnte ebenso wie die Beteiligung der muslimischen Obrigkeit an der Gründung christlicher Stiftungen nachgewiesen werden. Der Errichtung einer Stiftung nach christlichem Vorbild durch muslimische Herrscher kommt die Inschrift von Ḥammāt Gader sehr nahe, auch wenn es sich dabei nicht um eine dauerhafte Stiftung, sondern eher um eine einmalige Schenkung handelt. Doch ist hier der Übergang fließend, wie die griechischen Inschriften der jordanischen Klöster veranschaulichen. Auf dieser Grundlage spricht somit einiges dafür, dass die christliche Tradition frommer Stiftungen und Schenkungen einen gewissen Einfluss auf die muslimische Praxis von Wohltätigkeit im Allgemeinen und auf die Entstehung der islamischen Stiftung, des *waqf*, im Besonderen ausübte. In welcher Art und in welchem Ausmaß ein solcher Kulturtransfer stattfand, und wie in qualitativer und quantitativer Hinsicht Unterschiede zwischen zoroastrisch-christlichem, christlich-

55 Ebd., 239.

56 Robert Hoyland, *New Documentary Texts and the Early Islamic State*, in: BSOAS 69, 2006, 395-416, hier 399.

57 Zum Titel s. ebd., 401, Anm. 33.

muslimischem oder zoroastrisch-muslimischem Transfer zu bestimmen wären, ließe sich jedoch nur durch eine gründliche komparative Untersuchung des frühislamischen *waqf* ermitteln.

The *Waqf*: A Legal Personality?

Von

Doris Behrens-Abouseif

In his *Introduction to Islamic Law* Joseph Schacht states that Islamic law does not recognize juristic persons – an assertion that has been repeated frequently by other scholars.¹ With the term “juristic person” Schacht obviously translated the German legal term *juristische Person*, which is in English “legal personality”. Both terms denote the same concept, namely an entity, which is not a natural person, but nevertheless has its own legal rights and duties.

In the eighteenth century the followers of the rationalistic doctrine of *Naturrecht* in Germany created the definition of the “moral person”, to define groups or associations of persons with duties and rights. During the nineteenth century the term “juridical person” replaced “moral person”. German scholars were the first to use this term in connection with corporate bodies having rights and obligations.

The “legal personality” is a legal construct with rights or duties such as the capacity to conclude contracts, and to sue or be sued. Such an entity – be it a corporation or a foundation – is treated by the law in specific cases as a personality with rights, duties and obligations distinct from those of the individual, natural persons who constitute it. A contract involving a legal personality does not in itself affect the personal rights and duties of the natural person who signed the contract on its behalf.² Although legal entities, sometimes referred to as “paper people”, share rights and duties with natural per-

1 *Joseph Schacht*, *An Introduction to Islamic Law*. Oxford 1964, 125.

2 *Edmund Bernatzik*, *Über den Begriff der juristischen Person*. Kritische Studien über den Begriff der juristischen Person und über die juristische Persönlichkeit der Behörden insbesondere. (Forschungen aus Staat und Recht, vol. 113.) Vienna/New York 1996; *Helmut Coing*, *Europäisches Privatrecht*. Vol. 2: 19. Jahrhundert. Munich 1989, chapter 13, 336-353; *Léon Michoud*, *Théorie de la personnalité morale et son application au droit français*. Paris 1932; *Ernst Zitelmann*, *Begriff und Wesen der sogenannten juristischen Personen*. Leipzig 1873.

sons, some rights such as marriage, voting and the eligibility to hold certain offices remain for obvious reasons exclusive to natural persons.

The concept of an artificial personality that could have rights and duties and the capacity to sign contracts was not conceptualized by Muslim jurists, although they did distinguish between natural or real persons and associations of persons. It is important to recall that similarly Roman law did not articulate a concept of the legal personality, and that this concept was not adopted in European law before the eighteenth century. However, recent studies on concrete cases based on papyri archives agree on the *de facto* existence of a legal personality in the code of Justinian law, in connection with ecclesiastic pious foundations (*piae causae*) such as churches, monasteries and hospitals. This interpretation is based on the argument that the *piae causae* were no longer an integral part of the Church's property, but acted rather as proprietors, recipients of donations and privileges and as debtors or creditors. These pious foundations were created by individuals and administered by a person nominated by the founders on their own conditions. Although they were generally overseen by the Bishop, they were not managed by him on behalf of the Church *per se*, but instead remained autonomous. These criteria defined the East Roman pious foundations as having the attributes of a legal personality.³

As will be demonstrated, similar criteria existed in Islamic Law and they define on the same grounds the pious *waqf* as a legal personality. J. R. Barnes has already pointed out that the Ḥanafī prescriptions of *waqf* conform to that of the Justinian code for *piae causae*.⁴ However, unaware of the juridical discourse, he argues that the *piae causae* did not constitute a legal personality because they were based on the fiction that the endowed estate was the property of God, as some Muslim jurists have also postulated regarding the *waqf*.

The category of *waqfs* that concerns us here consists of the great philanthropic endowments established by members of the ruling establishment and the civilian elite, to

3 Robert Feenstra, *Le concept de fondation du droit romain classique jusqu'à nos jours. Théorie et pratique*, in: RIDA, 3^e série, tome 3, 1956, 245-263, see 254f.; Hans-Rudolf Hagemann, *Die rechtliche Stellung der christlichen Wohltätigkeitsanstalten in der östlichen Reichshälfte*, in: RIDA, 3^e série, Bd. 3, 1956, 265-283, see 282f.; Fabrizio Fabbrini, *La personalità giuridica degli enti di assistenza (detti "piae causae") in diritto romano*, in: Tarcisio Bertone/Onorato Bucci (ed.), *La persona giuridica collegiale in diritto romano e canonico. Aequitas romana ed aequitas canonica* (Atti del 3. colloquio [Roma, 24-26 aprile 1980] e del 4. colloquio [Roma, 13-14 maggio 1981] "Diritto romano-diritto canonico". Città del Vaticano 1990, 57-121; Ricardo Orestano, *Il "problema delle persone giuridiche" in diritto romano*. Turin 1968, chapter 3; Robert Feenstra, *Foundations in Continental Law since the 12th Century. The Legal Person Concept and Trust-Like Devices*, in: Richard Helmholz/Reinhard Zimmermann (ed.), *Itinera Fiducia. Trust and Treuhand in Historical Perspective. (Comparative Studies in Continental and Anglo-American Legal History, vol. 19.)* Berlin 1998, 305-326.

4 John Robert Barnes, *An Introduction to Religious Foundations in the Ottoman Empire*. 2nd ed. Leiden/New York 1987, 13-15.

provide the community with religious, educational and other philanthropic services. It is well established that the respective social network of the Mamluks and the Ottomans was abundantly supported through the framework of the *waqf*.⁵

Schacht's statement concerning the absence of a legal personality in Islamic law can be confirmed only in so far as Muslim jurists did not define or even know of a term equivalent to "legal personality". However, the fact that some Muslim jurists describe the *waqf* as belonging to God suggests that they were well aware of its special nature and status, hence their attempt to explain it as a distinct entity without going so far as to articulate the notion of the construct of a legal personality. As argued by M. Abū Zahra this concept is metaphorical and, God being anyway the owner of everything, it has no bearing on the legal status of the *waqf*.⁶ This issue is therefore purely theoretical with no relevance to the factual status and acting of the *waqf*.

The status of the pious *waqf* is similar to that of a foundation rather than that of a corporation – another type of legal personality acknowledged in European law. As a foundation, it is defined by the will and the objective of its founder to establish an endowment on a perpetual basis for a specific purpose that gives it its constitution. The founder of a *waqf* does not require an official authorization by the State, but only authentication before the *qāḍī* or judge. According to prevailing opinion, once the *waqf* deed has been authenticated in accordance with Islamic law, it is irreversible and its stipulations are equivalent to law. The *waqf* then becomes autonomous from the founder to serve only the interests of the foundation and its beneficiaries.⁷ Like a real person, the *waqf* can own estates, receive donations and acquire privileges, such as tax exemptions.⁸ The supervisor, called *nāẓir* or *mutawallī*, represents the *waqf* before the judge and the authorities in general. He purchases estates and invests funds on behalf of the foundation within the framework of the founder's stipulations.⁹

The great pious *waqfs* of the Mamluk and Ottoman ruling aristocracy were based on revenue from either agricultural land or urban property, such as apartment buildings,

5 This discussion is based on many years of research and publication on the *waqf* system in Egypt during the Mamluk and the Ottoman periods i.e. from the 13th to the 19th century, based on archival sources. See my *Egypt's Adjustment to Ottoman Rule. Institutions, Waqf and Architecture in Cairo (16th & 17th centuries)*. (Islamic History and Civilisation, vol. 7.) Cologne/New York 1994, chapters 8 and 9; *Muḥammad 'Aḥḍī*, *al-Awqāf wa-l-ḥayāt al-iqtisādiyya fī Miṣr fī l-'aṣr al-ʿuṯmānī*. Cairo 1991; *Muḥammad Muḥammad Amīn*, *al-Awqāf wa-l-ḥayāt al-iḡtimā'iyya fī Miṣr (648-923/1250-1517)*. Cairo 1980.

6 *Rudolph Peters*, Art. Waḳf. I. In *Classical Islamic Law*, in: EI². Vol. 11. Leiden 2002, 59-63; *Muḥammad Abū Zahra*, *Muḥāḍarāt fī l-waqf*. Cairo 1972, 48.

7 *Johann Krčsmárik*, *Das Waḳfrecht vom Standpunkte des Sarī'atrechtes nach der hanefitischen Schule*, in: ZDMG 45, 1891, 511-576.

8 The pious *waqfs* of the Mamluks were exempted from taxes. *Amīn*, *Awqāf* (as n. 5), 92; those of the Ottoman period were not. *'Aḥḍī*, *Awqāf* (as n. 5), 58f.

9 Cf. *Fabbrini*, *La personalità giuridica* (as n. 3), 66f.; Naḡm al-Dīn Ibrāhīm b. 'Alī aṭ-Ṭarsūsī, *Anfa' al-wasā'il ilā taḥrīr al-masā'il* (al-Fatāwī ṭ-Ṭarsūsīyya). Ed. *Muṣṭafā Ḥafūḡā*. Cairo 1345/1926, 117f.

houses, shops and commercial complexes, coffee-houses, ḥammāms and mills that were rented to individuals by the supervisor. The *waqf* acted as landlord and it could also hold other forms of property such as tools, ships¹⁰ and slaves.¹¹ To fulfil its philanthropic goal and secure the foundation's substance, the *waqfs* ran lucrative enterprises managed by the supervisor. The combination of philanthropic foundations with urban development was instrumental in the shaping of Mamluk Cairo and in the transformation and revival of Istanbul after its conquest by the Ottomans in 1453.¹²

According to current opinion the supervisor may borrow money on behalf of a *waqf* under the condition that he acquires the authorization of the *qādī*.¹³ The requirement of a judge's authorization confirms the distinction between the estate of the *waqf* and that of the supervisor, who would not need such an authorization for a personal loan. Aṭ-Ṭarsūsī, however, mentions a contrary opinion, which denies the right of the *waqf* to borrow money – with the argument that the creditor in such a case would not be dealing with a defined person (*dimma ṣaḥīḥa, wa-huwa ma'lūm*), from whom he could claim reimbursement. Although this objection negates the right of the *waqf* as a "legal personality", it does, however, make a distinction between the liability of the *waqf* and that of the supervisor – a crucial point in the definition of the legal personality.¹⁴ Nevertheless, some jurists rejected the necessity of obtaining authorization from the judge. In any case, jurists acknowledged the capacity of the *waqf* to act as debtor in its own right (*dayn fī raqabat al-waqf*).¹⁵

The supervisor could also acquire in the name of the foundation shares from another *waqf*, in exchange for a contribution towards the costs of upgrading and restoring the premises to improve its revenue. Conversely, if the estate under his supervision was in need of funds the supervisor had no alternative but to allow an individual or another *waqf*, represented by its supervisor, to contribute towards its costs in exchange for a share in the revenue. These transactions, which were concluded on behalf of the *waqf* by its supervisor, define the *waqf* as a legal personality.

The *waqf* acted as employer by hiring maintenance and administrative staff attached to the service of the pious foundation. Moreover, all religious staff including students, Sufis and their teachers, Koran readers and others, were appointed by the *nāzir* on behalf of the *waqf* on the basis of monthly salaries.

The deeds documenting the various transactions on behalf of the foundations, which we find either as separate documents or appended to a *waqf* deed, always define the

10 'Aḥḥī, Awqāf (as n. 5), 10.

11 *Amin*, Awqāf (as n. 5), 101.

12 *Halil İnalçık*, Art. Istanbul, in: *EI*². Vol. 4. Leiden 1978, 224-248.

13 Ibn Ḥaḡar al-Haytamī, *al-Fatāwī l-kubrā al-fiqhiyya*. Vol. 3. Beirut 1983, 252, 259, 265; Ṭarsūsī, *Anfa' al-wasā'il* (as n. 9), 107.

14 *Mohamad Sheta Abu Saad*, *Shari'a and Juridical Personality of Waqf*, in: *Awqāf* 1, 1422/2001, 7-23, see 20-21.

15 al-Haytamī, *al-Fatāwī* (as n. 13), 339.

nāzir as the representative of the foundation, acting on its behalf as an entity separate and distinct from his own person and his personal property.

Tribunal fees of legal cases presented to the court concerning *waqf* matters, including issues of supervision, are to be paid from the *waqf*'s budget, not the supervisor's.¹⁶ In case of a dispute between the *waqf* supervisor and the beneficiaries concerning the payment of their shares or salaries, current opinion is that the supervisor is not liable; the beneficiaries should be reimbursed from the foundation's funds, not from the supervisor's private purse.¹⁷ Furthermore, the supervisor is not liable for any damage caused while fulfilling his duties, and is not committed to compensation. He is liable only in instances where criminal intent can be proven, as is the case with a trustee (*amīn*). The supervisor is compared with the guardian of an orphan, thus putting the *waqf* on equal footing with a natural person endowed with his or her own rights, hence its status as a legal personality.¹⁸ Scholars of modern law in Muslim countries interpret the *waqf* as a legal personality, and Egyptian and Iraqi civil law acknowledge it as such.¹⁹

Although the *waqf* was conceived as having an autonomous status that met the specifications of a legal personality, as it was later conceptualized in European legal thought, the existence of such a legal personality in the Muslim world as demonstrated by Mamluk and Ottoman *waqf* practices does not seem to have had the same socio-political significance as foundations in Europe. The great *waqfs* were created to perpetuate the character and function of charitable foundations and shield them from the vicissitudes of political or arbitrary interference. At the same time however, we find that Mamluk founders preferred to nominate members of the political rather than the juridical establishment to oversee their foundations, perhaps having greater faith in their executive powers to safeguard them. This was also the preference of common individuals who trusted the rulers more than the *qāḍīs*, who were dependent on the rulers and were often associated with corruption.²⁰ Moreover the rulers, as the trustees of the land (in principle the property of the Muslim community), and in fulfilment of their duty to oversee the religious institutions in their territory, controlled *ex officio* the administration of the pious foundations, as they also had the prerogative of appointing the judges. This centralized control contributed to the protection of some of the great pious foundations, such as the hospital of Qalāwūn in Cairo, founded in the late thirteenth and functioning until the nineteenth century; or the Azhar Mosque, which was founded in the tenth century and maintained a high status as a centre of learning, and even a certain

16 *Abū Zahra*, Muḥāḍarāt (as n. 6), 382f.

17 *Ibid.*, 386.

18 *Ibid.*, 381.

19 *Ibrāhīm al-Bayyūmī Ġānim*, al-Awqāf wa-s-siyāsa fī Miṣr. Cairo 1998, 58-61; *Salvatore Messina*, Traité de Droit Civil Egyptien Mixte. Alexandria 1927, 354. See Art. 52/3 of Egyptian Civil Law, no. 131/1948, and Art. 41/5 of Iraqi Civil Law, no. 40/1951. See also *Abu Saad*, Sharī'a and Juridical Personality (as n. 14), 23.

20 Ibn Taġrībīrdī, Ḥawāḍiṭ ad-duhūr fī maḍā l-ayyām wa-š-šuhūr. Ed. *William Popper*. (University of California Publications in Semitic Philology.) Vol. 1. Berkeley 1930, 16.

autonomy in its later history.²¹ Moreover, the Mamluk sultans used their authority as absolute rulers to appoint the rectors of all major colleges and monasteries which were managed as *waqfs*, sometimes according to their own preferences rather than the founder's stipulations. Sultan Barqūq, for example, appointed Ibn Ḥaldūn, who was a *Mālikī* scholar from the Maghreb, as a teacher at the *madrassa* of Sarghitmish, although according to the stipulations of its *waqf* this foundation was dedicated to the teaching of the Ḥanafī rite, and to hosting foreign scholars from Iran (*a'ḡām*).²² The Ottomans in Egypt went even further in transforming the foundations of their Mamluk predecessors.

Although the ruling establishment was on the whole able to maintain and safeguard the system of pious foundations, it was also responsible for its abuse when the personal interests of rulers were involved, often provoking criticism from jurists and historians.

In a system where the ruler held absolute power over political and religious issues, the autonomy of corporate bodies was not granted. The endowed colleges and monasteries of the Mamluk period remained essentially state institutions centrally controlled by the ruling establishment. The extent to which Islamic medieval and pre-modern foundations were able to exploit, in individual cases, the potential autonomy provided by the *waqf* system, has yet to be investigated.

21 *Daniel Crecelius*, The Emergence of the Shaykh al-Azhar as the Pre-Eminent Religious Leader in Egypt, in: Colloque international sur l'histoire du Caire. Cairo 1972, 109-123; *Behrens-Abouseif*, Adjustment (as n. 5), 89-95.

22 Document no. 3195, Wizārat al-Awqāf; Taqī ad-Dīn Aḥmad b. 'Alī al-Maqrīzī, Kitāb al-mawā'iz wa-li-tibār bi-dīkr al-ḥiṭaṭ wa-l-āṭār. Vol. 2. Būlāq 1306/1888-89, 403; *Leonor Fernandes*, Mamluk Politics and Education. The Evidence from Two Fourteenth Century Waqfiyya, in: *Al* 23, 1987, 87-98, see 90; Ibn Ḥaldūn, at-Ta'rif bi-bn Ḥaldūn wa-riḥlatihi ḡarban wa-ṣarqan. Beirut 1979, 333.

Frömmigkeit und Wohltätigkeit für die städtische Erneuerung

Abgaben- und Stiftungspolitik in der Mitte des 12. Jahrhunderts

Von

Stefan Heidemann

Einleitung¹

„Dieses eigenartige System [von Stiftungen], bei dem die Toten für die Lebenden sorgen, ist typisch für eine Gesellschaft, die statisch wird und die aufhört wettbewerbsfähig und unternehmerisch zu sein.“² So hatte Shlomo Dov Goitein, einer der besten Kenner der mediterranen Welt, die Wirkung der Stiftung (*waqf*) für die Zeit des „Wandels zwischen 950 und 1150 (*Changes in the Middle East 950-1150*)“ beurteilt. Die Forschungen der letzten 35 Jahren haben das genaue Gegenteil nachgewiesen. Die Neubewertung gelang aufgrund der Auswertung der reichen osmanischen Archive. Für Goiteins Periode dagegen fehlen weitgehend Stiftungsdokumente. Das Stiftungswesen in dieser entscheidenden Zeit der städtischen Erneuerung ist daher bislang nur wenig erforscht worden.³

-
- 1 Der vorliegende Beitrag entstand im Rahmen des vom Verfasser bearbeiteten und seit 2004 von der Deutschen Forschungsgemeinschaft auch mit Sachmitteln geförderten Projektes „Die neue wirtschaftliche Dynamik in der Zangiden- und Ayyübidensezeit“. Zwischen September 2006 und Februar 2007 konnten während eines Studienaufenthaltes am Institute for Advanced Studies der Hebräischen Universität in Jerusalem innerhalb der von Miriam Frenkel und Yaacov Lev ins Leben gerufenen Forschergruppe „Piety and Charity in the Middle Ages“ wesentliche Teile bearbeitet werden. Ich danke Johannes Pahlitzsch für zahlreiche kritische Diskussionen und Anregungen.
 - 2 *Shlomo Dov Goitein*, *Changes in the Middle East 950-1150 as Illustrated by the Documents of the Geniza*, in: Donald S. Richards (Hrsg.), *Islamic Civilisation 950-1150*. (Papers on Islamic History, Bd. 3.) Oxford 1973, 17-32, hier 30: „This strange system by which the dead provide for the living is typical for a society which is becoming static and ceases to be competitive and enterprising.“
 - 3 *Miriam Hoexter*, *Waqf Studies in the Twentieth Century. The State of the Art*, in: *JESHO* 41, 1998, 474-495. Vgl. zwei der wenigen Arbeiten zum *waqf* in dieser Periode: *Yehoshu'a Frenkel*,

Das 12. Jahrhundert war in Syrien und Nordmesopotamien alles andere als statisch. Im Gegenteil, es war eine Zeit der Erneuerung und der endgültigen Islamisierung des Erscheinungsbildes der Städte. Der Niedergang der Städte vor den Seldschuken, die politischen und wirtschaftlichen Weichenstellungen durch sie⁴ und das umfassende zangidische Bauprogramm⁵ sind mehrfach dokumentiert. Die Mehrheit der Bevölkerung war nun Muslime.⁶ Die Reste der spätantiken-frühislamischen Stadt des 6. bis 10. Jahrhunderts verwandelten sich in die blühende mittelalterliche⁷ Stadt des 12. bis 16. Jahrhunderts. Ihr Erscheinungsbild, wie es in den Altstädten im Vorderen Orient heute noch präsent ist, wurde nun von islamischen Bauten und Einrichtungen dominiert.⁸ Nachdem die Seldschuken militärisch, administrativ und fiskalisch die Grundlagen für die Erneuerung gelegt hatten, führten die Zangiden weitreichende ökonomische und fiskalische Reformen durch, die diese Transformation ermöglichten. Gleichzeitig gelang es ihnen, das staatliche und öffentliche Leben mit den Bestimmungen und Vorgaben des offenbaren Gesetzes, der *šar'ā*, wieder weitgehend in Übereinstimmung zu bringen. Ihre Sorge um den Islam legitimierte ihre Herrschaft.

Welche rechtlich-politischen Instrumente für dieses wirtschaftliche Wachstum standen den Zangiden zur Verfügung? Im folgenden wird der *waqf* als eines von mehreren

Political and Social Aspects of Islamic Religious Endowments (*awqāf*). Saladin in Cairo (1169-1173) and Jerusalem (1187-1193), in: BSOAS 62, 1999, 1-20; Johannes Pahlitzsch, The Transformation of Latin Religious Institutions into Islamic Endowments by Saladin in Jerusalem, in: Ders./Lorenz Korn (Hrsg.), *Governing the Holy City. The Interaction of Social Groups in Medieval Jerusalem*. Wiesbaden 2004, 47-69.

- 4 Stefan Heidemann, Die Renaissance der Städte in Nordsyrien und Nordmesopotamien. Städtische Entwicklung und wirtschaftliche Bedingungen in ar-Raqqā und Ḥarrān von der Zeit der beduinischen Vorherrschaft bis zu den Seldschuken. (Islamic History and Civilization. Studies and Texts, Bd. 40.) Leiden/New York/Köln 2002.
- 5 Yasser Ahmad al-Tabbaa, The Architectural Patronage of Nūr al-Dīn (1146-1174). Ph. D. New York University 1982.
- 6 Erst zwischen dem Ende des 9. und des 11. Jahrhunderts – so schätzt man – wurde die Bevölkerung, je nach Region unterschiedlich, in ihrer Mehrheit muslimisch. Richard W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*. Cambridge/London 1979, unternimmt eine statistische Untersuchung anhand von Biographiensammlungen. Michael G. Morony, The Age of Conversions. A Re-Assessment, in: Michael Gervers/Ramzi Jibran Bikhazi (Hrsg.), *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands. Eighth to Eighteenth Centuries*. (Papers in Medieval Studies, Bd. 9.) Toronto 1990, 135-150, untersucht einzelne Konversionsberichte. Nehemia Levtzion, *Conversion to Islam in Syria and Palestine and the Survival of Christian Communities*, in: Ebd., 289-311, parallelisiert für Syrien und Palästina Konversion mit historischen Veränderungen in der Region.
- 7 Der Begriff „Mittelalter“ wird hier für die zweite Blütezeit der islamischen Zivilisation von den Seldschuken bis zu den Osmanen angewandt, in Abgrenzung zur frühislamischen Zeit und der späteren Zeit der Großreiche.
- 8 Eugen Wirth, *Die Orientalische Stadt im islamischen Vorderasien und Nordafrika. Städtische Bausubstanz und räumliche Ordnung, Wirtschaftsleben und soziale Organisation*. 2 Bde. Mainz 2000.

Elementen der Politik der Islamisierung und der wirtschaftlichen Erneuerung der Städte bestimmt. In der Mitte des 12. Jahrhunderts zeichnete sich unter dem Zangīden Nūr ad-Dīn Maḥmūd (reg. 541-569/1146-1174) eine neuartige Stiftungspolitik für die Städte ab, deren Ziele quantitativ und qualitativ weit über die Finanzierung einzelner Einrichtungen hinausgingen. Politik meint hier die systematische Nutzung eines privatrechtlichen Institutes für übergeordnete öffentliche⁹ Zwecke.¹⁰ Ihr Einkommen bezogen diese Einrichtungen/Stiftungen vor allem aus städtischen Immobilien¹¹, wobei die Neugründungen ein umfangreiches Bauprogramm und eine Vielzahl von Institutionen finanzierten. Durch die quantitative Vermehrung der Stiftungen gelang eine effiziente Abschöpfung städtischer wirtschaftlicher Aktivitäten bei gleichzeitig qualitativer Erweiterung des Anwendungsbereiches auf immer mehr öffentliche und semi-öffentliche Aufgaben. Die Erträge der Stiftungen erlaubten die Abschaffung der *šarī'a*-rechtlich illegitimen Steuern und Abgaben als die klassische Geldeinnahmequelle des Staates zur Finanzierung seiner Aufgaben oder zumindest ihre Reduzierung. Mit Positionen im Dienst der Stiftungen gelang auch die Einbindung der tendenziell staats skeptischen theologischen und juristischen Elite sowie die Schaffung einer „öffentlichen Sphäre“ von Institutionen in der islamischen Gesellschaft.¹²

-
- 9 Der Begriff „öffentliche Aufgaben“, den es in der mittelalterlichen arabischen Terminologie so nicht gab, hat hier heuristischen Charakter und meint in seiner Verkürzung Aufgaben, die heute gemeinhin dem Staat zugeordnet werden und die in frühislamischer Zeit in der Regel auch vom Staat übernommen worden waren. Der Begriff „*mašāliḥ al-muslimīn*“ (Wohlfahrt der Muslime) kommt ihm noch am nächsten.
- 10 Man kann von einer Wirtschaftspolitik der Zangīden sprechen, da die Entscheidungsträger sich der wichtigsten ökonomischen Wirkungen ihrer Maßnahmen bewusst waren und diese zur wirtschaftlichen Steuerung einsetzten. Für die zangīdische Steuerpolitik wurde dies von dem Verfasser nachgewiesen, *Heidemann*, Renaissance (wie Anm. 4), 11f. Anm. 28, 331-334.
- 11 Belege für Stiftungen landwirtschaftlich nutzbarer Immobilien sind für Syrien selten, s. aber für die Mitte des 11. Jahrhunderts *Janine Sourdél-Thomine/Dominique Sourdél*, Biens fonciers constitués waqf en Syrie fatimide pour une famille de šarīfs damascains, in: JESHO 15, 1972, 269-296; und für das ausgehende 12. Jahrhundert *Pahlitzsch*, Transformation (wie Anm. 3), 51, 53-54. Im Irak scheint unter seldschukisch-abbāsīdischer Kontrolle der mit Landrenten finanzierte waqf vorgeherrscht zu haben; *Khidr Jasmin al-Duri*, Society and Economy of Iraq under the Seljuqs (1055-1160 A. D.) with Special Reference to Baghdad. Ph. D. University of Pennsylvania 1970, 157-159. Gleiches galt wohl für den seldschukischen Iran, *Ann K. S. Lambton*, Awqāf in Persia. 6th-8th/12th-14th Centuries, in: ILS 4, 1997, 298-318, bes. 300-304. Nach der Eroberung von Ägypten versuchten die Ayyūbiden waqf-Land in *iqṭāʿ* zu verwandeln; *Doris Behrens-Abouseif*, Art. Waqf. II. In the Arab Lands. 1. In Egypt, in: EI². Bd. 11. Leiden 2002, 63-67.
- 12 *Joan E. Gilbert*, Institutionalization of Muslim Scholarship and Professionalization of the ‘ulamā’ in Medieval Damascus, in: SI 52, 1980, 105-134; *Miriam Hoexter*, The Waqf and the Public Sphere, in: Miriam Hoexter/Shmuel N. Eisenstadt/Nehemia Levtzion (Hrsg.), The Public Sphere in Muslim Societies. (Suny Series in Near Eastern Studies.) Albany 2002, 119-138; *Stefan Leder*, Damaskus. Entwicklung einer islamischen Metropole (12.-14. Jahrhundert) und ihre Grundlagen, in: Thomas Bauer/Ulrike Stehli-Werbeck (Hrsg.), Alltagsleben und materielle Kultur in der arabi-

Die Beschäftigung mit der Stiftung in der Zeit der städtischen Erneuerung stellt darüber hinaus einen Beitrag in der Erforschung wirtschaftlichen Wachstums vormoderne außereuropäischer Gesellschaften dar. Die Begründung des *waqfs* liegt jedoch im Ideal von Frömmigkeit und Wohltätigkeit und verbindet ihn mit der islamischen Religion. Dieser neuen Rolle des *waqf* wird in folgenden Schritten nachgegangen:

- Erstens, was ist ein *waqf*?
- Zweitens, wie finanzierte sich der Staat, sowohl in frühislamischer als auch in seldschukischer Zeit?
- Drittens, was kennzeichnet die Stiftungspolitik von Nūr ad-Dīn Maḥmūd gegenüber der Praxis seiner Vorgänger?
- Viertens, beispielhaft werden die Maßstäbe und Ziele dieser Politik durch ein Sitzungsprotokoll des Jahr 554/1159 über die Verwendung von *waqf*-Erträgen verdeutlicht.
- Und zum Schluss: Welche dynamischen Prozesse setzte diese Politik in der wirtschaftlichen Entwicklung der Städte in Gang?

Die Begründung des *waqf* im Recht

Was ist ein *waqf*?¹³ Der Aleppiner Rechtsgelehrte al-Kāsānī (gest. 587/1189) definiert im 12. Jahrhundert die Stiftung knapp: „Der *waqf* ist eine stetige wohltätige Gabe für die Sache Gottes (*al-waqf ṣadaqa ġāriya fī sabīl Allāh ta‘ālā*).“¹⁴ Während des 9. Jahrhunderts entstand das Institut der Stiftung als Teil des islamischen Rechtes. Zur Gründung eines *waqf* bedarf es einer Rechtsurkunde. Darin wird das rententragende Stiftungsgut, die Substanz (*‘ayn* oder *aṣl*), und der Begünstigte des Ertrages (*manfa‘a*) benannt. Durch den Stiftungsakt gibt der Stifter sein Eigentum auf und nach ḥanafitischem Recht verwandelt es sich in einen Rechtsanspruch Gottes (*ḥaqq Allāh*). Der Stifter ist weitgehend frei, den Begünstigten zu bestimmen. Wenn er einen generellen – dauerhaft bestehenden – wohltätigen Zweck, wie die Armen und Bedürftigen (*al-fuqarā’ wa-l-masākīn*) oder die Heiligen Stätten in Mekka und Medina, benennt, so ist es ein *waqf ḥayrī*, ein wohltätiger *waqf*. Die Wohltätigkeit der Stiftung ist nicht als Armenfürsorge im modernen Sinne zu verstehen, sondern sie betraf vor allem die würdi-

schen Sprache und Literatur. Festschrift für Heinz Grotzfeld zum 70. Geburtstag. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd. 45,1.) Wiesbaden 2005, 233-250.

13 Für eine knappe Einführung in das Stiftungswesen s. Miriam Hoexter, *Ḥuqūq Allāh and ḥuqūq al-‘ibād as Reflected in the Waqf Institution*, in: JSAI 19, 1995, 133-156.

14 ‘Alā’ ad-Dīn Abū Bakr ibn al-Mas‘ūd al-Kāsānī oder al-Kāsānī (gest. 587/1191), *Kitāb al-Badā’i‘ aṣ-ṣanā’i‘ fī tartīb aṣ-ṣarā’i‘*. 7 Bde. Kairo o. J.; unveränderter Nachdruck Beirut 1406/1986, Bd. 6, 218-221 (*kitāb al-waqf wa-ṣ-ṣadaqa*), Zitat: 221, Zeile 4; Hoexter, *Ḥuqūq Allāh* (wie Anm. 13), 137.

gen Armen, wie die Mystiker, *ṣūfīs*, die auch generisch als ‚Arme‘, *fuqarāʿ* (sing. *faqīr*), bezeichnet werden.¹⁵ Die verachtete und zum Teil gewalttätige städtische Unterschicht fiel nicht unter diesen Begriff.¹⁶

Der Stifter kann ebenfalls eine Abfolge von Nutznießern bestimmen, zum Beispiel Mitglieder seiner Familie oder andere natürliche Personen. Diese formale Untergruppe wird Familienstiftung, *waqf ahlī* oder *waqf ḍurrī*, genannt. Dieser *waqf*-Typ hielt das Vermögen einer Familie hinsichtlich der Konsequenzen des islamischen Erbrechtes zusammen und machte es – zumindest formal – für die häufige Praxis der Konfiskation unantastbar. Die Familienstiftung bildete die Hauptgruppe der *waqfs* im 9. Jahrhundert.¹⁷ Ein *waqf* muss von seiner rechtlichen Natur dauerhaft bestehen können, daher war es notwendig, einen Letztbegünstigten von ebenfalls dauerhafter Natur zu benennen, wie die genannten Armen und Bedürftigen. Da die Linie der Begünstigten einer Familienstiftung aussterben konnte, wurde jeder *waqf ahlī* früher oder später zu einem *waqf ḥayrī*. Über die Jahrhunderte hinweg wurde der Nutzen der Stiftungsgüter bei den letztbenannten, dauerhaften Nutznießern akkumuliert. Wenn die Familienstiftungen die *ḥayrī*-Phase erreichten, wurden sie meistens in das Patrimonium einer bestimmten Institution oder eines anderen *waqf* eingegliedert. Die Patrimonien bestanden aus einer Vielzahl von einzelnen Stiftungen. Sie wurden jeweils als Gesamtheit verwaltet.¹⁸ Das Patrimonium der Umayyadenmoschee in Damaskus umfasste im 6./12. Jahrhundert eine große Anzahl von altem Stiftungsbesitz und anderen rententragenden Immobilien.

Finanzierung des Staates in frühislamischer und seldschukischer Zeit

Wie finanzierte der frühislamische Staat im Vergleich zum seldschukischen seine Ausgaben? In der Umayyaden- und ‘Abbāsidenzeit wurden – ähnlich dem spätantiken Staat – öffentliche oder semi-öffentliche Aufgaben wie Fortifikationen, Straßenbau, Wasserversorgung, Bau von Moscheen¹⁹ und Besoldung ihres Personals²⁰ sowie die Einrich-

15 Vgl. Norman A. Stillman, *Waqf and the Ideology of Charity in Medieval Islam*, in: Ian Richard Netton (Hrsg.), *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth*. 2 Bde. Leiden 2000, Bd. 1: *Hunter of the East. Arabic and Semitic Studies*, 357-372, hier bes. 367-371.

16 Vgl. Yaacov Lev, *Charity and Social Practice in Egypt and Syria from the Ninth to the Twelfth Century*, in: *JSAI* 24, 2000, 472-507, bes. 488-491.

17 Peter Charles Hennigan, *The Birth of a Legal Institution. The Formation of the Waqf in Third-Century A.H. Ḥanafī Legal Discourse*. (Studies in Islamic Law and Society, Bd. 18.) Leiden 2004.

18 Hoexter, *Ḥuqūq Allāh* (wie Anm. 13), 146.

19 Vgl. zum Beispiel Hugh Kennedy, *Gerasa und Scythopolis. Power and Patronage in the Byzantine Cities of Bilad al-Sham*, in: Jean-Claude David/Mohamed al-Dbiyat (Hrsg.), *La ville en Syrie et ses territoires. Héritages et mutations*. (BEO 52, 2000), 199-204, bes. 204; Jere L. Bacharach,

tung von Märkten in der Regel aus öffentlichen Kassen (*dīwān* oder *bayt al-māl*) finanziert. Auf der Einnahmeseite stand dem Staat die landwirtschaftliche Steuer, der *ḥarāğ*, zu, der durch die zivile Finanzadministration als Geldsteuer eingezogen wurde. In den Städten, in denen die Mehrheit der Bevölkerung noch christlich, jüdisch oder zoroastrisch war, wurde die Kopfsteuer (*ğizya*) als weitere Geldsteuer erhoben. Ein hohes Niveau der Geldwirtschaft sicherte den fiskalischen Kreislauf des Geldes von Einnahmen und Ausgaben.

Im Laufe des 4./10. und 5./11. Jahrhunderts brachen die militärischen, politischen, administrativen und wirtschaftlichen Strukturen in den Kernländern des islamischen Reiches zusammen.²¹ Archäologische Besiedlungssurveys in Syrien, Nordmesopotamien und dem Irak zeigen durchgehend einen starken Rückgang ländlicher Siedlungen und damit der Primärproduktion.²² Eine Wanderungswelle im 4./10. Jahrhundert von Nomaden aus der Arabischen Halbinsel in die Kernländer des islamischen Reiches hatte eine weitere Verdrängung sesshafter, ländlicher Bevölkerung sowie das Entstehen zahlreicher Wüstungen zur Folge. Nomadische Zeltlager (*hilla*) wurden vielfach zu Machtzentren außerhalb der Städte. Architekturgeschichte und narrative Quellen weisen auf einen starken Verfall der städtischen Zentren. Seit dem Beginn des 4./10. Jahrhunderts nahm die Fähigkeit des Staates, öffentliche und semi-öffentliche Einrichtungen und ihr Personal zu unterhalten, dramatisch ab. Dies zeigt sich in vielen Städten, in denen staatsfinanzierte zentrale Bauwerke, wie Versammlungsmoscheen,

Marwanid Umayyad Building Activities. Speculations on Patronage, in: Muqarnas 13, 1996, 27-44.

20 Vgl. *Hayyim J. Cohen*, The Economic Background and the Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionalists in the Classical Period of Islam (until the Middle of the Eleventh Century), in: JESHO 13, 1970, 16-61, hier 24, 33-34. Für die ersten beiden Jahrhunderte stellte er fest, dass 53 Prozent der islamischen Juristen seiner Erhebungsgruppe im Staatsdienst tätig waren, danach nimmt diese Zahl ab. Im 3./9. und 4./10. Jahrhunderts sind bereits 75 Prozent der von ihm erfassten Gelehrten Händler und Handwerker im Markt. Neben der abnehmenden finanziellen Leistungsfähigkeit des Staates hat dies zum Teil auch seine Ursache in der zunehmenden Distanz der Gelehrten zum real existierenden Islamischen Reich. Auch noch in der Zeit von Nūr ad-Dīn Maḥmūd wurden ‚Rechtsgelehrte, würdige Arme, Šūfis und Koranleser (*al-fuqahāʾ wa-l-fuqarāʾ wa-ṣ-ṣūfiyya wa-l-qurrāʾ*)‘ weiterhin aus der Staatskasse unterstützt (*lahum naṣīb fī bayt al-māl*); ʿIzz ad-Dīn ʿAlī ibn Muḥammad ibn al-Aṭīr, at-Tārīḫ al-Bāhir fī d-dawla al-atābakiyya. Hrsg. v. ʿAbd al-Qādir Aḥmad Ṭulaymāt. Kairo 1382/1963, 118. In seinen Stiftungen wurde das Personal jedoch aus den Erträgen der *waqfs* bezahlt; Šihāb ad-Dīn ʿAbd ar-Raḥmān ibn Ismāʿīl, bekannt als Abū Šāma al-Dimašqī, Kitāb ar-Rawḍatayn fī aḥbār ad-dawlatayn an-nūriyya wa-ṣ-ṣalāhiyya. Hrsg. v. Muḥammad Ḥilmī Muḥammad Aḥmad/Muḥammad Muṣṭafā Ziyāda. Bd. 1, Teil 1, Kairo 1957, 10.

21 *Heidemann*, Renaissance (wie Anm 4), 29-33.

22 Vgl. zum Beispiel *Robert MacCormick Adams*, Land Behind Baghdad. A History of Settlement on the Diyala Plains. Chicago/London 1965; *Karin Bartl*, Frühislamische Besiedlung im Balīḫ-Tal/Nordsyrien. (Berliner Beiträge zum Vorderen Orient, Bd. 15.) Berlin 1994.

verfielen, nicht nur in der Provinz²³, sondern auch in den Hauptstädten wie in Damaskus²⁴ und Bagdad.²⁵ ʿImād ad-Dīn Kātib al-İṣfahānī (gest. 597/1201) gibt für die Mitte des Jahrhunderts summarisch 100 verfallene Moscheen im Herrschaftsgebiet von Nūr ad-Dīn Maḥmūd an.²⁶ Die Numismatik zeigt einen starken Rückgang der Geldwirtschaft auf ein so niedriges Niveau, wie es dies vermutlich seit vorhellenistischer Zeit nicht mehr gegeben hatte. Dies wird durch die Klagen der Juristen über das Geldsystem ihrer Zeit bestätigt.²⁷

Eine neue Entwicklung setzte mit der Herrschaft der Seldschuken ein, die, vom Ostiran kommend, im 5./11. Jahrhundert die islamische Welt bis Syrien eroberten. Im Jahr 479/1087 gliederten sie mit einer professionellen Reiterarmee und einer Administration in iranisch-sāmānidischer Tradition auch Syrien vollständig in ihren Herrschaftsbereich ein. Sie machten Städte und Fortifikationen zu Ausgangspunkten ihrer Herrschaft. Nun, etwa 150 Jahren nach dem faktischen Zusammenbruch der ʿabbāsīdischen Herrschaft, wurden wieder monumentale Repräsentationsgebäude errichtet; häufig war eine der ersten Maßnahmen der Bau von Minaretten, gewissermaßen als Siegesmonumente der sunnitischen Renaissance.²⁸ Das seldschukische Konzept der Staatsfinanzierung war von dem der frühislamischen Zeit verschieden und reagierte damit auf die veränderten gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und geldwirtschaftlichen Bedingungen. Die seldschukische Macht beruhte auf einer saisonal einsatzbereiten Reiterarmee. Um sie zu finanzieren, wurden die umliegenden Landstriche der eroberten Städte als *iqṭāʿ* an die Amīre und ihre Armeeeinheiten aufgeteilt. Dort wurden sie auch stationiert. Der *iqṭāʿ* war ein unmittelbarer Anspruch auf den Steuerertrag (*ḥarāğ*) des jeweiligen Distriktes als Gegenleistung für militärische Dienste. Idealtypisch – in der Darstellung von Niẓām al-Mulk (gest. 488/1095), dem politischen Architekten des seldschukischen Reiches –

23 Stefan Heidemann, Ein Schatzfund aus dem Raqqa der Numairidenzeit, die „Siedlungslücke“ in Nordmesopotamien und eine Werkstatt in der Großen Moschee, in: Damasener Mitteilungen 11 (Gedenkschrift für Michael Meinecke), Mainz 1999, 227-242; ders., Numayrid ar-Raqqa. Archaeological and Historical Evidence for a ‘Dimorphic State’ in the Bedouin Dominated Fringes of the Fāṭimid Empire, in: Urbain Vermeulen/Jo van Steenberghe (Hrsg.), Egypt and Syria in the Fāṭimid, Ayyūbid and Mamlūk Eras IV. (Orientalia Lovaniensia Analecta, Bd. 140.) Leuven 2005, 85-110.

24 Jean-Michel Mouton, Damas et sa principauté sous les Saljoukides et les Bourides, 468-549/1076-1154. Vie politique et religieuse. (Textes arabes et études islamiques, Bd. 33.) Kairo 1994, 257.

25 Am 21. Ğumādā II 329/23. März 941 stürzte die „Grüne Kuppel“ der Versammlungsmoschee von Madīnat as-Salām ein, die ein weithin sichtbares Symbol der ʿabbāsīdischen Macht in Bagdad darstellte.

26 S. Anm. 43.

27 Für den Zusammenhang von Geldwirtschaft und wirtschaftlichem Wachstum s. Stefan Heidemann, Economic Growth and Currency in Ayyūbid Palestine, in: Robert Hillenbrand (Hrsg.), Ayyūbid Jerusalem: The Holy City in Context. London (im Druck).

28 Heidemann, Renaissance (wie Anm. 4), 154f.

waren Begünstigter und Steuerverwaltung voneinander getrennt.²⁹ Aufgrund der Lage im westseldschukischen Reich übernahm dort jedoch der *muqtāʿ*, der persönlich Begünstigte eines *iqṭāʿ*, als *amīr* gleichzeitig die administrativ-fiskalische Verwaltung und die militärisch-politische Sicherung seines Distriktes, in dem er die Abgaben erhob. Da ein Großteil der Abgaben vermutlich in Naturalien erfolgte, konnten die Abgaben ohne Umweg über den Markt vor Ort von den Armeeeinheiten aufgegessen werden. Dieses System entsprach dem Stand der Geldwirtschaft und der politisch-militärischen Lage in Syrien und Nordmesopotamien am Anfang des 6./12. Jahrhunderts. Die Reiterarmee war somit in ihrem Unterhalt weitgehend von den seldschukischen Herrschern unabhängig. Um die zentrifugalen Kräfte dieses Systems auszugleichen, wurde eine auf Geldzahlungen basierende Elitetruppe aus Militärsklaven (Mamluken oder *gilmān*) aufgestellt.³⁰ Geld benötigte man darüber hinaus für den Bau von Fortifikationen und Repräsentationsbauten. Für den fiskalischen Gelderwerb wurden vor allem städtische ökonomische Aktivitäten abgeschöpft. Im 6./12. Jahrhundert bestand mit regionalen Unterschieden schon die Mehrheit der Bevölkerung aus Muslimen.³¹ Der Finanzierungsbeitrag der *ḡizya* als städtische Abgabe hatte nach Ausweis von Steuerlisten aus ayyübidischer Zeit erheblich abgenommen.³² Zur Beschaffung eines staatlichen Geldeinkommens wurden ein Fernhandelszoll (Akzise, *mukāṣ*) und innerstädtische Verkaufsabgaben, *rusūm* und *ḥaqq al-bayʿ*, erhoben. Diese Abgaben waren

29 Nizām al-Mulk sah in seiner Staatskonzeption eine Trennung beider Funktionen vor. Mit der Vergabe eines *iqṭāʿ* sollte prinzipiell nur ein Anspruch auf Steuererträge verbrieft werden, die von der staatlichen Finanzadministration eingezogen und weitergeleitet werden sollte, jedoch keine politische Herrschaft, Nizām al-Mulk Abū ʿAlī al-Ḥasan ibn ʿAlī ibn Ishāq, *Siyāsatnāma*. Hrsg. v. Hubert Darke als *Siyar al-Mulūk also known as Siyāsatnāma of Nizām al-Mulk*. Teheran 1962, 48; übersetzt von Karl Emil Schabinger Freiherr von Schowingen, *Nizām al-Mulk*. Das Buch der Staatskunst. *Siyāsatnāma*. 2. Aufl. Zürich 1987, 198. Im westseldschukischen Reich fielen beide Funktionen in der Regel zusammen. Eine solche Trennung, wie sie Nizām al-Mulk forderte, war nur möglich in einer Geldwirtschaft, die auch die ländlichen Gebiete erfasste und einen einfachen Transport von Steuererträgen zum persönlich Begünstigten ermöglichte. In der Seldschukenzeit war dies vermutlich nur im Ostiran und im fāṭimidischen Ägypten der Fall. Eine Naturalabgabe, so kann vermutet werden, war daher in vielen Gebieten des westseldschukischen Reiches, das heißt im Kerngebiet des islamischen Reiches, effizienter. S. für den Zusammenhang von Landsteuer und *iqṭāʿ* ausführlich Heidemann, *Renaissance* (wie Anm. 4), 306-315.

30 Zur seldschukischen Armee und ihrer Finanzierung s. Stefan Heidemann, *Arab Nomads and Seljūq Military*, in: Stefan Leder/Bernhard Streck (Hrsg.), *Shifts and Drifts in Nomad-Sedentary Relations*. (Nomaden und Sesshafte, Bd. 2.) Wiesbaden 2005, 289-305.

31 S. Anm. 6.

32 Heidemann, *Renaissance* (wie Anm. 4), 323f. Die *ḡizya*-Zahlungen waren – ausweislich der Geniza-Dokumente – für die betroffenen armen Juden und Christen trotzdem sehr hart, da die Ayyübididen zumindest in Ägypten die Kopfsteuer unnachgiebig eintrieben. Alshech vermutet sogar, das die Härte mit der sie eingetrieben wurde als Ausdruck der staatlichen Frömmigkeit galt, Eli Alshech, *Islamic Law, Practice, and Legal Doctrine. Exempting the Poor from the Jizya Under the Ayyubids (1171-1250)*, in: ILS 10, 2003, 348-375.

illegitim nach der *šarī'a*.³³ Der zeitgenössischen Jurist, Theologe und Mystiker al-Ġazālī (gest. 505/1111) lässt daran keinen Zweifel: Die Vermögen der Sultane in unserer Zeit (*amwāl as-salāṭīn fī 'aṣṣrinā*) sind allesamt illegitim (*ḥarām*) oder zum größten Teil.³⁴

Die Stiftungspolitik von Nūr ad-Dīn Maḥmūd

Welche Rolle kam dem *waqf* vor der Zeit von Nūr ad-Dīn Maḥmūd in politischer und wirtschaftlicher Hinsicht zu? In den 150 Jahren vor der seldschukischen Eroberung von Syrien und Nordmesopotamien werden in den narrativen Quellen nur vereinzelt Stiftungen erwähnt, jedoch so gut wie keine Stiftungen von Herrschern oder der militärisch-politischen Führungsschicht.³⁵ Ein Kernstück der Politik von Nizām al-Mulk war die Einrichtung von Hochschulen, *madrāsas*, für die Ausbildung von Theologen und Juristen für die sunnitische Renaissance und für die staatliche Administration sowie von Konventen, *ḥānqāhs*, für die *Ṣūfīs*. Diese Einrichtungen wurden in der Regel durch Stiftungen finanziert. Ausbildungspolitik und spirituelle Fürsorge standen im Zentrum der Gründungswelle, die vom Ostiran ihren Ausgang nahm. Es waren jedoch nicht die ersten seldschukischen Sultane, die die Initiative zur Gründung jener Stiftungen ergriffen; die bekannten Stiftungen wurden von Gouverneuren, Wesiren und anderen eingerichtet. Verpachtetes Land bildete im Wesentlichen die finanzielle Grundlage.³⁶ Nach Ann Lambton nahm im Iran erst im späten 7./13. Jahrhundert die Zahl der Stiftungen stark zu.³⁷

Stiftungen der herrscherlichen Familie und ihrer Haushalte finden nach der seldschukischen Eroberung auch in Syrien und Nordmesopotamien häufiger Erwähnung. Jedoch ist ihre Anzahl gegenüber der späteren Zeit von Nūr ad-Dīn Maḥmūd noch gering und abzählbar. In Damaskus wurden 491/1097-8 das erste Hospital, eine *madrasa* und eine *ḥānqāh* errichtet und durch einen *waqf* von einem lokalen seldschukisch-bürīdischen

33 Heidemann, Renaissance (wie Anm. 4), 324-339.

34 Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad aṭ-Ṭūsī, bekannt als al-Ġazālī, *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*. Hrsg. v. Abū l-Ḥaṣṣ Sayyid Ibrāhīm ibn Ṣādiq ibn 'Umrān. 5 Bde. Kairo 1414/1994, Bd. 2, 216; Teilübers. Hans Bauer, Erlaubtes und verbotenes Gut. Das 14. Buch von al-Ġazālī's Hauptwerk. Halle 1922, 159. Zu al-Ġazālī's Kritik am seldschukischen Steuersystem s. auch Heidemann, Renaissance (wie Anm. 4), 302-305.

35 Einen Überblick über die Geschichte der Stiftungen in Syrien vermittelt Astrid Meier, Art. Waḳf. II. In the Arab Lands. 2. In Syria up to 1914, in: El². Supplement. Leiden 2004, 823-828. Die Situation ist jedoch anders in Ägypten, wo einige *waqfs* durch den Fāṭimidenkalifen al-Ḥākīm bi-Amrillāh errichtet wurden, *Lev, Charity and Social Practice* (wie Anm. 16), 493-495. Für eine Urkunde aus dem Damaskus der Fāṭimidenzeit s. Sourdél-Thomine/Sourdél, Biens fonciers (wie Anm. 11).

36 Lambton, *Awqāf in Persia* (wie Anm. 11), 300.

37 Ebd., 304.

Herrscher und seiner Mutter finanziert.³⁸ In Aleppo wird für das Jahr 508/1114-5 die Stiftung eines *qāḍī* aus der einflussreichen Familie al-Ḥaššāb erwähnt.³⁹ Die erste *madrassa* in Aleppo (al-Madrassa az-Zuḡāḡiyya) wurde im Jahr 516/1122-3 eingerichtet.⁴⁰ In ar-Raqqa am Euphrat befindet sich eine Stiftungsinschrift aus den ersten Dekaden des 6./12. Jahrhunderts, die einen 'uqaylidischen Amīr als Stifter benennt.⁴¹

Trotz der wenigen Erwähnungen von Stiftungen kann angenommen werden, dass Familienstiftungen und Patrimonien der alten bestehenden *waqfs* eine bedeutende Rolle im Wirtschaftsleben der Städte Syriens und Mesopotamiens auch vor der Zeit von Nūr ad-Dīn Maḥmūd gespielt haben; nur bildeten diese keinen Gegenstand historischer Überlieferung. Die Bedeutung dieser Stiftungen geht allein schon aus der Aufzählung der Liegenschaften hervor, die vom Patrimonium des *waqf* der Umayyadenmoschee in Damaskus verwaltet wurden. Sie werden in dem unten näher besprochenen Protokoll des Jahres 554/1159 benannt.

Was kennzeichnet die Stiftungspolitik von Nūr ad-Dīn Maḥmūd gegenüber der Praxis seiner Vorgänger? Die Herrschaft von Nūr ad-Dīn Maḥmūd⁴² und seinem Sohn und Nachfolger aṣ-Ṣāliḥ Ismā'īl (reg. 569-576/1174-1181) zeichnete sich nicht nur durch den ideologischen Nachdruck auf die sunnitische Renaissance aus, sondern vor allem durch sichtbare, nachhaltige wirtschaftliche und fiskalische Reformen auf mehreren Gebieten. Die Nekrologe und Eulogien auf Nūr ad-Dīn Maḥmūd und ihre Analyse bilden die Grundlage für die Erforschung seiner finanzpolitischen Maßnahmen. Al-İṣfahānī⁴³, Ibn 'Asākir (gest. 571/1175-6)⁴⁴, Ibn al-Aṭīr (gest. 630/1232)⁴⁵ und Abū

38 Meier, Art. Waḳf (wie Anm. 35), 825. Zum *waqf* unter den Būrīden s. Mouton, Damas (wie Anm. 24), bes. 87f.; auch Gilbert, Institutionalization (wie Anm. 12), 115-117 u. 127f.

39 Er stiftete ein Areal des Ḥammām al-Baylūna (*ḥiql al-ḥammām al-Baylūna*) für den Unterhalt der von ihm gegründeten Maṣḡid Ğurn al-Aṣfar: 'Izz ad-Dīn Muḥammad ibn 'Alī ibn Ibrāhīm ibn Šaddād (gest. 684/1285), al-A'lāq al-ḥaṭīra fī ḡikr umarā' aṣ-Šām wa-l-Ġazīra. Hrsg. v. Dominique Sourdel als La description d'Alep d'Ibn Šaddād. Damaskus 1953, 35 u. 64. Die Stiftung des *qāḍī* Abū l-Ḥasan Muḥammad ibn al-Ḥaššāb unterhielt nicht nur die Moschee, sondern der Überschuss ging an die Bedürftigen der Familie Ḥaššāb.

40 Ebd., 96.

41 Eine fragmentarische Inschrift berichtet von der Einrichtung eines *waqf* durch einen Sohn des 'Uqayliden Abū z-Zimām Sālim ibn Mālik. Die Inschrift datiert einen bislang nicht lokalisierten Bau in oder nach dem Jahr 500/1106-7; Claus-Peter Haase, Inschriften der islamischen Zeit, in: Stefan Heidemann/Andrea Becker (Hrsg.), Raqqa II. Die islamische Stadt. Mainz 2003, 99-111, hier 103, Nr. 22.

42 Für eine erste Bilanz seiner wirtschaftspolitischen Maßnahmen auf der Grundlage der Nekrologe s. Yaacov Lev, The Social and Economic Policies of Nūr al-Dīn (1146-1174). The Sultan of Syria, in: Der Islam 81, 2004, 218-242.

43 'Imād ad-Dīn Kātīb al-İṣfahānī, in: Šihāb ad-Dīn 'Abd ar-Raḥmān ibn Ismā'īl, bekannt als Abū Šāma ad-Dimašqī, Kitāb ar-Rawḡatayn fī aḥbār ad-dawlatayn an-nūriyya wa-ṣ-ṣalāḥiyya. 2 Bde. Kairo 1287-1288/1870-1871, Bd. 1, 10f. Es liegen noch weitere Editionen dieses Textes vor, u. a. Aḥmad/Ziyāda (wie Anm. 20), Bd. 1. Teil 1, 24-27; Ibrāhīm az-Zaybaq, 5 Bde. Beirut 1997, Bd. 1, 50-54; sowie in: al-Faṭḥ ibn 'Alī ibn Muḥammad al-Bundārī al-İṣfahānī (ca. 7./13. Jh.),

Šāma (gest. 665/1267)⁴⁶ beginnen mit ausführlichen Lobreden auf seine Frömmigkeit und Gerechtigkeit. Die Panegyrik unterscheidet sich von der aller seiner Vorgänger, indem wirtschaftspolitische Maßnahmen ausführlich behandelt werden. Dem Genre entsprechend werden sie jedoch als Werke seiner *pietas* und Rechtschaffenheit angesprochen. Er habe die genannten *šarī'a*-rechtlich illegitimen städtischen Abgaben, *mukāṣ* und *rusūm*, abgeschafft. Ihre später wiederholt erwähnte Aufhebung zeigt jedoch sowohl das Bemühen der zangīdischen Herrscher und ihrer Nachfolger um ein *šarī'a*-konformes Fiskalregime als auch die immer wieder eintretende Notwendigkeit ihrer Erhebung zur Ergänzung der Staatsfinanzierung. Aber auch bei einer (teilweisen) Aufhebung der illegitimen Abgaben muss ein wesentlicher Teil der mit ihnen finanzierten Ausgaben bei sich erweiternden öffentlichen Aufgaben auf andere Weise kompensiert werden. Erstmals nehmen wohltätige Stiftungen einen breiten Raum im Lobpreis eines Herrschers in seldschukischer Tradition ein. Abū Šāma lässt die Passagen über die Stiftung direkt denen über die Abgabepolitik folgen.

In den Eulogien werden die öffentlichen oder semi-öffentlichen Aufgaben und Verantwortlichkeiten in dem Begriff *maṣāliḥ al-muslimīn* zusammengefasst. Ausgehend von der generellen Bedeutung als „Wohlfahrt der Muslime“ wird der Begriff gleichzeitig auch spezifisch verwandt. Ibn al-Aṭīr erklärt ihn am Beginn des Abschnittes: „Und das, was er [Nūr ad-Dīn Maḥmūd] an *maṣāliḥ* tat, ist überaus viel, das ist das, was er an *maṣāliḥ* in den Länder des Islam (*bilād al-Islām*) unternahm hinsichtlich ihrem Schutz und dem der Muslime (*ḥifẓuhā wa-ḥifẓ al-muslimīn*).“ Dann leitet er im nächsten Satz zu dem bis heute beeindruckenden Bauprogramm von Nūr ad-Dīn Maḥmūd über und zählt die Institutionen auf, die der Begriff *maṣāliḥ* hier konkret ausfüllt. Ibn al-Aṭīr nennt zuerst Stadtmauern und Festungen. Dann folgen die Bildungseinrichtungen, Moscheen, Hospitäler, *ṣūfi*-Konvente, Pilgerhospize und andere mehr.⁴⁷

Die Gründung von Stiftungen wird nun eine direkte Angelegenheit des Herrschers. Stiftungen werden nicht mehr nur der Wohltätigkeit der herrscherlichen Familie und des Haushaltes überlassen. Imād ad-Dīn al-Iṣfahānī gibt für die Zeit von Nūr ad-Dīn Maḥmūd summarisch die Zahl von mehr als 100 verfallenen Moscheen an, die dieser

Sanā al-barq aš-šāmī, iḥtišār al-Faṭḥ ibn 'Alī al-Bundārī min kitāb al-barq aš-šāmī li-'Imād ad-Dīn al-Iṣfahānī. Hrsg. v. *Faṭḥiyya an-Nabarāwī*. Kairo 1979, 16.

44 Ṭīqat ad-Dīn Abū l-Qāsim 'Alī ibn al-Ḥasan ibn Hibat Allāh aš-Šāfi'ī, bekannt als Ibn 'Asākir, Tārīḥ Madīnat Dimašq, Teiledition und Übersetzung: *Nikita Elisséeff*, Un document contemporain de Nūr ad-Dīn, sa notice biographique par Ibn 'Asākir, in: BEO 25, 1972, 125-140, hier 129 u. 138.

45 Ibn al-Aṭīr, Bāhir (wie Anm. 20), 161-172; Ibn al-Aṭīr, al-Kāmil fī t-tārīḥ. Hrsg. v. *Carl J. Tornberg*. 13 Bde. Leiden 1851-1874, hier Bd. 11, 264-267; Edition Beirut. 13 Bde. Beirut 1399/1979, hier Bd. 11, 402-405.

46 Abū Šāma, Kitāb ar-Rawḍatayn, Edition Kairo (wie Anm. 43), Bd. 1, 5-24, bes. 16-18; Edition *Zaybaq* (wie Anm. 43), Bd. 1, 31-92, hier 70-77; Edition *Aḥmad/Ziyāda* (wie Anm. 20), Bd. 1, Teil 1, 9-58, hier 39-44.

47 Ibn al-Aṭīr, Bāhir (wie Anm. 20), 170f.

begann wieder aufzubauen. Für jede bestimmte er einen *waqf*. Unter seiner Herrschaft habe sich die Anzahl der *waqfs* erheblich vermehrt.⁴⁸ Das umfassende Bauprogramm erfasste auch kleine oder mittelgroße Städte, die nicht von jenen schweren Erdbeben im Syrien der Jahre 546/1152 und 552/1157 bis 554/1159 betroffen waren, wie zum Beispiel ar-Raqqa am Euphrat. Zentrale Gebäude, wie die Versammlungsmoschee in ar-Raqqa, lagen ausweislich der Archäologie seit mehr als hundert Jahren in Ruinen und wurden erst von Nūr ad-Dīn Maḥmūd wieder aufgebaut.⁴⁹ Abū Šāma sagt übereinstimmend für die meisten dieser Einrichtungen aus, dass Nūr ad-Dīn Maḥmūd zu ihrer Finanzierung jeweils einen eigenen *waqf* gestiftet habe.

In der Zangīden- und Ayyūbidenzeit wurden in Syrien wie erwähnt vor allem rententragende städtische Immobilien, Ladengeschäfte in den Märkten, Mietshäuser, Handelseinrichtungen, Bäckereien, Mühlen und Bäder gestiftet. Woher stammten Nūr ad-Dīn Maḥmūds Investitionsmittel? Legitimes Stiftungsgut kann nur privates Eigentum (*milk*) sein, nicht aber der Staatskasse (*bayt al-māl*) entnommen werden. Ibn al-Aṭīr sagt darüber aus: „Und es war nur *šarīʿa*-rechtlich legitimes Eigentum, nach äußerem Anschein und nach innerer Bedeutung. Er [Nūr ad-Dīn Maḥmūd] stiftete nur das, was ihm übergeben wurde und was er an Geldbeträgen erbtte [?] oder was er im Land der Franken eroberte und als seinen Anteil bekam.“⁵⁰

In den Lobreden wird hervorgehoben, dass Nūr ad-Dīn Maḥmūd zwischen Privateigentum und staatlichem Vermögen unterschied. Letzteres kam direkt der Wohlfahrt der Muslime zugute (*al-amwāl al-muršada li-mašāliḥ al-muslimīn*), wie Ibn al-Aṭīr betont. Diese Trennung könnte gegenüber der im westseldschukischen Reich üblichen Praxis eine Neuerung darstellen, fiel doch dort die Funktion eines Militäradministrators in einem Distrikt, eines *amīr*, mit dem eines *muqṭāʿ*, eines fiskalisch Begünstigten eines *iqṭāʿ*s, in einer Person zusammen. Der Steuerertrag wurde somit ohne den Umweg über die Staatskasse als Remuneration direkt angeeignet. Auch wenn diese Trennung zwischen Privat- und Staatskasse bei Nūr ad-Dīn Maḥmūd wie in allen vormodernen Staa-

48 Al-İşfahānī in Abū Šāma, Kitāb ar-Rawḍatayn, Edition *Aḥmad/Ziyāda* (wie Anm. 20), Bd. 1, Teil 1, 26. In der Zeit von Nūr ad-Dīn Maḥmūd kann die genannte Verwüstung auch zu einem Teil Folge der schweren Erdbeben in den 550er/1150er Jahren sein.

49 S. Anm. 23. Die Inschrift an diesem Gebäude berichtet nur über die umfangreichen Bauarbeiten, nicht jedoch über ihre Finanzierung.

50 Ibn al-Aṭīr, Bāhir (wie Anm. 20), 172: *laysa fihā milk ġayr šaḥīḥ šarīʿī zāhīran wa-bāṭinan. Fa-innāhū waqafa mā ntaqala ilayhī wa-wazana ṭamanahū aw mā ġaliba ʿalayhī min bilād al-franġ wa-šāra sahmahū*. Das in der Übersetzung mit einem Fragezeichen gekennzeichnete Satzglied ist in seiner Lesung problematisch. Nach dem Bāhir wäre zu übersetzen: „und er wog ihren Preis [d.h. wohl die Münzen als Geldpreis].“ Jedoch macht dieser Ausdruck wenig Sinn in einem Satz, der über die Herkunft des gestifteten Gutes Auskunft geben soll. Eine im Graphem ähnliche Passage findet sich bei Abū Šāma, Kitāb ar-Rawḍatayn, Edition *Aḥmad/Ziyāda* (wie Anm. 20), Bd. 1, Teil 1, 23, Zeile 7: *wa-wariṭa ṭamanahū* („und er ererbte ihren Geldpreis“). Der Herausgeber des Bāhir, Ṭulaymāt, fand die letzte Formulierung schlüssiger (Anm. 20), obwohl diese Lesung ebenfalls nicht befriedigt. Es handelt sich vermutlich um einen Überlieferungsfehler.

ten vermutlich nicht systematisch definiert war, so ist – zumindest nach Darstellung der auf ihn verfassten Panegyriken – anzunehmen, dass keine Steuergelder, legitimer oder illegitimer Art, für die Einrichtung seiner Stiftungen verwendet wurden.⁵¹ Die Fähigkeit von Nūr ad-Dīn Maḥmūd weit über hundert Stiftungen zu errichten, lässt Fragen nach seinem privaten Reichtum und dessen Quellen aufkommen sowie nach der Stellung des seldschukisch-zangīdischen Herrschers im Wirtschaftsleben. Diese können aber mit den vorhandenen Quellen nicht hinreichend beantwortet werden.⁵²

Als Zwischenergebnis lässt sich festhalten: In der ökonomischen Architektur des Staates von Nūr ad-Dīn Maḥmūd und seinen zangīdischen wie ayyūbidischen Nachfolger bilden Stiftungen von städtischen, rententragenden Immobilien eine vom staatlichen Fiskalapparat unabhängige Finanzierungsquelle öffentlicher oder semi-öffentlicher Institutionen und Aufgaben. Dies ergibt sich aus dem nachweisbaren und noch vorhandenem reichen Baubestand, den Lobreden, die über eine Finanzierung durch *waqfs* berichten, bei gleichzeitiger Aufhebung *šarī'a*-rechtlich illegitimer Abgaben. Die Stiftungen stellen in einiger Hinsicht in dieser Architektur das urbane Äquivalent zum ländlichen *iqṭā'* dar. *Waqf* und *iqṭā'* sind beide adäquate institutionelle Lösungen bei dem gegebenen Stand von fiskalischem Instrumentarium, wirtschaftlicher Entwicklung und Geldwirtschaft. Sie erlauben den jeweiligen Begünstigten – sei es eine urbane Einrichtung oder eine militärische Abteilung – eine finanzielle Unabhängigkeit von der Staatskasse durch die Einrichtung und Abschöpfung eigener Finanzquellen. Im Gegensatz zum *iqṭā'* ist der *waqf* jedoch eine Institution, deren rechtliche Form gut in der *šarī'a* als *ṣadaqa*, wohlthätige Gabe, begründet ist. Auch geht die Bedeutung des *waqf* weit über die hier beschriebenen Funktionen hinaus. Der Militär-*iqṭā'* greift dagegen auf legitimen Steuerertrag (*ḥarāğ*) aus der Landwirtschaft zurück, während es sich beim *waqf* um eine privatrechtliche Einrichtung handelt.

Um die durch den *waqf* finanziell unabhängig gestellten Institutionen zu kontrollieren und im Rahmen zangīdischer Politik zu halten, scheint parallel zum *dīwān al-arḍ* für die *iqṭā'*s die Institution des *mutawallī naẓr al-awqāf*, des „Administrators für die Aufsicht der Stiftungen“ geschaffen worden zu sein oder in der Zeit Nūr ad-Dīn Maḥmūd zum ersten mal erwähnt zu werden. Der erste, der dieses Amt bekleidete, war der Šāfi'īt Šaraf ad-Dīn Abū Sa'īd 'Abd Allāh ibn Abī 'Aṣrūn (488-585/1095-1189).⁵³

51 Pahlitzsch, Transformation (wie Anm. 3), 54-58, erörtert die Frage, ob Nūr ad-Dīn Maḥmūd oder Saladin auch Staatsland, das zum *bayt al-māl* gehörte, in Stiftungen verwandelte. In allen Fällen, in denen eine Aussage getroffen werden kann, ging jedoch jeweils ein privatrechtlicher Kauf von der Staatskasse voran.

52 Vgl. zu dem Umfang von wirtschaftlichen Aktivitäten von Herrschern Walther Hinz, Ein orientalisches Handelsunternehmen im 15. Jahrhundert, in: WdO 1, 1947-9, 313-340.

53 Ibn Abī 'Aṣrūn lehrte zuvor in Mosul und Singar, bis er von Nūr ad-Dīn Maḥmūd nach Aleppo berufen wurde. Nach der Einnahme von Damaskus lehrte er dort in der Ġazāliyya innerhalb der Umayyadenmoschee und übernahm das Amt des Aufsehers über Stiftungen in Damaskus als *mutawallī al-awqāf*, Ibn Šaddād, A'lāq (wie Anm. 39), 98f.; 'Abd al-Qādir ibn Muḥammad an-Nu'aymī ad-Dimašqī (gest. 927/1520-1), ad-Dāris fī tāriḥ al-madāris. Hrsg. v. Ġāfar al-Hannī.

Er scheint bedeutenden Einfluss auf die Stiftungspolitik von Nūr ad-Dīn Maḥmūd gehabt zu haben. Ihm folgte Kamāl ad-Dīn aš-Šāhrazūrī (gest. 572/1176-7)⁵⁴ im Amt nach.⁵⁵

Die Sitzung über die Verwendung von Einkünften aus dem Patrimonium der Umayyadenmoschee

Zwischen 552/1157 und Muḥarram 554/Ende Januar 1159 verheerte eine Serie schwerer Erdbeben die Städte Syriens. Diese Ausnahmesituation stellte die Verantwortlichen in der Stadt vor die Aufgabe des Wiederaufbaus und seiner Finanzierung. Abū Šāma überliefert einen Auszug aus einem schriftlich niedergelegten Protokoll einer Sitzung, die in der Zitadelle von Damaskus am Donnerstag, dem 19. Šafar 554/12. März 1159 stattfand.⁵⁶ Das Protokoll verdeutlicht anhand der Ausnahmesituation Funktion und Ziele der *waqf*-Politik innerhalb der beschriebenen ökonomischen Architektur.

Anwesend waren neben Nūr ad-Dīn Maḥmūd als oberster Repräsentant des Rechtswesens der *qādī* der Stadt, gleichzeitig auch Administrator für die Aufsicht der Stiftungen, nämlich der Šāfi'it Ibn Abī 'Aṣrūn, Mitglieder der šāfi'itischen, mālikītischen und ḥanbalītischen Rechtsschule und die Spitzen der städtischen Administration und Miliz sowie professionelle Zeugen. Die Sitzung wurde anberaumt, so lässt sich aus der Situation erschließen, um eine praktische, von allen maßgeblichen Autoritäten der Stadt getragene, *šar'ā*-rechtlich legitime Lösung zu finden, um Finanzmittel aus dem größten Patrimonium der Stadt, dem der Umayyadenmoschee, in das Bau- und Wiederaufbauprogramm sowie in die Befestigung der Stadt zu leiten.

2 Bde. Kairo 1988, Bd. 1, 383-400, bes. 400. *Nikita Elisséeff*, Nūr ad-Dīn, un grand prince musulman de Syrie au temps des croisades (511-569 H./1118-1174). 3 Bde. Damaskus 1967, Bd. 3, 929f.

54 Er war *qādī l-quḍāt* in Damaskus und zur gleichen Zeit *nāzir al-awqāf*; *Meier*, Art. Waḳf (wie Anm. 35), 825; *Elisséeff*, Nūr ad-Dīn (wie Anm. 53), Bd. 2, 680-681, Bd. 3, 827.

55 Im Irak gab es schon zuvor im 4./10. Jahrhundert eine solche zentrale Aufsicht der Stiftungen (*dīwān al-birr wa-dīwān aš-šadaqāt*). Sie gehört jedoch in ein anderes historisches und wirtschaftliches Umfeld; Abū 'Alī Aḥmad ibn Muḥammad bekannt als Miskawayh (gest. 421/1030), *Kitāb tağārib al-umam*. Hrsg. v. *Henri F. Amedroz/David Samuel Margoliouth* als *The Eclipse of the 'Abbasid Caliphate. Original Chronicles of the Fourth Islamic Century*. 2 Bde. Oxford 1920-21, Bd. 1, 152. *Abdulaziz Duri*, Art. Dīwān. II. The 'Abbāsīd Period, in: *EI*². Bd. 2. Leiden 1965, 324. In Ägypten gab es zur Fāṭimidenzeit einen *dīwān al-aḥbās*; *Doris Behrens-Abouseif*, Art. Waḳf (wie Anm. 11).

56 Auch für das Folgende s. die verschiedenen Editionen des Protokolls: Abū Šāma, *Kitāb ar-Rawḍatayn* (wie Anm. 43), Edition Kairo, Bd. 1, 17f.; Edition *Zaybaq* (wie Anm. 43), Bd. 1, 73-77; Edition *Aḥmad/Ziyāda* (wie Anm. 20), Bd. 1, Teil 1, 41-44. Vergleiche die Diskussion um das Protokoll in *Pahlitzsch*, Transformation (wie Anm. 3), 56f.

Über die Jahrhunderte hatte sich in den großen Patrimonien umfangreiches Kapital in kommerziell genutzten Immobilien angesammelt. Im Protokoll wird der Begriff *maṣāliḥ* in zweierlei Bedeutung verwandt: zum einen allgemein im Sinne von Wohlfahrt der Muslime (*maṣāliḥ al-muslimīn*) und zum anderen im speziellen Sinne als rententragende Vermögenswerte des Patrimoniums, die nicht Teil einer Stiftung sind. Die Verwendung ihrer Erträge war nicht durch ein Stiftungsdokument geregelt; generell sollten sie der Wohltätigkeit (*maṣāliḥ*) dienen: „Nūr ad-Dīn befragte sie [die Anwesenden] über das (zusätzliche) Vermögen von den *maṣāliḥ*, das zu den Stiftungen der Versammlungsmoschee in Damaskus hinzugefügt worden war (*al-muḏāf ilā awqāf al-maṣāliḥ al-ḡāmiʿ bi-Dimašq min al-maṣāliḥ*), (und) das keine Stiftung für (die Moschee) ist. [...] Dann befahl Nūr ad-Dīn [dem Šāfiʿit Ibn Abī ʿAṣrūn] dem *mutawallī* der *waqf*s der Versammlungsmoschee, der Moscheen, des Krankenhauses, der Brunnenkanäle und dessen, was zu jenem dazu gehört, dass er vor ihm – in Gegenwart der erwähnten [Anwesenden] – das Einkommen der Stiftungen (*darībat al-awqāf*) Lokalität für Lokalität (*mawḏiʿan mawḏiʿan*) vorläse, um das zu trennen, was nach ihrer Kenntnis zum *maṣāliḥ*-Vermögen und nicht zum *waqf* gehört (*annahū li-l-maṣāliḥ dūn al-waqf*).“

Die nun folgende lange Auflistung an Immobilien weist auf die große wirtschaftliche Bedeutung, die dem Patrimonium der Umayyadenmoschee innerhalb der Stadt zukam. Zusammenfassend werden vor allem zahlreiche Ladengeschäfte im *sūq*, aber auch ein Stapelplatz (*qaysariyya*), Mietshäuser und Mieträumlichkeiten sowie eine Bäckerei aufgezählt. Der Immobilienbesitz war über das gesamte Stadtgebiet verteilt. Das Protokoll nennt vier Rechtsgründe, nach denen die genannten Immobilien dem *maṣāliḥ*-Vermögen des Patrimoniums zuzuordnen waren. Erstens, fielen die Immobilien im Bereich ehemaliger umayyadischer Liegenschaften (*mīrāt banī Umayya*) im Stadtgebiet darunter; zweitens, alles das, was mit den *waqf*- und den *maṣāliḥ*-Vermögen erworben wurde (*bi-māl al-waqf wal-maṣāliḥ*); drittens, Familienstiftungen, die ohne lebenden Begünstigten an das Patrimonium gefallen waren; viertens, kommerzielle Immobilien, die auf öffentlichen Straßen und Plätzen (*ṭariq al-muslimīn*) errichtet wurden, z. B. solche innerhalb des alten Temenos der Umayyadenmoschee.

Dann lenkte Nūr ad-Dīn Maḥmūd die Diskussion auf die von ihm angestrebte Verwendung der Mittel: „Und Nūr ad-Dīn sagte: ‚Vielmehr ist die wichtigste Wohltätigkeit (*maṣāliḥ*) die Absicherung der Grenzprovinzen der Muslime (*sadd tuḡūr al-muslimīn*) und der Bau einer Umfassungsmauer für Damaskus (*bināʿ as-sūr al-muḥīṭ bi-Dimašq*), der Mauertürme (*al-qīlal*)⁵⁷ und des Stadtgrabens (*al-ḥandaq*) für den Schutz der Muslime (*li-ṣiyānat al-muslimīn*), ihrer Familien (*ḥarīmuhum*) und ihres Vermögens (*amwālulhum*).‘ So stimmten sie dem zu, was er vorschlug und dankten ihm.“

Nachdem die Anwesenden der Verwendung der Erträge aus *maṣāliḥ*-Vermögen zugestimmt hatten, wandte sich Nūr ad-Dīn Maḥmūd einer weiteren Ertragsquelle zu, den

57 Dieses Satzglied fehlt in der Kairiner Edition und in der von Muḥammad Aḥmad, wird aber in der Edition von az-Zaybaq genannt.

fawāḍil al-awqāf, den Überschüssen der Stiftungen. Damit sind diejenigen Nettoerträge gemeint, die sich aus dem Einkommen der rententragenden Stiftungsgüter nach Abzug des Aufwandes für den Stiftungszweck ergeben: „Dann befragte er sie über die [Verwendung] der Überschüsse der Stiftungen (*fawāḍil al-awqāf*): [Er fragte] ‚Ist es erlaubt, sie auszugeben für den Bau von Mauern und Arbeiten am Stadtgraben für die Wohlfahrt (*maṣāliḥ*), die den Muslimen zukommt?‘ Šaraf ad-Dīn ‘Abd al-Wahhāb al-Mālikī⁵⁸ gab seine Rechtsmeinung (*aftā*) über die Statthaftigkeit (*ḡawāz*) von jenem ab.“

In den nun folgenden protokollierten Meinungsäußerungen der anwesenden Rechtsgelehrten wird Kritik daran deutlich, dass Gelder aus den Stiftungen für andere Zwecke als dem niedergelegten Stiftungszweck ausgegeben werden sollen. Letztlich stimmten die Anwesenden aber alle der Politik von Nūr ad-Dīn Maḥmūd zu, wie das Protokoll aussagt. Sie werden sich hier nicht nur der Autorität von Nūr ad-Dīn Maḥmūd gebeugt haben, sondern auch der Einsicht in die Notwendigkeiten nach den Erdbeben.

Die dynamischen Wirkungen der *waqf*-Politik

In Syrien und Nordmesopotamien findet ein deutlich erkennbarer qualitativer und quantitativer Wechsel zu einer systematischen aktiven politischen Handhabung des Stiftungsinstrumentes unter Nūr ad-Dīn Maḥmūd statt, die weit über die Finanzierung einzelner Institutionen hinausgeht. Seine Begründung findet der *waqf* jedoch in der Religiosität der Gesellschaft und des Herrschers und spezifisch im Gebot zur *ṣadaqa*, zur wohlthätigen Gabe. Nach zwei Jahrhunderten des Niedergangs expandierte der staatliche Zugriff auf die Gesellschaft wieder, das heißt in Geldsystem, Fiskalsystem und Rechtswesen, im Bereich der öffentlichen Sicherheit, Ausbildung, städtischer Infrastruktur, im Wegenetz und anderem mehr. Die Finanzierung dieser Expansion erfolgte in der Seldschukenzeit durch *šarīʿa*-rechtlich illegitime Abgaben, den *mukāṣ*, *rusūm* und *ḥuqūq al-bayʿ*. Diese Art der Finanzierung stand jedoch dem politischen Selbstverständnis der Seldschuken und ihrer Nachfolger, insbesondere der Zangīden und Ayyūbiden, als Erneuerer des islamischen Staates und seiner Rechtsordnung entgegen.

Nūr ad-Dīn Maḥmūd veranlasste den Bau von Stadtmauern und Brücken, Aquädukten und Wegen. Institutionen der höheren Bildung und Schulbildung für Waisenkinder wurden gegründet, Moscheen und *Ṣūfī*-Konvente errichtet. Sie wurden finanziert aus den Erträgen zahlreicher zu ihrem Unterhalt neu gegründeter Stiftungen aus dem Privateigentum des Herrschers sowie in der Wiederaufbausituation nach den Erdbeben

58 Er war der Repräsentant der mālikitischen Rechtsschule und lehrte in der Umayyadenmoschee unter der Adlerkuppel (*Qubbat an-Nasr*). Er verdankte seinen Aufstieg noch den Bürīden in Damaskus.

durch Umwidmung von Erträgen aus *maṣāliḥ*-Vermögen und den Überschüssen der Patrimonien.

Welche dynamischen Wirkungen entfaltete die *waqf*-Politik von Nūr ad-Dīn Maḥmūd und ihr quantitatives Ausmaß auf die wirtschaftliche Entwicklung der Städte? Die Transformation der Städte von der spätantiken-frühislamischen Stadt zu jenem Typ islamischer Stadt, wie wir ihn aus den Altstädten im Vorderen Orient kennen, erfolgte – neben anderen Faktoren – mit Hilfe des politisch bewusst eingesetzten Finanzierungsinstrumentes des *waqf*. Der *waqf* war bei gegebener fiskalischer und wirtschaftlicher Organisation und einer im Vergleich zur frühislamischen Zeit schwach entwickelten Geldwirtschaft in mancher Hinsicht das urbane Äquivalent zum *iqṭāʿ* in der Landwirtschaft, der unmittelbaren agrarischen Abgabe zum Unterhalt des Militärs.

Die *waqf*-Politik von Nūr ad-Dīn Maḥmūd war eine der Maßnahmen, die eine dynamische ökonomische Entwicklung in Gang setzte. Die neuen *waqf*-Stiftungsgüter, Ladengeschäfte, *Ḥāne*, Werkstätten, Mietshäuser und anderes, vermehrten die ökonomischen Aktivitäten in der Stadt und erlaubten einer größeren Anzahl von Menschen, Behausung und Beschäftigung in der Stadt zu finden. Die Ausweitung der *seldschukischen* Form des *iqṭāʿ* verbesserte die Kultivierung des Landes und ernährte eine wachsende urbane Bevölkerung. Der demographische Aspekt ist in Besiedlungssurveys nachgewiesen.

Durch die politische Bestimmung über den Ertrag der *waqf*-Neugründungen und die politische Verfügung über Erträge der *maṣāliḥ*-Vermögen war es möglich, die städtischen Märkte für jene öffentlichen und semi-öffentlichen Aufgaben und Baumaßnahmen abzuschöpfen und gleichzeitig die *ṣarīʿa*-rechtlich illegitimen Abgaben, *mukāṣ* und *rusūm*, abzuschaffen oder abzubauen. Dies und die *waqf*-Gründungen wurden in den Eulogien der Frömmigkeit und Rechtschaffenheit Nūr ad-Dīn Maḥmūds zugeschrieben und dienten damit ebenfalls seiner politischen Legitimation.

Stifterpersönlichkeiten der ayyubidischen Zeit in Ibn Ḥallikāns *Wafayāt al-aʿyān*

Perspektiven computergestützter Textanalyse zum Wortfeld Stiftung – Stifter

Von

Gerhard Wedel

Einleitung

Hinter Stiftungen stehen immer Personen, die als Stifter oder als Nutznießer handeln. In islamischen Gesellschaften stellten vermögende Personen die finanziellen Mittel für sogenannte „Fromme Stiftungen“ zur Verfügung, um Hochschulen, Bibliotheken, Krankenhäuser, Wasserversorgungsanlagen und viele andere „öffentliche“ Bauten zu betreiben.¹ Das hohe Prestige, das Stifterpersönlichkeiten demzufolge besaßen, veranlasste arabische Biographen dazu, neben den politischen, militärischen oder wissenschaftlichen Leistungen auch die Stiftungstätigkeit von Personen in ihren biographischen Werken aufzuführen. Biographische Werke liefern daher, neben herkömmlichen Quellen wie Stiftungsurkunden und Bauinschriften, wichtige Informationen zum Thema Stiftung.

Als berühmte Stifterpersönlichkeit des 12. Jahrhunderts n. Chr. ist der ayyubidische Sultan Ṣalāḥ ad-Dīn (Saladin: 532-589/1137-93) bekannt.² Er gründete Hospize, *madrasen* und Krankenhäuser. Von der Forschung wenig beachtet blieben bislang

1 Grundlegende Informationen zum Begriff *waqf*, Pl. *awqāf* und zum islamischen Stiftungswesen bieten *Rudolph Peters et al.*, Art. *Waqf*, in: EI². Bd. 11. Leiden 2002, 59-99 sowie der Nachtrag von *Astrid Meier*, Art. *Waqf* II. In the Arab Lands. 2. In Syria up to 1914, in: EI². Supplement. Leiden 2004, 823-828.

2 Die hier genannten Jahreszahlen beziehen sich, sofern alleinstehend und nicht anders gekennzeichnet, auf die christliche Zeitrechnung. Einführend zu Ṣalāḥ ad-Dīn: *Donald S. Richards*, Art. *Ṣalāḥ al-Dīn*, in: EI². Bd. 8. Leiden 1995, 910-914; *Claude Cahen*, Art. *Ayyūbids*, in: EI². Bd. 1. Leiden 1960, 796-807; *R. Stephen Humphreys*, *From Saladin to the Mongols. The Ayyubids of Damascus, 1193-1260*. New York 1977. Zur Stiftungspolitik Saladins s. *Yehoshua Frenkel*, *Political and Social Aspects of Islamic Religious Endowments (awqāf)*. Saladin in Cairo (1169-73) and Jerusalem (1187-93), in: BSOAS 62, 1999, 1-20.

Frauen, die ebenfalls als Stifterinnen auftraten und die nicht alle aus den Herrscherdynastien stammten wie Ṣalāḥ ad-Dīn's Schwester Rabī'a Ḥātūn (gest. 643/1245-46 mit etwa 80 Jahren).³ Sie war mit Kükübürī (Gökburi: 549-630/1154-1233) verheiratet, einem Regionalherrscher im nordirakischen Irbil, der sich ebenfalls als Stifter hervortat.⁴

Um umfangreiche biographische Lexika wie Ibn Ḥallikān's *Wafayāt al-a'yān* zum Thema „Stiftung“ systematisch auszuwerten, reicht auch die vollständige Lektüre der gedruckten Ausgaben dieser Werke nicht aus. Besser eignen sich für die exakte und schnelle Suche in großen Textbeständen die Ausgaben digitalisierter Texte auf CD-ROM. Zur strukturellen Auswertung umfangreicher Textkorpora werden allerdings spezielle Textanalyse-Programme benötigt.⁵

- 3 Allein in Damaskus gründeten die Ayyubiden zwischen 1174, als Ṣalāḥ ad-Dīn die Stadt übernahm, bis 1260, als die Mongolen die Stadt belagerten, insgesamt 160 Stiftungen. „Altogether, some 160 new religious and charitable institutions were founded in Ayyubid Damascus; of these, women underwrote 26, 16 percent of the total“. R. Stephen Humphreys, *Women as Patrons of Religious Architecture in Ayyubid Damascus*, in: Muqarnas 11, 1994, 35-54, hier 35. In seiner Fußnote zu diesem Satz spezifiziert Humphreys: „Recall that the number of 160 excludes a very large number of neighborhood mosques (*masājid*), though it does include the several new Friday or congregational mosques (*jawāmi'*) erected during this period.“ (ebd. 52, Anm. 9). Humphreys untersuchte Daten zu 21 Stifterinnen aus dem ayyubidenzeitlichen Damaskus (1174-1260). Sie entstammten vier sozialen Gruppen: der ayyubidischen Herrscherfamilie (13); Amīrsfamilien (4); Gelehrtenfamilien (2); Hofdamen (2). Da die Frauen sich auf die religiösen Schlüsselinstitutionen *madrassa* (15 von 63 *madrassen* = 24%) und Sufi-Hospiz (6 von 29 Hospizen = 21%) konzentrierten, leisteten sie einen entscheidenden Beitrag zur ayyubidischen Macht-, Religions- und Sozialpolitik, der ihre bloße Zahl als Stifterinnen übertraf. Vgl. Humphreys, *Women*, 35. Humphreys trug noch 1977 lediglich 4 Frauen in seine genealogischen Tafeln der Ayyubiden ein. Vgl. Humphreys, *Saladin* (wie Anm. 2), 388-390: Tafel I: Sitt aš-Šām Zumurrud Ḥātūn (gest. 616) und Rabī'a Ḥātūn (gest. 642); Tafel II: Ġāziyya Ḥātūn; Tafel III: Ḍaifa Ḥātūn (gest. 640). Bereits im Kreis der Seldschuken hatten sich Frauen als Stifterinnen hervorgetan: „Women of the ruling dynasties start to figure prominently among the endowers in this period.“ Meier, *Art. Waḳf* (wie Anm. 1), 825. Zu Stifterinnen in der Mamlukenzeit s. Jonathan P. Berkey, *Women and Islamic Education in the Mamluk Period*, in: Nikki R. Keddie/Beth Baron (Hrsg.), *Women in Middle Eastern History*. New Haven 1991, 143-157.
- 4 Im folgenden wird, in Anlehnung an Ibn Ḥallikān (608-681/1211-1282), die arabisierte Schreibweise des türkischen Namens bevorzugt. Vgl. Šams ad-Dīn Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥallikān (im folgenden zitiert: Ibn Ḥallikān), *Wafayāt al-a'yān wa-anbā' abnā' az-zamān*. Hrsg. v. *Iḥsān 'Abbās*. 8 Bde. Beirut 1968-72, hier: Kükübürīs Biographie, Bd. 4, 113-121, Nr. 547 (Übers. in: William MacGuckin de Slane, *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*. 4 Bde. Paris/London 1843-71. Ndr. New York/London 1961, Bd. 2, 535-542). Zu Kükübürī/Gökburi s. auch Claude Cahen, *Art. Begteginids*, in: EI². Bd. 1. Leiden 1960, 1160f. Zu Ibn Ḥallikān, mit vollem Namen Šams ad-Dīn Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Barmakī al-Irbilī aš-Šāfi'ī, vgl. Johann W. Fück, *Art. Ibn Ḥallikān*, in: EI². Bd. 3. Leiden 1971, 832f.
- 5 Auf der Homepage für die Software *Concordance* (www.concordancesoftware.co.uk) führen Verweise (*links*) zu den folgenden Einführungen zur computergestützten Textanalyse: Willard McCarty, *Learn Text Analysis. Getting Started with Text Analysis*; Willard McCarty, *Introduction to Text Analysis Using Concordance Software*. Weiterhin zum Thema: Christopher S. Butler (Hrsg.), *Computers and Written Texts*. (Applied Language Studies.) Oxford/Cambridge (Mass.)

In der Untersuchung wird es daher um folgende Fragen gehen:

- Welche computertechnischen Voraussetzungen sind zur inhaltlichen Erschließung historischer Quellen zu islamischen Stiftungen erforderlich?
- Welche Verfahren stellt die computergestützte Textanalyse zur Verfügung, um digitalisierte arabische Textkorpora zu bearbeiten?
- Welche Besonderheiten der arabischen Sprache gilt es bei der Textanalyse zu berücksichtigen?
- Welche Begriffe verwendet Ibn Ḥallikān in seinem Werk *Wafayāt al-a'yān* für das Thema „Stiftung“?
- Wie erscheinen Kükübūrī, seine Witwe Rabī'a Ḥātūn und deren Bruder Ṣalāḥ ad-Dīn im *Wafayāt al-a'yān* als Stifterpersönlichkeiten im Vergleich?
- Welche Elemente des Wortfeldes „Stiftung – Stifter“ lassen sich aus dem digitalen Korpus *Wafayāt al-a'yān* gewinnen?

Die biographischen Artikel, die Ibn Ḥallikān über Kükübūrī und Ṣalāḥ ad-Dīn geschrieben hat, bilden die Textgrundlage dieser Untersuchung. Ebenso sollen zum Vergleich auch weitere Informationen innerhalb des *Wafayāt al-a'yān* über Stifterinnen der Ayyubidenzeit wie die genannte Rabī'a Ḥātūn herangezogen werden. Da Ibn Ḥallikān nur wenigen Frauen selbständige Artikel widmete, muss ein Suchprofil entwickelt werden, um auch dann an Informationen zu gelangen, wenn sie in den Artikeln über Männer „verborgen“ sind.

Datenbasis

Mittlerweile ist, anders als noch bis vor kurzer Zeit, eine große Menge historischer arabischer Texte in digitaler Form verfügbar, sei es über das Internet als Online-Edition bei alwaraq.net oder als CD-ROM-Editionen, die etwa von der jordanischen Firma Turath.com erworben werden können. Die CD-ROM *Maktabat at-ta'rīḥ wa-l-ḥaḍāra*

1992; Michael Stubbs, Text and Corpus Analysis. Computer-assisted Studies of Language and Culture. (Language in Society, Bd. 23.) Oxford 1996. Zur arabischen Textanalyse außerdem: Gerhard Wedel, Content Analysis Versus Text Retrieval or Hypertext Linking. Qualitative Analysis of Arabic Biographical Texts from the 13th Century A.D., in: Ahmad Ubaydli (Hrsg.), Proceedings of the 6th International Conference and Exhibition on Multi-lingual Computing (ICEMCO). University of Cambridge, 17.-18. April 1998. Cambridge 1998, 4.4.1 - 4.4.18; Gerhard Wedel, Zur Terminologie der islamischen Wissenstradierung. Probleme bei der computergestützten Inhaltsanalyse arabischer Biographik, in: Stefan Wild/Hartmut Schild (Hrsg.), Akten des 27. Deutschen Orientalistentages. Würzburg 2001, 257-268; Gerhard Wedel, Computergestützte Textanalyse arabischer Biographien, in: Bogdan Burtea/Josf Tropper/Helen Younansardaroud (Hrsg.), Studia Semitica et Semitohamitica. Festschrift für Rainer Voigt anlässlich seines 60. Geburtstags am 17. Januar 2004. (Alter Orient und Altes Testament, Bd. 317.) Münster 2005, 451-464.

al-islāmiyya von Turath.com enthält außer Ibn Ḥallikāns *Wafayāt al-aʿyān*⁶ eine große Zahl weiterer biographischer Lexika. Insgesamt umfasst die CD-ROM-Ausgabe 168 Werke, die sich nach Eigenwerbung auf der CD auf „mehr als 1500 digitale Bände“ verteilen. Davon sind 72 biographische Werke unter der Kategorie *ṭabaqāt wa-tarāḡim* zusammengestellt. Die vorgegebene Systematik von sieben Kategorien ist indessen nicht immer konsequent eingehalten worden.⁷

Die CD-ROM *Maktabat at-taʿrīḥ wa-l-ḥaḍāra al-islāmiyya* Version 3 ist in die folgenden Kategorien untergliedert:

1. *at-taʿrīḥ al-ʿāmm* „allgemeine Geschichte“: 18 Titel, darunter Werke von aṭ-Ṭabarī, Ibn al-ʿImād und Ibn Ḥaldūn (inklusive der Autobiographie *at-Taʿrīf*; die *Muqaddima* wurde abgetrennt und unter *uḥrā* eingeordnet),
2. *tawārīḥ al-buldān* „Geschichten der Länder“: 37 Titel, darunter *Futūḥ al-buldān* von al-Balāḍurī,
3. *mawāḍiʿ taʿrīḥiyya* „historische Enzyklopädien“: 8 Titel, darunter *al-Maʿārif* von Ibn Qutayba,
4. *aṭ-ṭabaqāt wa-t-tarāḡim* „Werke der Biographik“: 72 Titel, darunter biographische Lexika von Ibn Ḥallikān, Yāqūt und Ibn Abī Uṣaybiʿa aus dem 13. Jahrhundert,
5. *raḥalāt wa-mudakkirāt* „Reiseberichte und Erinnerungen“: 6 Titel, darunter die Reisen von Ibn Baṭṭūṭa, Ibn Ḡubayr und Ibn Faḍlān,
6. *uḥrā* „varia“: 15 Titel, darunter das *Siyāsat-nāma* von Niẓām al-Mulk und die *Muqaddima* von Ibn Ḥaldūn,
7. *maʿāḡim wa-kutub* „Lexika“: 12 Titel, darunter der *Lisān al-ʿarab* von Ibn al-Manzūr und der *Fihrist* von Ibn an-Nadīm.

Diese digitalen Textausgaben, wie sie auf dieser CD-ROM gespeichert sind, erfüllen jedoch nicht die Voraussetzungen für eine systematische Textanalyse, da sie zum einen nicht im „flachen Textformat“ vorliegen und da zum anderen keine komplexen Such-

6 Zwar liegt dieser digitalen Ausgabe die Standardedition von Iḥsān ʿAbbās (vgl. Anm. 4) zugrunde. Bei der Überprüfung der Texte stellte sich allerdings heraus, dass Tipp- oder Scanfehler nach der Dateneingabe nicht ausreichend korrigiert wurden. Daher können diese Texte nicht ohne Nachkorrekturen zu linguistischen Untersuchungen herangezogen werden.

7 Für Ibn Ḥallikāns zeitgenössisches Umfeld (12./13. Jahrhundert) können aus dieser Auswahl die folgenden Quellen ergänzend hinzugezogen werden: Yāqūt, *Muḡam al-buldān* und *Muḡam al-udabāʾ*, Ibn Abī Uṣaybiʿa, *ʿUyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ*, Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil fī t-taʿrīḥ*, ʿImād ad-Dīn, *al-Barq aš-šāmī*, Abū Šāma, *Kitāb ar-Rawḍatayn fī aḥbār ad-dawlatayn*, Ibn al-ʿAdīm, *Buḡya ṭ-ṭalab fī taʿrīḥ Ḥalab*. Weitere Werke in der Sammlung sind Fortsetzungen von Ibn Ḥallikān: *al-Kutubī*, *Fawāt al-wafayāt* und *aṣ-Ṣafadī*, *al-Wāfi bi-l-wafayāt*. Für die Baugeschichte und das Stiftungswesen von Damaskus sehr wichtig ist an-Nuʿaymī, *ad-Dāris fī taʿrīḥ al-madāris*. Einige zur Gattung der „Stadtgeschichten“ (*tawārīḥ al-buldān*) gerechnete Werke wie etwa der *Taʿrīḥ Baḡdād* von al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī sind trotz ihres Titels eher biographische Lexika als geographische Abhandlungen und sollen daher der Kategorie der *ṭabaqāt wa-tarāḡim* zugeordnet werden.

funktionen implementiert sind.⁸ Es sind nur folgende Suchaufträge (*baḥṭ*) vorgesehen: 1. „Einzelwort“ (*kalima*); 2. „beliebiger Teil eines Wortes“ (*ayy ġuz' min kalima* = *substring*); 3. „Text aus einer Anzahl von Einzelwörtern“ (*naṣṣ min 'iddat mufradāt* = *phrase search*); 4. „mehrere Wörter im Abstand“ (*mufradāt mutabā'ida* = *collocation*). Die zuletzt genannte Suchfunktion bietet zwei Varianten der Boole'schen Operatoren [und /و] und [oder /أو]. Als Ergebnis wird eine Liste aller Textseiten am Bildschirm angezeigt, auf denen die gesuchten Wörter vorkommen. Und über diese Liste erhält man Zugang zu den Seiten derjenigen Werke, die man vorher ausgewählt hat. Der schwerste Mangel hinsichtlich der Suchfunktion besteht darin, dass die Suche mit Hilfe von sogenannten Stellvertretern (*wild cards*) nicht möglich ist.⁹

Der folgenden Untersuchung liegt Ibn Ḥallikāns biographisches Wörterbuch *Wafayāt al-a'yān wa-anbā' abnā' az-zamān* in der Standardausgabe von Iḥsān 'Abbās zugrunde.¹⁰ Diese Textversion wurde eingescannt und digitalisiert.¹¹ Textanalyseprogramme setzen digitalisierte Texte im sogenannten „flachen Textformat“ (*plain text format*) voraus, das nur die Textdaten und keine Formatierungen enthält. Je nach den datentechnischen Anforderungen des verwendeten Programms benötigt man daher entweder das ASCII/ANSI-Zeichenformat oder das universellere UniCode-Zeichenformat.¹² Letzteres ist den anderen Formaten vorzuziehen, da es sowohl die Zeichen der

8 Die CD-ROM von Turath.com kann als Datenquelle für eine Version im „flachen Textformat“ verwendet werden, sofern man sich der Mühe unterzieht, über die Exportfunktion (*naṣḥ an-naṣṣ - copy the text*) Textteile seitenweise zu extrahieren und dann in das gewünschte TEXT- oder UniCode-Format umzuwandeln.

9 Das ist verwunderlich, weil die Datenstruktur, die dem Turath.com-Produkt zugrunde liegt, eine ACCESS-Datenbank ist, die die Suche mit den Stellvertretersymbolen [*] für beliebig viele Zeichen und [?] für einzelne Zeichen zulässt.

10 Das *Wafayāt al-a'yān* enthält insgesamt 855 Biographien zu Personen aus den ersten sieben Jahrhunderten islamischer Zeitrechnung. Darunter befinden sich neun biographische Artikel zu Frauen. Manche Artikel sind Sammelbiographien von Familien, häufig enthalten die Artikel Kurzbiographien weiterer Personen. Die reine Textedition von Iḥsān 'Abbās (ohne Zusätze) umfasst insgesamt 2951 Seiten, die im ANSI-Zeichenformat in etwa 2,6 Megabytes gespeichert wurden. Von den etwa 2,6 Megabytes des Textkorpus sind 0,34 Megabytes Koran- und Gedichtverse (13%). Damit erreicht das Korpus, inklusive der Zeichen, die die Band- und Seitenzahlen der Druckversion angeben, einen Umfang von 3,5 Megabytes im ANSI-Zeichenformat und etwa 6,9 Megabytes im UniCode-Zeichenformat. Das Korpus umfasst 617 555 Wörter (*word tokens*) in 73 468 unterschiedlichen Wortformen (*word types*).

11 Den Text habe ich mit dem Hewlett Packard ScanJet 6300 und dem Programm „Cut Sheet Feeder“ gescannt, was die Bearbeitung von bis zu 25 Einzelblättern innerhalb eines Durchgangs erlaubt. Für die Digitalisierung der arabischen Texte verwendete ich das OCR-Programm *Automatic Reader*, Version 5.1, von Sakhr Software Co., Nasr City, Cairo, Egypt (www.sakhr.com); [OCR = Optical Character Recognition.]

12 Das ASCII-Zeichenformat wurde früher in DOS-Betriebssystemen verwendet, während Microsoft-Windows heute das ANSI-Zeichenformat bevorzugt. In der Terminologie von Microsoft Word heißen diese Formate „MS-DOS Text“ bzw. „Nur Text“. Das UniCode-Zeichenformat wird in der Terminologie von Microsoft Word als „Codierter Text“ bezeichnet. Sogenannte „Flache

orientalischen Schriften als auch die benötigten Umschriftzeichen zur Verfügung stellt. Außerdem sind Dateien im UniCode-Format austauschbar, weil sie mit allen modernen Computersystemen kompatibel sind. Im Unterschied zu gängigen Textverarbeitungsprogrammen (etwa Microsoft Word) verwenden Textanalyseprogramme kein Fließtextformat. Hier endet jede Zeile zumeist nach 65 oder 80 Zeichen mit einem Absatzzeichen.¹³

Da zur komplexen Analyse arabischsprachiger Texte auch die variable Suche nach Wortwurzeln mit ihren Affixen gehört, bestehen besondere Anforderungen an eine adäquate Software. Nur wenn Stellvertretersymbole (*wild cards*) bei der Suche eingesetzt werden können, ist es möglich, außer den einfachen Zeichenketten, sogenannte *strings*, auch Wortformen zu finden, denen Affixe hinzugefügt wurden. Probleme treten insbesondere bei Wortformen mit Infixen auf, weniger bei Wortformen mit Präfixen und Suffixen, da bei diesen der Wortkern intakt bleibt: Die Funktion *substring-search* (*part of word = ayy ġuz' min kalima*), die auf der CD-ROM der Firma Turath.com eingebaut ist, erlaubt das Auffinden von Wörtern mit präfigierten- und suffigierten Elementen.¹⁴ Aber es lassen sich keine Substantive und Adjektive finden, bei denen die häufig auftretende „innere“ Pluralform den Wortkern sprengt. So ist etwa mit der Suchform *w-q-f* ohne Verwendung der Stellvertretersymbole weder der innere Plural *awqāf* von *waqf* noch das aktive Partizip *wāqif* in einem Durchgang findbar, sondern nur in wiederholten Durchgängen. Ebenso können damit keine der vielen Pluralformen gefunden werden, deren Struktur man vorher nicht kennt, während das mit den Stellvertretersymbolen möglich ist, z.B. reicht die Suchstruktur **w*q*j** aus, alle Formen dieser Wurzel zu finden, die im jeweiligen Korpus vorkommen.

Das gleiche Problem betrifft auch die Verben. Formen der Perfekt- und Imperfektstämme lassen sich nur finden, solange keine Infixe eingefügt werden. Das trifft auch auf alle Formen von schwachen Verben zu, bei denen in Perfekt und Imperfekt die langen Vokale wechseln oder im Apokopat ausgelassen werden, etwa *qāla / yaqūlu / lam yaqul*. Die Implementierung der *wild card* Funktion würde diese infigierten Verbformen zum Beispiel vom Verb *qāla / yaqūlu* mit der Suchform **q*l** erschließen, wobei der * (asterisk) stellvertretend für eine beliebige Anzahl beliebiger Zeichen steht.¹⁵ Weil das Asterisk-Zeichen für eine unbegrenzte Zahl von Zeichen steht, erreicht

Texte“ mit festen Zeilenenden kann man mit einer Option der Speicherfunktion von Word herstellen: „Datei/Speichern unter/Dateityp: Nur Text + Zeilenwechsel“.

- 13 Die Begrenzung der Zeichen auf Zeilen mit „festem Zeilenende“ beschleunigt den Zugriff auf die Daten. Konkordanzanfragen können einen erheblichen Umfang erreichen. Gegenüber der Größe von etwa 2,6 MegaBytes des eigentlichen Textkorpus erreicht die Konkordanz mit 52 MegaBytes das Zwanzigfache.
- 14 Wörter ohne Infixe umfassen die Singularform, die Femininform und die sogenannte gesunde Pluralform, bei denen als *substring* die Wurzelkonsonanten nicht auseinandergerissen werden, so etwa das fem. Substantiv *ṣadaqa* oder *ṣadaqāt*.
- 15 Es sind auch andere Stellvertretersymbole in Gebrauch. So stellt Microsoft Word eine Reihe von Stellvertretersymbolen als „erweiterte“ Suchfunktion zur Verfügung (z.B. ^? = beliebiges Zei-

man zwar auch ungewollte Treffer, aber alle Formen der abgeleiteten Stämme wie zum Beispiel *istaqāla* oder *yastaqūlhā*.

Die sogenannte *wild card*-Funktion gestattet außerdem, eine Besonderheit des Arabischen zu berücksichtigen, nämlich dass Aktionen gleichermaßen durch Verben oder Verbalnomina (Substantive in Form von Infinitiven oder Partizipien) ausgedrückt werden können. Wo europäische Sprachen für Termini zumeist Substantive verwenden, können im Arabischen entweder Nomina oder finite Verbalformen mit fast gleicher Bedeutung verwendet werden.

Am Beispiel des Wortes „Richter“ wird dies deutlich. Von der Wurzel *q-d-y* (mit der Bedeutung „ausführen, entscheiden, richten, urteilen, Richter sein“) leitet sich die aktive Partizipialform *qāḍī* „Richter“ ab, so in dem Satz *kāna qāḍīyan* „er war (ein) Richter“. Die gleiche Bedeutung hat aber ebenfalls der arabische Ein-Wort-Verbalsatz *qaḍā*, den man im Deutschen auch verbal ausdrücken kann, um die Tätigkeit zu betonen: „er richtete, urteilte“, aber auch nominal, um den Status zu betonen: „er war Richter.“ Der arabische Satz *waliya l-qaḍā' bi-l-Baṣra* „er versah das Richteramt in Baṣra“ betont stärker die Amtsführung als Richter, kann aber ebenso lapidar mit „er war Richter in Baṣra“ übersetzt werden. Letztere Übersetzung entspricht dem arabischen Satz *kāna qāḍīyan bi-l-Baṣra*. Um diese Varianten erfassen zu können, ist für vollständiges Suchen die *wild card*-Funktion notwendig, da die Zeichenkette **q*d** jede erdenkliche Kombination dieser Wurzel mit Affixen einschließt.¹⁶

Neben die morphologischen Besonderheiten der arabischen Sprache tritt noch das Problem der vokallosen Schreibung hinzu. In den meisten Fällen können die Bedeutungen erst durch eine Interpretation des Kontextes herausgelesen und die adäquate Vokalisierung gefunden werden. Auch in diesen Fällen unsicherer Textinterpretation ist die Kollokationsanalyse von besonderer Bedeutung, weil sie alle im Text vorhandenen Wortkombinationen zu einem bestimmten Wort aufzeigt.

Am Beispiel der Mehrdeutigkeit der Wurzel *w-q-f* soll die Kontextbezogenheit arabischer Wörter erläutert werden: Diese Konsonantenfolge kann je nach dem Kontext als Substantiv *waqf* oder als Verb *waqafa* vokalisiert werden und demnach „Stiftung“ oder „stiften“ bedeuten. Häufiger ist das Wort in seiner Grundbedeutung „stehen“ zu finden. Selbst wenn *w-q-f* mit der Präposition *alā* verknüpft wird und damit „stiften“ bedeuten kann, findet man die Kombination *w-q-f'alā* bei Ibn Ḥallikān ebenfalls in der Bedeutung „auf eine Textstelle stoßen, lesen“. Die zu *w-q-f* synonyme Wurzel *ḥ-b-s* verwendet Ibn Ḥallikān nur einmal als Partizip passiv *muḥabbas* im Sinn von „gestiftet“, das synonym für *mawqūf* steht. Die Konsonantenfolge *m-ḥ-b-s* findet sich nicht als Partizip aktiv *muḥabbis* mit der Bedeutung „Stifter“ wieder, sondern ist, wie aus dem entspre-

chen, ^\$ = beliebiger Buchstabe, ^# = beliebige Ziffer, ^p = beliebiges Absatzzeichen etc.). Ein komplexeres System mit eigener Syntax bieten die sogenannten *regular expressions*.

16 Bei den Wurzeln *tertiaie infirmae* vertritt das Symbol [*] auch den dritten Wurzelbuchstaben, da dieser als Halbvokal-Halbkonsonant fehlen oder sich in unterschiedlichen Endungen realisieren kann: *waw*, *yā*, *alif maqṣūra*, *alif hamza*.

chenden Kontext ersichtlich, fast ausnahmslos als *maḥbas* mit der Bedeutung „Gefängnis“ zu lesen.

Jede computergestützte Textanalyse beruht auf der Suche nach Zeichenfolgen, wie sie auf dem jeweiligen Datenträger – Festplatte oder CD-ROM – physikalisch vorhanden sind. Da diese Zeichenfolgen lediglich die sprachliche Oberfläche eines Textes darstellen, müssen geeignete Verfahren entwickelt werden, um die Bedeutungsstruktur zu erfassen. Bei einem historischen Text aus dem 13. Jahrhundert ist es unerlässlich, vor der eigentlichen Textanalyse die Forschungsergebnisse zum historischen Hintergrund und zur Terminologie der „islamischen Stiftung“ heranzuziehen, um geeignete Suchwörter zu ermitteln. Dieses kulturelle und linguistische Vorwissen sowie die Ergebnisse der Voranalyse eines Testtextes aus der Quelle bilden dann die Grundlage für die computergestützte Textanalyse.

Die weiteren Recherchen im gesamten Textkorpus zielen darauf ab, zu jedem ausgewählten Wort sämtliche im Korpus vorhandenen Kollokationen zu erhalten, da nur aus den jeweiligen Kontexten die in der Quelle verwendeten Termini für „Stiftung“ zu erkennen sind. So wird sukzessive ein Suchprofil für das Textkorpus erstellt. Indem danach die Einzelwörter Oberbegriffen zugeordnet werden, entsteht aus diesem Suchprofil das Wortfeld „Stiftung – Stifter“. Dieses Wortfeld ist geeignet, die sprachliche Struktur des Forschungsgegenstandes abzubilden.¹⁷

Der biographische Artikel zu einer Hauptperson bildet die Untersuchungseinheit der Textanalyse. Damit Recherchefunde der jeweiligen Untersuchungseinheit eindeutig

17 Allgemein orientierende Artikel zu „Wortfeld“ verfassten Horst Geckeler und Thomas Gloning. (Beide in: David A. Cruse (Hrsg.), *Lexikologie. Ein internationales Handbuch zur Natur und Struktur von Wörtern und Wortschätzen = Lexicology. (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft, Bd. 21.)* Berlin 2002. Darin: *Horst Geckeler: Wortfelder, 713-728; Thomas Gloning: Ausprägungen der Wortfeldtheorie, 728-737.* Spezialforschung in der Arabistik ist kaum vorhanden. *Tilman Seidensticker* setzt sich in seinem Werk: *Altarabisch „Herz“ und sein Wortfeld.* Wiesbaden 1992, nicht mit theoretischen Fragen zur Wortfeldtheorie auseinander. Meine eigenen Forschungen verbinden Methoden der Textanalyse, Wortfeldtheorie und arabische Biographik und mittelarabische theologische Texten der Samaritaner. *Gerhard Wedel, Das Wortfeld ‚Wissen‘. Ein Beitrag zur elektronischen Erschließung arabischer Biografik.* Unpubliz. Vortrag auf dem 29. Deutschen Orientalistentag in Halle 2004, Sektion Arabistik. Panel Arabische Lexikologie unter der Leitung von Kathrin Müller). Dieser Vortrag war ein Zwischenergebnis meines Forschungsaufenthaltes in Paris 2004 zum Projekt: „Construction d'un champ sémantique ‚transmission du savoir‘ et élaboration d'un programme d'analyse linguistique appliqué à l'onomastique arabe (PALOA)/Building a Component Part for a ‚Biographical Parser‘. Linguistic Constituents of the Semantic Field ‚Transmission of Knowledge‘ in the Biographical Dictionary Compiled by Ibn Khallikān (d. 681/1282)“ am Institut de Recherche et d'Histoire des Textes (IRHT/CNRS). Demnächst erscheint *Gerhard Wedel, Semantische Wortfelduntersuchungen an Beispielen aus dem Kitāb aṭ-Ṭabbāḥ des Samaritaner Abū l-Ḥasan aṣ-Ṣūrī* (11. Jahrhundert), in: „Und das Leben ist siegreich!/ And Life is Victorious!“ – Mandäische und samaritanistische Literatur. Zum Gedenken an Rudolph Macuch / Mandaeen and Samaritan Literature – in Memory of Rudolph Macuch (1919-1993) (im Druck 2008). Letzterer Beitrag enthält eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Wortfeldtheorie und deren Anwendung auf Texte in semitischen Sprachen.

zugeordnet werden können, wurden die digitalisierten Biographien jeweils in separaten Dateien gespeichert, deren Dateinamen als Referenz dienen. Innerhalb der Dateien können Kennungen (*reference marker*) eingefügt werden, um Recherchefunde bestimmten Textteilen zuzuordnen.¹⁸ Textanalyseprogramme gestatten es außerdem, den Texteinheiten Kennungen zuzuweisen, um diese Textteile je nach Bedarf von der Analyse ein- oder auszuschließen (*skip marker*). Man verwendet dazu öffnende und schließende Klammern, wie sie aus den Programmiersprachen und der Computerlinguistik bekannt sind.¹⁹ Für die von mir erstellte digitale Version des *Wafayāt* wurden durch *skip marker* Koran- und Gedichtverse gekennzeichnet und von der Analyse ausgeschlossen.²⁰

Indem eine Textanalysesoftware digitale Texte in Einzelwörter zerlegt und für jedes Wort seinen relativen Ort zu den benachbarten Wörtern anzeigt, entsteht eine Konkordanz.²¹ Obwohl nicht dafür vorgesehen, lässt sich das Programm *Concordance* für die Analyse von Texten in arabischer Schrift einsetzen. Das Betriebssystem Windows schafft die Voraussetzungen, dass arabische Zeichen am Bildschirm darstellbar sind. Entscheidend für den Einsatz des Programms *Concordance* war jedoch, dass nicht nur die Suche mit sogenannten *wild cards* möglich war, sondern auch, dass die Sortierung nach dem arabischen Alphabet und komplexe Recherchen funktionieren. Allerdings bringt das Programm den Nachteil mit sich, dass bei der Bildschirmdarstellung von Konkordanzen und Kollokationslisten die rechte und die linke Seite der Kontexte ver-

-
- 18 Referenzeinheiten in biographischen Werken wären etwa Zitate, die der Biograph aus anderen Quellen herangezogen hat, und wörtliche Passagen, Dokumente wie Briefe oder autobiographische Texte. Da der Aufwand für diese Kennzeichnungen erheblich wäre, wurde hier bei der Digitalisierung des *Wafayāt* darauf verzichtet. Lediglich den Koranversen wurden die Belege hinzugefügt, soweit dies vom Herausgeber der gedruckten Ausgabe unterlassen wurde.
- 19 Diesen Vorgang des sogenannten *preprocessing* wendet man systematisch bei linguistischen Untersuchungen an, indem vor der Analyse Kennungen für morphologische, semantische und syntaktische Einheiten eingefügt werden. Dafür gibt es für zahlreiche Sprachen Softwareprogramme, die die Disambiguierung von Satzteilen (*POS = part-of-speech*), zumeist in einem semi-automatischen Prozess, vornehmen. Für Arabisch und andere semitische Sprachen stellt dieser Vorgang eine besondere Herausforderung dar, da nicht nur die volkallöse Schreibung der meisten Texte die eindeutige Zuordnungen von Wörtern erschwert, sondern als weiteres Problem die multifunktionale Verwendung bestimmter Konsonanten als Präfix und Infix wie zum Beispiel das *-t-* hinzukommt. So kann dieses *-t-* in einem Wort ein Bildungselement des Stammes oder des morphologischen Paradigmas sein: Der V., VI., VIII. und der X. Stamm verwenden das *-t-* als Präfix bzw. als Infix, und das Konjunktionsparadigma verwendet das *t*-Präfix für die 2. Person und 3. Person fem. im Imperfekt und das *t*-Suffix für die 1., 2. und 3. Person Singular im Perfekt.
- 20 In das Korpus habe ich runde, eckige und geschweifte Klammern eingefügt. Diese Kennungen reichen für die *Concordance*-Software aus, um umklammerte Textbereiche wie die Koran- und Gedichtverse zu unterscheiden. Ebenso lassen sich Angaben zu Band- und Seitenzahlen von der Analyse ausschließen.
- 21 Daher der Name des hier verwendeten Programms *Concordance* (Version 3.2 vom Dez. 2004, hergestellt von Robert J.C. Watt, Universität Dundee in Schottland, Großbritannien).

tauscht werden. Hier zeigt sich, dass der Programmierer nicht beabsichtigte, rechts-links-laufende Texte zu untersuchen.²²

Neben der einfachen *string*-Suche bietet die Software *Concordance* folgende komplexe Suchfunktionen, die jeweils mit der *wild card*-Option ausgestattet sind:

- *Proximity search*: Suche nach Zeichenketten mit definierbarem Mindestabstand
- *Phrase search*: Suche nach festen Wortgruppen
- *Picklist search*: Suche nach einer frei zusammenstellbaren Liste von Wörtern
- *Lemma search*: Suche nach Wortgruppen, deren einzelne Wörter hierarchisch angeordnet werden können; das dient zur Identifikation von Varianten einer Wortwurzel, synonymen Begriffen und jeder anderen hierarchischen Anordnung von Wörtern, zum Beispiel von Elementen eines Wortfelds
- *Regular expression search*: Suche nach komplexen Wortstrukturen mit Hilfe einer besonderen Abfragesprache, die umfangreichere Formen abstrakter Stellvertretersymbole (*meta characters*) verwendet als die sonst üblichen *wild cards*

In der ersten Phase der Textanalyse wird mit Hilfe der *Concordance*-Software eine Liste sämtlicher Wortformen des Textkorpus hergestellt, die einen Überblick über den Wortbestand erlaubt. Zu jeder Wortform wird die Häufigkeit ihres Vorkommens angegeben. Diese Liste kann nach unterschiedlichen Kriterien sortiert werden: dem Alphabet, der Länge der Wörter, ihrer Häufigkeit, ihrer Wortendung und nach ihrem ersten Vorkommen im Korpus. Wird eine Wortform ausgewählt, erhält man eine Konkordanz zu dieser Wortform. Diese Konkordanz erscheint in Form einer vertikal angeordneten Liste, dem sogenannten *KWIC-Index*.²³ Hier wird rechts und links der ausgewählten Wortform, die im Zentrum der Liste steht, jeweils ein Ausschnitt des originalen Kontextes angezeigt.

In der zweiten Phase der Textanalyse wählt man die Wörter bzw. Wortwurzeln aus, deren unterschiedliche Kombinationen mit anderen Wörtern überprüft werden sollen. Denn erst der Kontext dieser ausgewählten Wörter erlaubt es, die gesuchten Bedeutungen eindeutig zu bestimmen, da homonyme Formen häufig sind und die unvokalisierten Wortformen außerdem unterschiedliche Deutungen zulassen. Die Funktion *collocations* erstellt eine Statistik des Kontextes aller Wörter, die im Abstand von ein bis vier Wörtern vom Zentralwort entfernt stehen. Da der *KWIC-Index* nur wenige Wörter des Kontextes anzeigt, ist es zusätzlich vorgesehen, mit Hilfe des *text viewers* die betreffende Textstelle einzusehen. So lassen sich leichter Bedeutungsvarianten erkennen und die erwünschten von den unerwünschten Treffern unterscheiden (disambiguieren).

22 Eine Lösung des Problems für eine künftige Version wäre die Implementierung des Unicode-Zeichenformats anstelle des ANSI-Zeichenformats, weil Unicode automatisch die Schriftrichtung berücksichtigt. – Das offenbar nicht fertiggestellte arabische Konkordanz Programm, *aConCorde*, von Andrew Roberts von der Universität Leeds versprach die Implementierung nicht nur der Unicode-Funktion, sondern auch ein arabisch-sprachiges Bedienungs-Menü (www.andy-roberts.net/software).

23 *KWIC* = *keyword in context*. Im Programm *Concordance* wird diese Funktion *context* genannt.

Die dritte Phase der Analyse dient der Überprüfung von Hypothesen, die aus den bisher gewonnenen Ergebnissen entwickelt wurden. Hier kommen die komplexen Suchfunktionen der Software zum Einsatz, die es erlauben, nach Textstrukturen zu suchen und damit Bedeutungsstrukturen zu erkennen:

1. Die *Proximity*-Suche nach zwei Zeichenketten in definierbarem Mindestabstand: Mit ihr lässt sich zum Beispiel überprüfen, ob die Wurzel *w-q-f* zum Wort *madrasa* im Abstand von 2 bis 20 Wörtern vorkommt.
2. Die *Phrase*-Suche nach festen Wortgruppen wie zum Beispiel nach idiomatischen Redewendungen mit sechs Kombinationen von *substrings*: So kann überprüft werden, ob etwa bereits gefundene Wortfolgen, mit denen die Ausstattung eines Gebäudes als Stiftung beschrieben wird, auch in anderen Fällen verwendet werden.
3. Die *Picklist*-Suche gestattet es, mit einer Auswahl von Wörtern oder Wortwurzeln eine Suchliste in einem Durchgang abarbeiten zu lassen: Sie ermöglicht eine Prüfung, welche Formen der Wurzeln *w-q-f*, *ḥ-b-s*, *ṣ-d-q*, *ḥ-y-r* und *s-b-l*, aus denen die Grundbegriffe für „Stiftung“ gebildet werden, im untersuchten Korpus vorkommen.

Allen diesen Analyseschritten liegt als Datenbasis das gesamte biographische Wörterbuch *Wafayāt* von Ibn Ḥallikān als digitales Korpus zugrunde. Allerdings gilt es, sich vor einer Detailanalyse zu den oben genannten Stifterpersönlichkeiten Ṣalāḥ ad-Dīn, Kūkubūrī und Rabīʿa Ḥātūn zu vergewissern, welchen arabischen Wortschatz die Begriffe für Stiftung, Stifter und Objekte von Stiftungen umfassen. Dazu soll in einem ersten Schritt das Grundvokabular des Wortfeldes „Stiftung – Stifter“ aus der Sekundärliteratur ermittelt werden. Der historische Sprachgebrauch, das heißt das von Ibn Ḥallikān tatsächlich verwendete Vokabular, lässt sich danach in zwei weiteren Schritten ermitteln: In kursorischer Lektüre wird aus der Biographie Kūkubūrīs, die als Testtext dient, das in diesem biographischen Artikel verwendete Vokabular festgestellt. Dieses Vokabular dient als vorläufiges Suchprofil, um mit Hilfe der Textanalysesoftware den Sprachgebrauch im gesamten Korpus zu herauszuarbeiten. Die komplexen Suchfunktionen der Software erlauben es, das umfangreiche Spektrum des Wortgebrauchs für die Stiftertätigkeit von Kūkubūrī und Ṣalāḥ ad-Dīn aufzuzeigen. Anhand der Überprüfung von Hypothesen zum Wortgebrauch im gesamten Korpus kann demonstriert werden, wie mithilfe der Textanalysesoftware auch die Tätigkeit von Stifterinnen erfasst werden kann, denen kein eigener biographischer Artikel in den *Wafayāt* zugestanden wurde.

Als Ergebnis werden ein Vergleich des historischen Wortgebrauchs Ibn Ḥallikāns zu diesen drei Stifterpersönlichkeiten und ein Suchprofil für weitere Forschungen zum Wortfeld „Stiftung – Stifter“ vorgestellt.

Die Terminologie der islamischen „Stiftung“

Die nachfolgende Tabelle enthält Grundbegriffe und Synonyme zum Wortfeld „Stiftung – Stifter“, die man in der *Encyclopaedia of Islam* findet, sowie deren Grundbedeutungen und Pluralformen nach dem *Arabischen Wörterbuch* von Hans Wehr.²⁴ Diese Aufstellung geht von den Grundstämmen der Verben aus und schließt sowohl die abgeleiteten Stämme mit den gebräuchlichen Präpositionen als auch die Substantive mit ihren Pluralformen ein. Die gemeinsame Grundvorstellung der beiden Wurzeln *w-q-f* und *ḥ-b-s*, von denen im Arabischen der Begriff „Stiftung“ gebildet wird, besagt, dass das persönliche Eigentum aus dem Kreislauf von Kauf und Verkauf bzw. Erben und Vererben herausgenommen wird. Der wirtschaftliche Kreislauf wird „zum Stehen“, *w-q-f*, gebracht, die gestifteten Güter also dem Kreislauf „entzogen“, *ḥ-b-s*. Die aufgelisteten Wörter bilden zugleich das vorläufige Suchprofil für das Textkorpus *Wafayāt* von Ibn Ḥallikān und das Vergleichsmaterial für den Testtext *Kükübürî*.

Tabelle 1: Grundbegriffe und Synonyme zum islamischen Stiftungswesen	
<i>waqafa</i>	Grundbedeutungen: halt machen, zum Stehen bringen
<i>waqafa</i> I, II und IV ‘ <i>alā</i>	stiften, eine Stiftung errichten
<i>waqf</i> , Pl. <i>awqāf</i> und <i>wuqūf</i>	Stiftung
<i>waqfiyya</i>	Stiftungswesen; Verzeichnis der Stiftungen; Stiftungsurkunde
<i>waqf ahlī</i> (<i>durri</i>)	Familienstiftung
<i>waqf ḥayrī</i>	Öffentliche Stiftung
<i>waqf ‘amm</i>	auf keine Gruppe von Menschen begrenzte Stiftung
<i>waqf ḥāss</i>	Stiftung für eine bestimmte Gruppe von Menschen
<i>ḥabasa</i>	Grundbedeutungen: absperren; zurückhalten, entziehen
<i>ḥabasa</i> II ‘ <i>alā</i>	eine Stiftung errichten für
<i>ḥabs</i> , <i>ḥubs</i> , <i>ḥubus</i> , Pl. <i>ḥubūs</i>	unveräußerliches Gut, dessen Ertrag frommen Zwecken zufließt, fromme Stiftung
<i>ḥabūs</i>	Synonym: Stiftung
<i>sadaqa</i> I	Grundbedeutung: die Wahrheit sprechen
<i>sadaqa</i> II	Grundbedeutung: für glaubwürdig halten
<i>sadaqa</i> V ‘ <i>alā</i> Verbalnomen: <i>tasadduq</i>	Grundbedeutung: Almosen geben
<i>ṣadaqa</i> , Pl. <i>ṣadaqāt</i>	Almosen; freiwillige Almosenspende; gesetzmäßige Armensteuer

24 *Peters et al.*, Art. *Waḳf* und *Meier*, Art. *Waḳf*. (beide wie Anm. 1); *Hans Wehr*, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*. Arabisch-Deutsch. 5. Aufl., unter Mitwirkung von Lorenz Kropfisch neu bearbeitet und erweitert. Wiesbaden 1985. Zum Vergleich der Terminologie wurde außerdem *Frenkel*, *Aspects* (wie Anm. 2), hinzugezogen.

Tabelle 1: Grundbegriffe und Synonyme zum islamischen Stiftungswesen	
<i>sabala</i> II Verbalnomen: <i>tasbīl</i>	etwas zu Wohltätigkeitszwecken widmen
<i>sabīl</i>	Grundbedeutung: Weg; Zugang, Mittel; öffentlicher Brunnen; in der Kombination <i>fī sabīl Allāh</i> „für die Sache Gottes“ = Wohltat für die Öffentlichkeit
<i>wāqif</i> ; <i>muḥabbis</i>	Synonyme: Stifter, Gründer
<i>mawqūf</i> ; <i>muḥabbas</i>	Synonyme: gestiftet; Objekt der Stiftung
<i>waqfiyya</i> ; <i>rasm at-tahbīs</i> ; <i>kitāb al-waqf</i>	Synonyme: Stiftungsurkunde, Gründungsurkunde
<i>nāzīr</i> ; <i>mutawallī</i> ; <i>qayyim</i>	Synonyme: Verwalter der Stiftung
<i>dīwān al-ahbās</i>	öffentliche Verwaltung: Ministerium der Stiftungen
<i>madrasa</i>	Objekt von Stiftungen: Theologische Hochschule
<i>ḥānqāh</i>	Objekt von Stiftungen: Sufi-Hospiz, Unterkunft
<i>qaysāriyya</i>	Objekt von Stiftungen: gedeckter Bazar, Markthalle
<i>day'a</i>	Objekt von Stiftungen: Landgut
<i>ribāt</i>	Objekt von Stiftungen: Sufi-Hospiz, Unterkunft
<i>(bī)māristān</i>	Objekt von Stiftungen: Krankenhaus
<i>bustān</i>	Objekt von Stiftungen: Obstgarten
<i>hammām</i>	Objekt von Stiftungen: Badehaus
<i>'uyūn</i>	Objekt von Stiftungen: Quellen, Brunnen
<i>iqṭā'</i> (in Privatbesitz umgewandelte Lehen)	Objekt von Stiftungen: Lehen
<i>al-ḥabs fī sabīl Allāh</i>	Objekt von Stiftungen: Stiftung zugunsten der Finanzierung von Kriegen gegen Nichtmuslime (<i>ḡihād</i>)

Das Spektrum der in der Sekundärliteratur gefundenen Wörter umfasst die Grundbedeutungen der Wurzeln *w-q-f* und *ḥ-b-s* sowie die daraus abgeleiteten synonymen Nominalformen. Dazu kommen Formen der Wurzel *s-b-l* und die unterschiedlichen Wörter, die Objekte von Stiftungen ausdrücken.

Wenn es nun um die Erforschung der regionalen Geschichte von Stiftungen geht, bietet die Biographie von Kükübürī unerwartet reiche Aufschlüsse.²⁵ Ibn Ḥallikān beschreibt ausführlich, welche Bauten dieser Lokalherrscher in Irbil errichten und wie er sie betreiben ließ. Aus dem Text geht jedoch nicht hervor, ob es sich in allen Fällen um rechtskräftige Stiftungen handelte, da Ibn Ḥallikān nicht für alle Bauten die entsprechenden Informationen gibt. Da Kükübürī der militärischen Elite von Ṣalāḥ ad-Dīn angehörte, ist zu erwarten, dass er auch im biographischen Artikel dieses Herrschers sowie den Artikeln anderer Personen aus dem Umkreis Ṣalāḥ ad-Dīns erwähnt wird und

25 Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* (wie Anm. 4), Bd. 4, 113-121; Übers. *de Slane*, *Dictionary* (wie Anm. 4), Bd. 2, 535-543. Der arabische Text der Biographie umfasst in der Druckausgabe acht Seiten. Der digitale Text mit seinen 11 613 Byte gehört zu den längeren Artikeln im *Wafayāt*. Der längste Artikel ist jedoch Ṣalāḥ ad-Dīn (Nr. 846) gewidmet und umfasst 113 128 Byte: Diese Texte stehen in einem Verhältnis von etwa 1 zu 10. Der Vergleich dieser Quantitäten zeigt die besondere Wertschätzung des Biographen Ibn Ḥallikān für den Gründer der Ayyubiden-Dynastie.

dass dort weitere Informationen zu Kükübüris Stiftungen zu finden sind.²⁶ Das erfordert Analysen nicht nur des biographischen Artikels dieser Hauptperson, sondern auch anderer Texte des Korpus des *Wafayāt*.

Nach Ibn Ḥallikān lautete Kükübüris vollständiger Name Abū Saʿīd Kükübūrī b. Abī al-Ḥasan ʿAlī b. Buktikīn b. Muḥammad, mit dem dreiteiligen *laqab* al-Malik al-Muʿazzam Muẓaffar ad-Dīn Šāhib Irbil.²⁷ Er wurde am 27. Muḥarram 549/1154 in der Festung (*qalʿa*) von Maḥṣil geboren und starb am 18. Ramaḍān 630/1233 in seinem Haus in al-Balad.²⁸ Die Biographie Kükübüris enthält Datumsangaben nur bis zu seinem Einzug in Irbil 1191²⁹, die Ereignisse der Folgezeit finden demgegenüber keine Darstellung. Es ist jedoch bekannt, dass Kükübūrī sich nur aufgrund einer geschickten Schaukel- und Heiratspolitik bis zu seinem Tod 1233 – also 41 Jahre lang – in Irbil an der Macht halten konnte.³⁰

Offenbar war Ibn Ḥallikān nicht an einer Schilderung von politischen Ereignissen interessiert, bei denen es keine kriegerischen Auseinandersetzungen gab. Vielmehr geht

26 Nach Humphreys' gehörte Kükübūrī zur Elite von 15 Emiren, denen Šalāh ad-Dīn als Dank für die ihm geleisteten Dienste Lehen (*iqṭāʿ*) und Statthalterämter verlieh. Humphreys definiert die Zugehörigkeit zu dieser Elite von „Befehlshabern“, die sich aus drei Kurden, sechs „Türkmenen“ und frei geborenen Türken sowie sechs Mamluken zusammensetzte, dahingehend, dass der Einzelne mindestens eine Dekade lang eine führende Rolle unter Šalāh ad-Dīn eingenommen haben muss. *Humphreys, Saladin* (wie Anm. 2), 34 und 419f. Vgl. zur Bewertung Kükübüris auch *Humphreys, Women* (wie Anm. 3), 46 („one of Saladin's most important supporters and generals, Muẓaffar ad-Din Gökböri“). Jener Kükübūrī war ein Türkmen (Humphreys) oder Turkumāne, wie Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* (wie Anm. 4), Bd. 4, 114, von Kükübüris Vater Zayn ad-Dīn ʿAlī Šāhib Irbil mitteilt (*wa-aṣluhu min at-turkumān*).

27 Abū Saʿīd Kükübūrī b. Abī al-Ḥasan ʿAlī b. Buktikīn b. Muḥammad al-mulaqqab al-Malik al-Muʿazzam Muẓaffar ad-Dīn Šāhib Irbil. *Wafayāt* (wie Anm. 4), Bd. 4, 113-121, Nr. 547; Übers. *de Slane, Dictionary* (wie Anm. 4), Bd. 2, 535-542. – Ibn Ḥallikān kann mit den Mitteln der arabischen Schrift türkische Namen nicht lautgetreu wiedergeben und schreibt daher Kükübūrī bzw. Buktikīn. Am Ende des biographischen Artikels über Kükübūrī benennt er die hier wiedergegebenen Vokalisierungen und fügt hinzu, dass es sich bei dem Wort Kükübūrī um ein türkisches Wort handelt: „Ein türkischer Name (oder: ein türkisches Substantiv), dessen Bedeutung im Arabischen „blauer Wolf“ lautet (*ism turkī ma'nāhu bi-l-ʿarabī dīʿb azraq*).“ Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* (wie Anm. 4), Bd. 4, 121. In der Sekundärliteratur werden der Anfangskonsonant und die Umlaute ö und ü des türkischen Namens unterschiedlich als *Gökburi*, *Gökböri* oder *Kökbürī* wiedergegeben. Claude Cahen verwendet *Gökburi*, vgl. *Art. Begteginids* (wie Anm. 4), Bd. 1, 1160. Stephen Humphreys zitiert den Namen als *Muẓaffar ad-Dīn Gökböri*, vgl. *Humphreys, Saladin* (wie Anm. 2), 420. Bei David Morray findet sich der Indexeintrag *Muẓaffar ad-Dīn Kökbürī*, der laufende Text zitiert ihn jedoch durchweg als *Muẓaffar ad-Dīn*, vgl. *David Morray, An Ayyubid Notable and his World. Ibn al-ʿAdīm and Aleppo as Portrayed in his Biographical Dictionary of People Associated with the City*. Leiden 1994.

28 Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* (wie Anm. 4), Bd. 4, 120.

29 Ebd., 114f.

30 *Morray, Notable* (wie Anm. 27), 85 („Muẓaffar ad-Dīn's long reign amidst the hungry powers around him was the result of a series of prudential alliances.“). Details zu den Allianzen finden sich auch bei *Humphreys, Saladin* (wie Anm. 2), Index („Muẓaffar ad-Dīn“).

er auf Kükübüris religionspolitische und gesellschaftliche Rolle ein, insbesondere was seine Wohltätigkeit und seine Almosenvergabe angeht (*fī l al-ḥayrāt, min aṣ-ṣadaqa*).³¹ Dazu gehören vor allem seine öffentlichen Bauten³² und die Ausrichtung der jährlichen Festlichkeiten zum Geburtstag des Propheten (*mawlid an-nabiyy*), als dessen Initiator in der islamischen Welt Kükübürī gilt.³³

Ibn Ḥallikān begründet die außergewöhnliche Länge dieses biographischen Artikels (*tarğama*), insbesondere seine ausführliche Beschreibung der Wohltätigkeit, mit den engen Beziehungen seiner eigenen Familie zu Kükübürī und mit dem Dank, den er ihm persönlich schuldet.³⁴ Er erwähnt hier allerdings nicht, dass Kükübürī die Leitung seiner in Irbil erbauten *madrasa* Ibn Ḥallikāns Vater übertragen hatte. In dieser Madrasa al-Muẓaffariyya war Ibn Ḥallikān geboren worden, und dort hatte er auch seine Kindheit verbracht.³⁵

Kükübürī konnte Ibn Ḥallikān zufolge die Nachfolge in der Herrschaft über Irbil deshalb nicht unmittelbar nach dem Tod seines Vaters antreten, weil er zu dieser Zeit erst 14 Jahre alt war und unter der Aufsicht eines Atabegs stand, der anstelle von Kükübürī seinen Bruder als Thronfolger einsetzte. So sah sich Kükübürī gezwungen, seine Heimatstadt Irbil zu verlassen. Nach Zwischenstationen in Mawṣil und Ḥarrān trat er in den Dienst von Ṣalāḥ ad-Dīn, der ihm Edessa und Sumaysāṭ zusätzlich zu Ḥarrān als Lehen (*iqṭāʿ*) gab. Kükübürī erhielt diese Lehen sowie Ṣalāḥ ad-Dīns Schwester Rabīʿa Ḥātūn bt. Ayyūb zur Ehefrau in Anerkennung seiner Leistungen. In der ent-

31 Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* (wie Anm. 4), Bd. 4, 116. Da Ibn Ḥallikān auf den beiden Seiten, die dem Wort *ḥayrāt* folgen, die Errichtung von Bauten beschreibt, könnte mit dem Ausdruck *ḥayrāt* auch der Terminus „öffentliche Stiftung“, *waqf ḥayrī*, gemeint sein.

32 Ebd., 116f.

33 Ebd., 117-119. – Ibn Ḥallikān selbst sagt nicht, dass Kükübürī der Initiator war, sondern erwähnt das Fest an zwei Stellen außerhalb der Biographie Kükübüris. Einmal, dass Abū al-Ḥaṭṭāb b. Dihya sah, als er nach Irbil kam, dass sich Muẓaffar ad-Dīn „um die Ausrichtung des Prophetengeburtstages kümmerte“ und später in seinem Buch darüber berichtete, *wa-kāna l-Ḥāfiẓ Abū al-Ḥaṭṭāb b. Dihya al-maʿrūf bi-dī l-Nisbain ʿinda wuṣūlihi ilā madīnat Irbil wa-raʿā ihtimām sultānihā ... Muẓaffar ad-Dīn ... bi-ʿamal mawlid an-nabiyy* (*Wafayāt*, Bd. 1, 211); und in der Biographie zu Abū al-Ḥaṭṭāb b. Dihya, dass dieser auf seinen Studienreisen *fī ṭalab al-ḥadīṯ* im Jahr 604/1207 auf seinem Weg nach Ḥurasān durch Irbil kam und sah, wie Muẓaffar ad-Dīn „begeistert war bei der Ausrichtung des Prophetengeburtstages zu einer großartigen Feier“, *mūlīʿan bi-ʿamal mawlid an-nabiyy ʿazīm al-ihtifāl* (*Wafayāt*, Bd.3, 449). Vgl. aber Cahen, Art. Begteginids (wie Anm. 4), 1161: „He seems to have been the first prince to celebrate formally the *Mawlid* festival, perhaps as a reaction to the *Shīʿī* nativity festival or Christmas as kept by the Irbil Christians.“ Cahen benennt allerdings keine Quelle.

34 Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* (wie Anm. 4), Bd. 4, 120.

35 Diese Information gibt Ibn Ḥallikān in der Biographie Nr. 251 von Zaynab bt. aṣ-Ṣaʿrī und nicht bei Kükübürī. Der Name der *madrasa* erscheint bei Ibn Ḥallikān nicht in der hier verwendeten Kurzform, sondern in der aufwändigeren Formulierung (*bi-madīnat Irbil bi-*) *madrasat sultānihā l-Malik al-Muʿazzam Muẓaffar ad-Dīn b. Zayn ad-Dīn* (*Wafayāt*, Bd. 2, 354), und an anderer Stelle *madrasat al-Malik al-Muʿazzam Muẓaffar ad-Dīn b. Zayn ad-Dīn Ṣāḥib Irbil* (*Wafayāt*, Bd. 1, 108).

scheidenden Schlacht von Ḥiṭṭīn/Ḥaṭṭīn 583/1187 trug er durch seinen Mut maßgeblich dazu bei, dass die Muslime nicht von den Franken besiegt wurden, „indem er und Taqī ad-Dīn, der Herrscher von Ḥamāh, stand hielten (und nicht flohen)³⁶, während das Heer vollständig auseinanderbrach“ (*fa-innahu waqafa huwa wa-Taqī ad-Dīn ṣāhib Ḥamāh wa-nkasara al-‘askar bi-asrih*). Nachdem Kūkubūrīs Bruder gestorben war, gab Ṣalāḥ ad-Dīn die Städte Irbil und Ṣahruzūr an Kūkubūrī als Lehen, und zwar im Austausch gegen Ḥarrān, Edessa und Sumaysāt. Kūkubūrī quittierte daraufhin den Dienst bei Ṣalāḥ ad-Dīn und zog sich 586/1191 nach Irbil zurück, wo er bis zu seinem Tod 630/1233 blieb und sich der Darstellung von Ibn Ḥallikān zufolge nur noch wohltätigen Aufgaben widmete.

Ibn Ḥallikān hebt Kūkubūrīs Wohltätigkeit (*fī l-al-ḥayrāt*) als einmalig hervor: „Was seine Lebensführung angeht, so sind seine Wohltaten so erstaunlich, wie man sie nicht von irgend jemandem gehört hat, dass er solche getan habe, die er getan hat“ (*wa-ammā sīratuhu fa-laqaḍ kāna lahu fī fī l-al-ḥayrāt ḡarā’ib lam yasma’ anna aḥadan fa’ala fī ḍālika mā fa’alahu*).³⁷ Wie aus der Biographie hervorgeht, war bereits Kūkubūrīs Vater als Stifter hervorgetreten, dessen Beispiel auch Kūkubūrīs Witwe folgte. Der Vater Kūkubūrīs, Zayn ad-Dīn ‘Alī (bekannt als) Kuḡuk Ṣāhib Irbil (gest. 563/1168), „gründete in Mawṣil viele berühmte Stiftungen, darunter *madrās*en und anderes mehr“ (*wa-lahu bi-l-Mawṣil awqāf kaṭīra maṣhūra min madāris wa-ḡayrihā*).³⁸ Die Witwe Kūkubūrīs, Rabī’a Ḥātūn, starb 643/1245-46 in Damaskus, nachdem sie Irbil verlassen hatte. „Sie wurde in ihrer *madrasa* bestattet, die sie den Ḥanbaliten in Damaskus gestiftet hatte“ (*dufinat fī madrasatihā l-mawqūfa ‘alā l-Ḥanābila ... bi-Dimašq*). Sie war eine berühmte Frau, denn „von ihren Verwandten gehörten zu den Herrschern (wörtlich: Königen) mehr als 50 Männer“ (*min maḥārimihā min al-mulūk ... akṭar min ḥamsīn raḡulan*).³⁹

Die folgende Tabelle 2 „Stiftungsterminologie im biographischen Artikel über Kūkubūrī“ gibt einen Überblick über Kūkubūrīs Stiftungen und Ibn Ḥallikāns Sprachgebrauch.

36 Hier wird das Verb *waqafa* in der Bedeutung „stehen, stand halten, widerstehen“ verwendet (Wafayāt, Bd. 4, 115).

37 Ebd., 116.

38 Ebd., 114.

39 Ebd., 120f.

Tabelle 2: Stiftungsterminologie im biographischen Artikel über Kükübürî (<i>Ibn Ḥallikān, Wafayāt, Bd. 4, 113-121, Nr. 547</i>)					
Bezeichnung als Stiftung: waqf	Einrichtung der Stiftung	Anzahl der Einheiten	Objekt der Stiftung	Verwendungszweck - Nutznießer	Unterhalt, Betrieb und Ausstattung
Nein	er hatte gebaut: <i>wa-kāna qad banā</i>	4	Hospiz: <i>ḥānqāhāt</i>	chronisch Kranke und Blinde: <i>li-z-zumnā wa-l-‘umyān</i>	Versorgung mit täglichem Bedarf: <i>wa-qarrara lahum mā yaḥtāḡūna ilayhi kull yawm</i>
Nein	er baute: <i>wa-banā</i>	1	Haus: <i>dār</i>	für Witwen: <i>li-n-nisā’ l-arāmil</i>	Versorgung mit täglichem Bedarf: <i>wa-aḡra ‘alā ahl kull dār mā yaḥtāḡūna ilayhi fī kull yawm</i>
Nein	(Fortsetzung der Aufzählung)	1	Haus: <i>dār</i>	für junge Waisen“: <i>li-ṣ-ṣiḡār al-aytām</i>	(gleiche Versorgung)
Nein	(Fortsetzung der Aufzählung)	1	Haus: <i>dār</i>	für Findlinge: <i>wa-li-l-malāqīṭ</i>	(gleiche Versorgung) zusätzlich eine Gruppe von Ammen: <i>rattaba bihim ḡamā’a min al-marādī’</i> ⁴⁰
Nein	(keine Information)	1	Krankenhaus: <i>bīmāristān</i> ⁴⁰	(keine Information)	Krankenbesuche und Frage nach Wünschen der Kranken ⁴¹
Nein	ihm gehörten, er baute: <i>kāna lahu</i>	1	Gasthaus, Herberge: <i>dār muḍīf</i>	für Rechtsgelehrte (<i>faqīh</i>), Wander-derwische (<i>faqīr</i>) und andere Gäste	Versorgung mit Mahlzeiten (<i>al-ḡadā’ wa-l-‘ašā’</i>) und Geldausgaben für den Unterhalt (<i>nafaqa</i>)

40 Im *Wafayāt* gibt es keine weiteren Informationen zu diesem Krankenhaus. Auch Recherchen auf der Turath.com-CD-ROM ergaben keine Funde. In der Encyclopaedia of Islam wird das Krankenhaus von Irbil neben anderen öffentlichen Bauten dem Bauherrn Kükübürî zugeschrieben, allerdings erfolgt keine Quellenangabe. Vgl. *Dominique Sourdel*, Art. Irbil, in: EI². Bd. 4. Leiden 1978, 76.

41 Ibn Ḥallikān: „Er (Kükübürî) besuchte regelmäßig das Krankenhaus und blieb bei jedem Kranken stehen und fragte ihn, wie er die Nacht verbracht habe, wie sein Gesundheitszustand sei und welchen Wunsch er habe“ (*wa-kāna yaḍḥulu ilā l-bīmāristān wa-yaqīfu ‘alā marīḍin marīḍin wa-yas’aluhu ‘an mabūtihi wa-kayfiyyat ḥālihi wa-mā yaṣtaḥīhi*). (*Wafayāt*, Bd. 4, 116).

Tabelle 2: Stiftungsterminologie im biographischen Artikel über Kükübürī (<i>Ibn Hallikān, Wafayāt, Bd. 4, 113-121, Nr. 547</i>)					
Bezeichnung als Stiftung: waqf	Einrichtung der Stiftung	Anzahl der Einheiten	Objekt der Stiftung	Verwendungszweck - Nutznießer	Unterhalt, Betrieb und Ausstattung
Nein	er baute: <i>wa-banā</i>	1	<i>madrasa</i>	f. Rechtsgelehrte der Šāfi'iyya u. Ḥanafīyya: <i>fuqahā' al-farīqayn min aš-Šāfi'iyya wa-l Ḥanafīyya</i>	(keine Angaben)
Ja, viele Stiftungen: <i>lahum-mā awqāf kaṭīra</i>	er baute: <i>wa-banā</i>	2	Hospize: <i>ḥānqāhayn</i>	für die Sufis: <i>li-š-Šūfiyya</i>	ausgestattet mit zahlreichen Stiftungen für die Bedürfnisse dieser Leute: <i>wa-lahummā⁴² awqāf kaṭīra taqūmu bi-ğamī mā yahtāğū ilayhi dālika l-halq</i>
Nein	er organisierte: <i>yuqīmu</i>	1	Weg; Brunnen ⁴³ <i>sabīl: kāna yuqīmu fi kull sana sabīlan li-l-ḥağğ</i>	für die Pilger nach Mekka	Versorgung mit allem, was der Reisende auf dem Weg braucht: <i>ğamī mā tad'ū ḥāğat al-musāfir ilayhi fi t-tariq</i>
Nein	ihm gehörten, er baute: <i>lahu</i>	0	Baudenkmäler in Mekka: <i>bi-Makka ... ātār ġamīla</i>	(keine Angaben)	(eventuell sind folgende Wasserbauten gemeint)
Nein	er ließ das Wasser laufen: <i>ağrā l-mā'</i>	1	Wasseranlage in Mekka (<i>aqueduct, de Slane, Bd. 2, 538</i>)	für die Pilger in der „Nacht des Verweilens“ am Berg 'Arafāt: <i>ğabal 'arafāt laylat al-wuqūf</i>	„er gab eine große Summe dafür aus“: <i>wa-ğarima 'alayhi ġumla kaṭīra</i>

42 Die Dualform *lahummā* bezieht sich auf die beiden vorher genannten Hospize für Šūfis („two convents for sūfis“; Übers. *de Slane, Dictionary* (wie Anm. 4), Bd. 2, 538).

43 *Sabīl* m. und f., Pl. *subul* und *asbila*: Grundbedeutung *Weg*, auch: öffentlicher (gestifteter) Brunnen.

Tabelle 2: Stiftungsterminologie im biographischen Artikel über Kükübürī
(*Ibn Hallikān, Wafayāt, Bd. 4, 113-121, Nr. 547*)

Bezeichnung als Stiftung: waqf	Einrichtung der Stiftung	Anzahl der Einheiten	Objekt der Stiftung	Verwendungszweck - Nutznießer	Unterhalt, Betrieb und Ausstattung
Nein	er baute / reparierte: <i>'ammara</i>	1	Wasseranlage ⁴⁴ zum Berg (‘Arafāt): <i>bi-l-ğabal maşānī</i> <i>li-l-mā</i>	„denn die Pilger litten an Wassermangel <i>fa-inna l-ḥuğ-ğāğ yataḍararūna min ‘adam al-mā</i> “	(keine Angaben)
nein	er baute für sich: <i>wabanā lahu</i>	1	Mausoleum in Mekka: <i>turba</i>	für sich: <i>lahu turba ayḍan hunāka</i>	(keine Angaben)
		Σ 16			

Neben diesen Bauten erwähnt Ibn Ḥallikān, dass Kükübürī zweimal jährlich Treuhänder (*umanā*, pl. von *amīn*) an die Küste (*bilād as-ṣāḥil*) von Palästina und damit in das von Franken (= Ungläubigen, *kuffār*) besetzte Gebiet schickte, um muslimische Gefangene freizukaufen (*yafṭakku bihā asrā l-muslimīn min ayday al-kuffār*). Jedes Jahr organisierte er die Pilgerfahrt nach Mekka (*wa-kāna yuqīmu fī kull sana sabīlan li-l-ḥağğ*).⁴⁵ Als Begleiter schickte er Treuhänder mit einer Geldsumme von 5000 bis 6000 Dinar, die zum einen Teil für den Unterhalt der heiligen Stätten (*yunfaqihā bi-l-ḥaramayn*), zum anderen Teil für Bedürftige (*maḥāwīğ*) und Empfänger von Gehältern oder Pensionen (*arbāb ar-rawātib*) auszugeben waren.⁴⁶

Die Einrichtung einer Stiftung erfordert das Vorliegen gewisser fest umrissener Bedingungen: Ein Stifter muss einen Stiftungszweck, die Nutznießer und ein Stiftungsobjekt definieren und für die Finanzierung der Einrichtung und des Betriebs sorgen. Das Stiftungsobjekt muss einen Verwalter (Treuhänder) erhalten, der den Betrieb überwacht. Weiterhin sollte in der Theorie eine Stiftungsurkunde beim *qāḍī* hinterlegt und

44 Adolf Wahrmund, Handwörterbuch der neu-ärabischen und deutschen Sprache. 2 Bde. Wien 1898. Ndr. 1970, Bd. 1, 2, 821 („offene Cisterne“).

45 „Every year he provided a *sabīl* for the pilgrims ...“; Übers. *de Slane*, Dictionary (wie Anm. 4), Bd. 2, 538. In seiner Anmerkung 9 fügt *de Slane* als Erklärung hinzu: „The word *sabīl* (way) is often employed to signify a *fountain* for the use of *wayfaring* men (*sahib as-sabīl*). It is here employed to signify a *convoy of provisions*“ (ebd., 543). Die Übersetzung könnte aber auch heißen: „Er pflegte jedes Jahr den Brunnen (für die Pilger) herzurichten“ im Sinne von reparieren oder reinigen.

46 Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* (wie Anm. 4), Bd. 4, 117.

beglaubigt werden, die den Rechtsakt der Stiftung und die Bedingungen der Rechtsform protokolliert.⁴⁷

Aus der Tabelle 2 ersieht man jedoch auch, dass Ibn Ḥallikān nicht alle Komponenten und Bedingungen erwähnt, die zur Etablierung einer Stiftung nötig waren, sondern dass er sich auf Angaben zur Errichtung des Bauwerks, der Art des Stiftungsobjekts und dessen Verwendungszweck (= die Nutznießer der Stiftung) beschränkt. Bei einigen Bauten fügt er noch Details zur Ausstattung und zur Regelung des laufenden Betriebs hinzu. Mit dem Begriff „Stiftung“ (*waqf*, *awqāf*) bezeichnet er nur die beiden Sufi-Hospize.⁴⁸ Die Verwalter der Stiftungen oder die Herkunft der finanziellen Mittel zum Erhalt der Stiftungen nennt er in keinem der Fälle. Obwohl Ibn Ḥallikān in seiner Amtsfunktion als Richter in Damaskus mit der Verwaltung von Stiftungen und damit auch der zugehörigen Rechtsterminologie vertraut gewesen sein muss, geht er weder auf die rechtliche noch auf die finanzielle Seite der Stiftungen ein. Er setzte wohl voraus, dass dieser Vorgang seine Leser weniger interessierte als die soziale und kulturelle Leistung, die mit der Stiftertätigkeit vollbracht wurde.

Es ist nicht auszumachen, ob Ibn Ḥallikān den Begriff *ḥayrāt* synonym zum Terminus *awqāf ḥayriyya*, „öffentliche Stiftung“ verwendet. Mit der Wahl der Pluralform betont Ibn Ḥallikān möglicherweise den religiösen Aspekt der Stiftungen, da dem Wort *ḥayrāt* die Grundbedeutung „gute Taten“ zugrunde liegt. Ohne andere Quellen heranzuziehen – was den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde – ist nicht zu klären, ob es sich bei denjenigen Bauten, bei denen nicht von *waqf* die Rede ist, um permanente Stiftungen oder um zeitlich begrenzte Aktionen handelte, die mit dem Tod von Kükübürī endeten. Bei dem Freikauf der Gefangenen, der Unterstützung der Pilgerfahrt und anderen Geldzahlungen handelt es sich eher um persönliche Aktionen, die vermutlich nicht den Tod des Herrschers überdauerten.

Ergebnisse der Textanalyse mit *Concordance*

Die Grundbegriffe für „Stiftung“ aus der Sekundärliteratur (Tabelle 1 oben) und dem Testtext (Tabelle 2 oben) wurden im gesamten Korpus auf ihr Vorkommen überprüft.

47 Vgl. Peters, Art. Waḳf (wie Anm. 1), 59-63; George Makdisi, *The Rise of Colleges. Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh 1981, 35-74 („The Law of Waqf“); Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West. With Special Reference to Scholasticism*. Edinburgh 1991, 48-60 („Waqf Institutions“).

48 Ibn Ḥallikān stellt fest: „Er baute zwei Hospize für die Ṣūfis, in denen sich viele Leute aufhielten ... und denen er viele Stiftungen zuwies, um alle Kosten für den Bedarf dieser Leute zu decken“, *wa-banā li-ṣ-ṣūfiyya ḥānaqāhayn fihimmā ḥalq kaṭīr ... lahum mā awqāf kaṭīra taqūmu bi-ḡamī mā yaḥtāḡu ilayhi dālika l-ḥalq*. *Wafayāt* (wie Anm. 4), Bd. 4, 117. Die Dualform *lahummā* bezieht sich auf die beiden vorher genannten Hospize für Ṣūfis („two convents for sūfis“; Übers. *de Slane*, *Dictionary* (wie Anm. 4), Bd. 2, 538).

Mit einfacher Suche erhält man auf Grundlage der Textanalysesoftware einen Überblick über deren Häufigkeit.

In der folgenden Tabelle 3 „Grundbegriffe für Stiftung und ihr Vorkommen in Ibn Ḥallikāns *Wafayāt*“ werden die Treffer aus den Biographien von Kükübürī (Nr. 547) und Ṣalāḥ ad-Dīn (Nr. 846) denen aus dem Korpus des *Wafayāt* gegenüber gestellt. Unterschieden wird zwischen der Suchform, der gesuchten Bedeutung und der gefundenen Form. Der Unterschied zwischen Suchform und gesuchter Bedeutung ergibt sich daraus, dass einige Wortformen Homonyme bilden. Insbesondere Formen der Wurzel *w-q-f* müssen disambiguiert werden. Linguistische Besonderheiten sowie Abweichungen von der Suchform werden unter der Rubrik „Kommentar“ aufgeführt.

Tabelle 3: Grundbegriffe für Stiftung und ihr Vorkommen in Ibn Ḥallikāns <i>Wafayāt</i>						
Suchform	gesuchte Bedeutung	gefundene Form	Treffer: Kükübürī (Nr. 547)	Treffer: Ṣalāḥ ad-Dīn (Nr. 846)	Treffer: Korpus	Kommentar
وقف	stiften	وقف ، ووقف ، ووقفت	1	8	76	Verbalform ⁴⁹
وقف	Stiftung	وقفا ، وقفها ، ووقفها	0	6	4	Nominalform ⁵⁰
وقف	Stiftung	أوقاف ، أوقافا ، الأوقاف ، بأوقاف	2	2	11	Nominalform; hier einmal bei Nr. 846: <i>katub kaṭīra bi-awqāf wa-amlāk</i> für Stiftungsurk., wofür <i>waqfiyya</i> zu erwarten wäre ⁵¹

49 In der Bedeutung „stiften“ ist diese Verbalform mit der Präposition *‘alā* verbunden, teilweise zusätzlich mit dem Verbalobjekt *waqfan*. Die Kombination mit der Präposition *‘alā* kann aber auch so weit gefächerte Bedeutungen wie „stehen; widerstehen; lesen; sich erkundigen“ aufweisen.

50 Diese Nominalform tritt zumeist als Objekt von den der Verben *waqafa* oder *ḡ‘ala* auf.

51 Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* (wie Anm. 4), Bd. 7, 140: *waqafu ‘alā kutub kaṭīra bi-awqāf wa-amlāk bi-ism Šīrkūh wa-Ayyūb*. *De Slane* übersetzt diese Stelle, an der es darum geht, was Ibn Ḥallikān unternahm, um die Genealogie Saladins herauszufinden: „I read over a great number of title-deeds and instruments establishing pious foundations, which had been drawn up in the name of Šīrkūh and of Aiyūb“; *de Slane*, *Dictionary* (wie Anm. 4), Bd. 4, 480. Die Phrase *katub kaṭīra bi-awqāf wa-amlāk bi-ism ...* sollte man hier besser „viele Urkunden über Stiftungen und Besitztümer, die im Namen von Šīrkūh und Ayyūb ausgestellt waren“ übersetzen. Dieser Satz belegt gleichzeitig die Vieldeutigkeit der Wurzel *w-q-f*, da er mit dem Verb *waqafa* beginnt, das hier die Bedeutung „auffinden einer Stelle; im Lesen innehalten; sich widmen“ hat und ausserdem die Pluralform *awqāf* enthält.

Tabelle 3: Grundbegriffe für Stiftung und ihr Vorkommen in Ibn Ḥallikāns <i>Wafayāt</i>						
Suchform	gesuchte Bedeutung	gefundene Form	Trefffer: Kūku-būrī (Nr. 547)	Trefffer: Šalāḥ ad-Dīn (Nr. 846)	Trefffer: Korpus	Kommentar
واقف	Stifter	واقف ، الواقف ، واقفا ، واقفة	1	0	22	Partizip aktiv: in der Bedeutung „Stifter“ nur einmal vorh. ⁵² , sonst: „Leser“ ⁵³
موقوف	gestiftet	موقوف ، موقوفة ، الموقوفة	1	1	5	Partizip passiv: „gestiftet“ 4mal; 3mal: <i>mawqūfa</i>
وقفية	Stiftungs- urkunde; Stiftungs- verzeichnis	0	0	0	0	in der Bedeutung „Stiftungs- urkunde; Stiftungs- verzeichnis“ nicht vorhanden
حبس	Stiftung; stiften	حبس ، حبسه ، وحبسه ، فحبسه ، وحبس ، فحبس	0	0	120	Verbalform/ Nominalform „gefangen nehmen“, nicht in der Bedeutung „Stiftung“ oder „stiften“ vorhan- den
حبس	Stiftung	الحبس ، بالحبس	0	0	29	Nominalform „Gefangenschaft Kerkerhaft; Ge- fängnis“, nicht in der Bedeutung Stiftung; stiften

52 Kontext der Belegstelle: „Bedingung des Stifters“ (*šarḥ al-wāqif*), dass die *madrassa* nur von einem Vertreter der Šāfi'iten geführt werden darf. Vgl. Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* (wie Anm. 4), Bd. 4, 153.

53 Diese Nominalform wird oft kombiniert mit *'alā ḥadā l-kitāb/hādihī t-tarğama*. Das trifft auch für Kūkubūrīs Biographie (*Wafayāt* Nr. 547) zu.

Tabelle 3: Grundbegriffe für Stiftung und ihr Vorkommen in Ibn Ḥallikāns <i>Wafayāt</i>						
Suchform	gesuchte Bedeutung	gefundene Form	Trefffer: Kükubürī (Nr. 547)	Trefffer: Şalāḥ ad-Dīn (Nr. 846)	Trefffer: Korpus	Kommentar
محبس	Stifter	محبس	0	0	14	Nominalform <i>maḥbas</i> „Gefängnis“; <i>muḥabbis</i> in der Bedeutung „Stifter“ nicht vorhanden ⁵⁴
سبيل	(Stiftung)	سبيل	1	2	30	Nominalform f. <i>fī sabīl Allāh</i> , 2x mit Stiftung verbunden ⁵⁵
تسبيل	Stiftung	–	0	0	0	Nominalform nicht vorh.
خير	Wohltaten, inkl. Stiftungen	خير ، الخير ، خيرا ، والخير ، للخير ، الخيرة	1	6	231	Singular; außer bei Kükubürī nur ein Fall, in dem <i>ḥayr</i> Wohltat bzw. eine Stiftung meint ⁵⁶
خيرات	Wohltaten, inkl. Stiftungen	الخيرات ، للخيرات ، خيراتها	1	0	4	Plural: allgemeiner Begriff von Wohltaten auch („gestiftete“) Bauten

54 Zumeist als *maḥbas* = „Gefängnis, Gefangenschaft“ zu lesen; Ausnahme in *Wafayāt* Nr. 228: *awqāf muḥabbasa ‘alā ahl al-ḥadīṭ*. Hier ist *muḥabbas* synonym zu *mawqūf* „gestiftet“ zu verstehen.

55 Die Formulierung *fī sabīl Allāh* bringt zum Ausdruck, dass man sich „auf dem Weg zu Gott“ befindet, und konnte auch im Zusammenhang mit der Gewährung einer Wohltat wie etwa das Almosengeben, einen „Heiligen“ Krieg führen oder eine Stiftung errichten stehen. Vgl. *Makdisi: kutūb as-sabīl* „the school was an institution based on the charitable trust, with the staff and students as beneficiaries of its endowment income.“ *Makdisi, Humanism* (wie Anm. 47), 48. – Zu Erläuterungen zur Verwendung von *sabīl* bei Ibn Ḥallikān s. unten den Kommentar zur Tabelle 3.

56 Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* (wie Anm. 4), Nr. 242 über Zubayda Umm (Mutter des Kalifen) al-Amīn: „sie war sehr berühmt für ihre Wohltaten ... so versorgte sie (z.B.) die Mekkaner mit Wasser“, *kāna lahā ma‘rūf kaṭīr wa-fī l ḥayr ... innahā saqat ahl Makka al-mā’* (*Wafayāt*, Bd. 2, 314).

Tabelle 3: Grundbegriffe für Stiftung und ihr Vorkommen in Ibn Ḥallikāns <i>Wafayāt</i>						
Suchform	gesuchte Bedeutung	gefundene Form	Tref-fer: Kūku-būrī (Nr. 547)	Tref-fer: Šalāḥ ad-Dīn (Nr. 846)	Treffer: Korpus	Kommentar
صدق	Wohltat, inkl. Stiftung	صدقة، الصدقة	1	2	42	Nominalform; <i>ṣadaqa</i> häufig männlicher Eigenname im Singular: allgemeiner Begriff von Wohltat, eher Almosen ⁵⁷
صدق	Wohltaten, inkl. Stiftung	صدقات، الصدقات	0	0	7	Nominalform im Plural: erschließt Treffer zu gestifteten Bauten ⁵⁸
			Σ 8	Σ 25	Σ 565	

Die Tabelle 3 zeigt, dass die Wurzel *w-q-f* zwar häufig im *Wafayāt* vorkommt, aber relativ selten in der Bedeutung „Stiftung“. Das ist erstaunlich, wenn man in Rechnung stellt, dass im Korpus Herrscher, Gelehrte und Lernende auftreten, von denen man annehmen kann, dass sich unter ihnen zahlreiche Stifter oder Nutznießer von Stiftungen befinden. Dass die Wurzel *ḥ-b-s* in der Bedeutung „Stiftung“ nur in einem Fall vorkommt, ist jedoch nicht verwunderlich, denn diese Wurzel erwartet man eher von maghrebischen Autoren und nicht von denen des ostarabischen Sprachraums.⁵⁹ Auch die allgemeinen Begriffe *ḥayr* und *ṣadaqa* (und deren Pluralformen) im Sinne von Stiftung finden sich im *Wafayāt* eher selten.

57 So etwa Nr. 846: eine „verborgene, heimliche Spende“ (*ṣadaqat as-sirr*) von Šalāḥ ad-Dīn auf eine mālikitische *madrasa* in Miṣr/Fuṣṭāṭ bezogen (*Wafayāt*, Bd. 7, 207); *ṣadaqa* in Verbindung mit *waqf*: *kāna ... kaḥīr aṣ-ṣadaqa wa-l-ma'rūf waqafa awqāfan kaḥīratan bi-l-Mawṣil wa-Nuṣaybīn wa-Dimašq* (*Wafayāt*, Bd. 4, 242).

58 Verknüpfung von „Almosengaben“ und „Stiftungen“: *wa-lahu ṣadaqāt ḡāriya wa-awqāf muḥabbasa 'alā ahl al-ḥadīṯ bi-Baḡdād wa-Makka wa-Siḡistān wa-ḡāwir bi-Makka zamānan ṭawīlan* (*Wafayāt*, Bd. 2, 271).

59 Ibn Ḥallikān bevorzugte als Vertreter des ostarabischen Sprachraums und als Anhänger der šāfi'itischen Rechtsschule den Ausdruck *waqf*. Demgegenüber bevorzugten Anhänger der in Nordafrika vorherrschenden mālikitischen Rechtsschule das Synonym *ḥabs* oder andere Formen derselben Wurzel. Vgl. *Peters*, Art. *Wakf* (wie Anm. 1), 59.

Der Begriff „Stifter“ als Substantiv (Verbalnomen des Partizips aktiv) tritt weder in der Form *wāqif* noch als *muḥabbis* auf.⁶⁰ Zwar ist das Wort *waqfiyya* „Stiftungsurkunde, Stifterverzeichnis“ im Korpus nicht vorhanden, dafür findet sich ein Beleg für *katub bi-awqāf* in der gleichen Bedeutung.⁶¹ Ob ein Autor das Wort *wāqif* verwendet, hängt offenbar von seiner Themenwahl und seinen Interessen ab. In den biographischen Wörterbüchern der drei Zeitgenossen aus dem 13. Jahrhundert finden sich nur relativ wenige Belege: Bei Ibn Ḥallikān sind es 16 Treffer (*wāqif* und *al-wāqif*), bei Ibn Abī Uṣaybi‘a 8 Treffer und bei Yāqūt 39 Treffer.⁶² In an-Nu‘aymīs Werk aus dem 16. Jahrhundert zu Bauten in Damaskus finden sich 127 Treffer. Hier kann man relativ sicher sein, dass mit der Wortform *wāqif* in den meisten Fällen „Stifter“ gemeint ist.

Die Suchergebnisse der Tabelle 3 „Grundbegriffe für Stiftung und ihr Vorkommen in Ibn Ḥallikāns *Wafayāt*“ für die Wurzel *w-q-f* weisen darauf hin, dass eher andere Wurzeln Treffer für Stiftungen liefern. So zeigen die Kollokationen der Wörter *ṣadaqa/ṣadaqāt* in Ṣalāḥ ad-Dīns Biographie (Nr. 846) und *ḥayrāt* in Kūkubūrīs Biographie (Nr. 574), dass hier insbesondere Gebäude aufgezählt werden, die Objekte von Stiftungen waren. So folgt dem Wort *ḥayrāt* in Kūkubūrīs Biographie die Schilderung der Bauten, die er errichten ließ.⁶³ Eine Überprüfung der Kollokationen von *ṣadaqa* und *madrasa* in Ṣalāḥ ad-Dīns Biographie ergab, dass Ibn Ḥallikān hier in konzentrierter Form dessen Stiftungen aufzählt und kommentiert.⁶⁴

Besondere Beachtung verdient Ibn Ḥallikāns unterschiedlicher Gebrauch der arabischen Wurzel *s-b-l* im Zusammenhang mit dem Stiftungswesen bzw. mit Geldgaben an unterschiedliche Personen. Das Beispiel einiger Treffer im Korpus soll die Variation bei der Verwendung des Wortes *sabīl* zeigen, dessen Grundbedeutung „Weg“ ist. Von dieser Grundbedeutung sind weitere Bedeutungen abgeleitet: Sie meinen eine Personen, die „auf dem Weg zu Gott“ ist, das heißt auf einer Pilgerfahrt oder auf einem Kriegszug, oder Einrichtungen, die den Weg dieser „Reisenden“ erleichtern sollen, wie öffentlich zugängliche Brunnen.

60 Der Gebrauch des Begriffs *wāqif* ist jedoch gesichert. Frenkel erwähnt ihn im Zusammenhang mit der Stiftungsurkunde (*kitāb al-waqf*) der Madrasa as-Suyūfiyya in Kairo. Siehe Frenkel, *Aspects* (wie Anm. 2), 13. Auch findet sich der Begriff *wāqif* noch bei an-Nu‘aymī, einem Autor des 16. Jahrhunderts, in seinem *Kitāb ad-Dāris fī ta’rīḥ al-madāris* (wie Anm. 7 und Version auf der CD-ROM von Turath.com).

61 Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* (wie Anm. 4), Bd. 7, 140; *de Slane*, *Dictionary* (wie Anm. 4), Bd. 4, 480 (vgl. oben Anm. 51).

62 Eine Vergleichsrecherche mit der Suchfunktion *part-of-word* auf der Turath.com CD-ROM im biographischen Werk über Ärzte von Ibn Abī Uṣaybi‘a ergibt für *waqf* 78 Treffer; *mawqūf* ist von drei Treffern nur einmal mit Stiftung in Verbindung zu bringen, *wāqif* hat acht Treffer, *waqfiyya* ist ohne Treffer, *ḥ-b-s* hat 37 Treffer (meistens in der Bedeutung „Gefangenschaft“), *m-ḥ-b-s* hat einen Treffer, ohne Bezug zu Stiftung.

63 Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* (wie Anm. 4), Bd. 4, 116f.

64 Ebd., Bd. 7, 206f.

In der Biographie Nr. 543 (Bahā' ad-Dīn Qarāqūš, gest. 597/1201, *ḥādim Ṣalāḥ ad-Dīn*) beschreibt Ibn Ḥallikān die Lage eines öffentlichen Brunnens: *wa-ʿalā Bāb al-Futūḥ bi-zāhir al-Qāhira ḥān sabīl /92/ wa-lahu waqf kaṭīr lā yuʿrafu maṣrafuhu* „Am Bāb al-Futūḥ, außerhalb von Kairo, gibt es eine Herberge mit (öffentlichem) Brunnen – reichhaltig ausgestattet mit einer Stiftung –, deren Kosten man nicht (genau) kennt.“⁶⁵ In Nr. 715 (Nūr ad-Dīn b. Zankī, gest. 569/1174) wird der Eifer dieses Herrschers im „heiligen Krieg“ bekundet: *wa-kāna malikan ʿādilan zāhidan ʿābidan warīʿan mustamsikan bi-š-šarīʿa māʿilan ilā ahl al-ḥayr muḡāhidan fī sabīl Allāh taʿālā kaṭīr aṣ-ṣadaqāt banā l-madāris bi-ḡamīʿ bilād aš-Šām al-kibār miṭl Dimašq wa-Ḥalab wa-Ḥamāh wa-Ḥimṣ wa-Baʿlabakk wa-Manbiḡ wa-r-Raḡba* „Er war ein gerechter Herrscher – enthaltsam, fromm (d.h. die Gebetszeiten einhaltend?), gottesfürchtig, am göttlichen Gesetz festhaltend, wohlthätige Leute begünstigend, eifrig auf dem Wege Gottes (d.h. ein Kämpfer im heiligen Krieg), viele Almosen gebend – er baute *madrasen* in allen großen Städten Syriens, zum Beispiel Damaskus, Aleppo, Ḥamāh, Ḥomṣ, Baʿlbak, Manbiḡ und ar-Raḡba.“⁶⁶ In Nr. 770 (al-Buḥturī, der Dichter, gest. 284/897) wird ein Mann namens Ṭāhir b. Muḥammad al-Hāšimī genannt, dessen Vater ihm ein Vermögen von 100 000 Dinaren hinterließ, das er zugunsten von Dichtern und Pilgerreisenden (wörtlich: Besucher auf dem Wege Gottes) ausgab, insofern als er für deren Unterhalt aufkam: *māta abūh wa-ḥallafa lahu miqdār miʿat alf dīnār fa-anfaqaḥā ʿalā š-šuʿarāʾ wa-z-zuwwār ʿalā sabīl Allāh.*⁶⁷

Um nun sämtliche Informationen über eine einzelne Stifterperson im gesamten Korpus zu finden, ist zuerst zu klären, welchen Namensbestandteil der Biograph in seinem Werk für die jeweilige Person als Zitiernamen (*ṣuhra*) bevorzugt. In der Edition von Iḥsān ʿAbbās trägt die Biographie zu Kūkubūrī die Überschrift „Muzaḥfar ad-Dīn Ṣāḥib Irbil“. Ibn Ḥallikān verwendet in dem biographischen Artikel nur zweimal den *ism*

65 Ebd., Bd. 4, 91f. Vgl. die Anmerkung von *de Slane*: „The *Khān Sabīl* was a caravanserai built by Karākūsh for the gratuitous reception of travellers, *liabnā is-Sabīl wa ʿl-musafirīn*. – (al-Makrizi's *Khītat*).“ *De Slane*, Dictionary (wie Anm. 4), Bd. 2, 521. – Weitere Beispiele für öffentliche Brunnen in Kairo, hier allerdings häufig in Verbindung mit Schulen *kuttāb* erwähnt, beschreiben *Richard B. Parker* und *Robin Sabin* in: *A Practical Guide to Islamic Monuments in Cairo*. 1981, 11f., 15 (Abbildung für ein *Sabīl Kuttāb*: 29). Allerdings wird hier nicht der von Ibn Ḥallikān erwähnte Brunnen an der Herberge am Bāb al-Futūḥ genannt.

66 Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* (wie Anm. 4), Bd. 5, 185. Vgl. auch die Übers. bei *de Slane*, Dictionary (wie Anm. 4), Bd. 3, 339.

67 Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* (wie Anm. 4), Bd. 6, 26. – Allgemeinere idiomatische Wendungen mit Präpositionalkonstruktionen finden sich in der Biographie Nr. 547 (Kūkubūrī): *ʿalā sabīl* „für, mittels, durch“ z.B. in *ʿalā sabīl al-mubālaḡa* „durch Übertreibung“. In Nr. 846 (Ṣalāḥ ad-Dīn) finden sich die Redewendungen *ʿalā sabīl al-iḥtiṣār* „durch Abkürzung“ und *lā sabīl al-istīlāʾ* *ʿalā al-bilād* „es gibt kein Mittel sich des Landes zu bemächtigen“. – Ebenfalls häufig ist mit elf Treffern auch der idiomatische Gebrauch der Kombination von *ḥallā* II mit *sabīl*: *taḥliyya sabīlahu* in der Bedeutung „jemanden (aus der Gefangenschaft) entlassen, freilassen“.

Kükübürī, hingegen den *laqab* Muẓaffar ad-Dīn elfmal.⁶⁸ Im gesamten Korpus findet sich der *ism* Kükübürī sechsmal, davon fünfmal als allein stehendes Wort und einmal mit der Konjunktion „und“ als Präfix verbunden: *wa-Kükübürī*.⁶⁹ Da der *ism* Kükübürī entweder in Verbindung mit dem *laqab* Muẓaffar ad-Dīn oder dem *laqab* al-Malik al-Mu‘azzam vorkommt, sollte man die Identität von Kükübürī über die Kollokation mit einem der beiden Beinamen feststellen können. Weil beide Beinamen auch bei anderen Personen häufig vorkommen, können von den 74 Treffern im gesamten Korpus für Muẓaffar ad-Dīn nur 32 Treffer (das heißt weniger als 50%) mit Kükübürī identifiziert werden, und 18 Treffer mit dem Beinamen al-Malik al-Mu‘azzam. Offenbar ist der *laqab* Muẓaffar ad-Dīn die bevorzugte *šuhra* von Kükübürī im *Wafayāt*.⁷⁰ Weitere Kollokationsmerkmale zur eindeutigen Identifikation von Kükübürī im *Wafayāt* bieten einmal seine Genealogiekette (*nasab*), die mit dem Namen des Vaters Zayn ad-Dīn beginnt, sowie die Bezeichnung *Šāhib Irbil*, „Herrscher von Irbil“, die allerdings sowohl auf den Vater als auch auf den Sohn zutrifft.⁷¹

Um herauszufinden, an welchen Stellen des Korpus Kükübürī als Bauherr oder als Stifter genannt wird, wurden die Kollokationen seiner *šuhra* Muẓaffar ad-Dīn mit dem Grundbegriff für „Stiftung“ (*waqf* und Pluralform *awqāf*) überprüft. Die *proximity*-Recherche (mit einem Abstand von 20 Wörtern) erzielte keine Treffer, obwohl aus der Biographie Kükübürīs hervorgeht, dass er seinen Sufi-Hospizen Stiftungen zuwies.⁷² Da unter den 15 öffentlichen Bauten, die Ibn Ḥallikān aufzählt, nur eine *madrasa* vorkommt, wurde überprüft, ob sich über die Kollokation von *Muẓaffar ad-Dīn* und *madrasa* weitere Bauwerke dieses Typs mit Kükübürī als Bauherrn im Korpus finden lassen. Die *proximity*-Suche (mit einem Abstand von 15 Wörtern) ergibt vier Treffer für die Kollokation der Wörter *Muẓaffar* und *madrasa*. Zwei dieser Treffer haben mit der

68 Die Namensform Kükübürī verwendet er am Anfang des Artikels bei der Auflistung aller Bestandteile des Namens und am Ende des Artikels bei der Erklärung der arabischen Bedeutung des türkischen Wortes. Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* (wie Anm. 4), Bd. 4, 121.

69 Der Name Kükübürīs erscheint außerhalb seiner eigenen Biographie (*Wafayāt* Nr. 547) nur an wenigen Stellen: einmal in der Biographie des Abū al-Manšūr b. Mawdūd Šāhib Tikrīt (Nr. 517), wo es um die Übergabe der Herrschaft von Tikrīt geht; ein weiteres Mal in der Biographie des Ibn Šaddād (Nr. 842), als Kükübürī an diesen ein Empfehlungsschreiben verfasst und den Ibn Ḥallikān bei ihm zum Studium in Aleppo anempfiehlt; sowie an zwei Stellen in Šalāḥ ad-Dīns Biographie (Nr. 846), als es um die Nachricht des Todes von Kükübürīs Vater geht.

70 Offenbar dieser Einsicht folgend hat Ihsān ‘Abbās in seiner Edition den biographischen Artikel mit der Überschrift *Muẓaffar ad-Dīn Šāhib Irbil* versehen.

71 Von den 32 Treffern, die sich auf Kükübürī beziehen, aber diesen *ism* nicht immer angeben, sind 23 Kollokationen mit *Šāhib Irbil*, auf 18 verschiedene biographische Artikel verteilt. 9 Treffer sind Kollokationen mit Ibn Zayn ad-Dīn, der *laqab* von Kükübürīs Vater. Kükübürīs zweiter *laqab* al-Malik al-Mu‘azzam erscheint im Korpus 31mal. Kükübürī lässt sich jeweils als die gesuchte Person identifizieren, weil der *laqab* al-Malik al-Mu‘azzam in den Kollokationen mit Muẓaffar ad-Dīn (14 mal) und mit Šāhib Irbil (18 mal) erscheint.

72 Das bedeutet, dass der Wortabstand von 20 *strings* nicht ausreichte, um eine Kollokation der gesuchten Wörter zu finden.

madrasa von Muẓaffar ad-Dīn Kūkubūrī in Irbil zu tun.⁷³ Weitere *madrāsas* mit Kūkubūrī als Bauherrn wurden nicht gefunden.

Die beiden anderen Treffer der Kollokation *Muẓaffar* und *madrasa* betreffen den Biographen Ibn Ḥallikān selbst.⁷⁴

- Die Biographie des Šaraf ad-Dīn b. Man‘a al-Irbilī (gest. 622/1225) enthält die Information, dass er als *mudarris* an der *madrasa* von Muẓaffar ad-Dīn Kūkubūrī 610/1213 in Irbil im Amt Ibn Ḥallikāns Vater nachfolgte und dass Šaraf ad-Dīn danach der Erzieher des noch jungen Ibn Ḥallikān wurde (*kuntu aḥḍuru durūsahu wa-anā ṣaġīr*).⁷⁵
- Die Biographie der Zaynab bt. aš-Ša‘rī (gest. 615/1218) enthält die Information, dass Ibn Ḥallikāns Familie über eine *iġāza* von dieser Gelehrten aus dem Jahr 610/1213 verfügte (*lanā minhā iġāza*) und dass Ibn Ḥallikān am 11. Rabī‘ II des Jahres 608 (22. September 1211) in Irbil in der *madrasa* von Muẓaffar ad-Dīn Kūkubūrī geboren wurde.⁷⁶

Was nun Šalāḥ ad-Dīn angeht, so lag Ibn Ḥallikān offensichtlich viel daran wie schon in der Biographie Kūkubūrīs, diesen als Stifterpersönlichkeit zu präsentieren.⁷⁷ Er verleiht seinen Schilderungen einen persönlichen Charakter, indem er den Textabschnitt über die Stiftungen in der Ich-Form beginnt.⁷⁸ „Ich sage (hiermit): Als der Sultan Šalāḥ ad-Dīn in Ägypten die Herrschaft erlangte, gab es dort überhaupt keine *madrasa*“ (*qultu wa-lammā malaka s-sulṭān Šalāḥ ad-Dīn ad-diyār al-Miṣriyya lam yakun bihā ṣay‘an min al-madāris*).⁷⁹ Nach Ibn Ḥallikān hatte man vorher in Ägypten kein Interesse an der Errichtung sunnitischer *madrāsas*, weil das Land von den schiitischen Ismailiten beherrscht wurde.⁸⁰

73 Ibn Ḥallikān verwendet nicht die Kurzform al-Madrasa al-Muẓaffariyya, vielmehr die umfangreicheren Formen *madrāsāt al-Malik al-Mu‘azzam Muẓaffar ad-Dīn b. Zayn ad-Dīn Šāḥib Irbil* (Wafayāt, Bd. 1, 108) und (*bi-madīnat Irbil bi-ḥadrasat Sulṭānihā al-Malik al-Mu‘azzam Muẓaffar ad-Dīn b. Zayn ad-Dīn*) (Wafayāt, Bd. 2, 354).

74 Beide Textstellen belegen zusätzlich zu den Informationen im biographischen Artikel über Kūkubūrī die enge Verbindung zwischen Ibn Ḥallikāns Familie und der Familie von Kūkubūrī.

75 Ibn Ḥallikān, Wafayāt (wie Anm. 4), Bd. 1, 108.

76 Ebd., Bd. 2, 344f.

77 Der volle Name Saladins lautet nach Ibn Ḥallikān: Abū l-Muẓaffar Yūsuf b. Ayyūb b. Šādī al-mulaqqab al-Malik an-Nāṣir Šalāḥ ad-Dīn Šāḥib ad-diyār al-miṣriyya wa-l-bilād aš-šāmiyya wa-l-furātiyya wa-l-yamaniyya. Ebd., Bd. 7, 139.

78 Ibn Ḥallikān verwendet die Ich-Form *qultu*, um seine eigenen Texte von den umfangreichen Zitaten aus Werken anderer Historiker über Šalāḥ ad-Dīn abzusetzen, wie etwa die seiner Lehrer Ibn al-Aṭīr (*wa-ḍakara ṣaiḥunā ‘Izz ad-Dīn Ibn al-Aṭīr fī ta’rīḥihi al-kabīr*) und Ibn Šaddād (*wa-ḍakara Ibn Šaddād ayḍan fī awā’il as-sīra*). Beide in ebd., 204.

79 Ebd., 206.

80 Die Politik Šalāḥ ad-Dīns drückt Ibn Ḥallikān in moralischen und religiösen Kategorien aus. – Frenkel folgend, lässt sich erkennen, dass Šalāḥ ad-Dīn ein Programm hatte, in Ägypten das Sunnitentum mit Hilfe der Errichtung von *madrāsas* zu stärken. Allerdings sieht er im Vorgehen des ayyubidischen Herrschers eher Macht- als Religionspolitik: „The Ayyubid Sultan Šalāḥ ad-Dīn

Später im Text stellt Ibn Ḥallikān eine persönliche Betrachtung über Ṣalāḥ ad-Dīn an: „Ich habe (schon länger) im Stillen (wörtlich: bei mir selbst) über die Angelegenheiten dieses Mannes nachgedacht und sage hiermit: Er muss tatsächlich glücklich sein, im Diesseits wie im Jenseits“ (*wa-la-qad fakartu fī nafsī fī umūr hādā r-rağul wa-qultu innahu sa'īd fī d-dunyā wa-l-āḥira*). Denn, so fährt er fort, Ṣalāḥ ad-Dīn „vollbrachte in der diesseitigen Welt diese berühmten Taten seiner großen Eroberungen“ (*fa-innahu fa'ala fī d-dunyā hādihī l-af'āl al-mašhūra min al-futūḥāt al-kabīra wa-ğayrihā*) und obwohl „er diese großartigen Stiftungen errichtete, ist keine sichtbar (in Inschriften?) nach ihm benannt worden“ (*wa-rattaba hādihī l-awqāf al-ʿaẓīma wa-laysa fihā šai' mansūban ilayhi fī aẓ-ẓāhir*).⁸¹ Besonders hebt Ibn Ḥallikān die *madrasa* in Damaskus, nahe dem *bīmāristān an-Nūrī*, hervor, da sie als einzige den Namen des Stifters (al-Madrasa aṣ-Ṣalāḥiyya) trug.

Ibn Ḥallikān zählt zwölf Stiftungen Ṣalāḥ ad-Dīns auf: acht *madrasen*, die jeweils Ḥanbaliten, Šāfi'iten und Mālikiten zugeeignet waren, weiterhin zwei Sufi-Konvente (*ḥānqāh*) und je ein Krankenhaus (*māristān, bīmāristān*) in Jerusalem und in Kairo.⁸² Diese Gebäude befanden sich in Kairo (in den Stadtteilen al-Qāhira und Miṣr), Jerusalem und Damaskus.⁸³ Sie waren entweder neu errichtet oder aber vorhandene Gebäude wurden umfunktioniert. Anders als in der Biographie Kūkubūrīs unterscheidet Ibn Ḥallikān hier, welche der Bauten Stiftungsstatus erhielten und welche nicht. Vier der *madrasen* werden ausdrücklich Stiftung genannt, bei drei *madrasen* wird nichts er-

(Saladin) used the pious endowment ... as a major instrument in his effort to gain political and military control over Egypt and Syria. In pursuit of his aim, he systematically converted properties belonging to his enemies into *awqāf*." Frenkel, Aspects (wie Anm. 2), 1.

81 Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* (wie Anm. 4), Bd. 7, 207. Darauf folgen die Namen dieser Bauten. Er staunt äußert Ibn Ḥallikān sich über die *Madrasa aṣ-Ṣalāḥiyya* in Damaskus neben dem Nūrī-Krankenhaus, die insofern eine Ausnahme bildet, als sie Saladins Namen trägt, aber keine Stiftung ist, *wa-l-ʿağab anna lahu bi-Dimašq ġiwār al-bīmāristān an-Nūrī madrasa yuqālu lahā aṣ-Ṣalāḥiyya fa-hiyya mansūba ilayhi wa-laysa lahā waqf* (ebd.). – Eine *phrase*-Suche im *Wafayāt* ergab, dass diese Formel (*wa-laysa lahā waqf*) im Korpus nur für diesen einen Fall belegt ist. – Diese Ausnahme in der Namensgebung wird von Frenkel nicht bestätigt, der nachweist, dass vier Stiftungen nach Ṣalāḥ ad-Dīn benannt wurden: die šāfi'itische *madrasa* in Kairo hieß an-Nāširiyya (nach Ṣalāḥ ad-Dīns weiterem *laqab* al-Malik an-Nāšir), die zweite *madrasa* in Kairo hieß aṣ-Ṣalāḥiyya; in Jerusalem wurde das *ribāṭ* ebenfalls aṣ-Ṣalāḥiyya genannt und das Krankenhaus *al-māristān aṣ-Ṣalāḥī*. Vgl. Frenkel, Aspects (wie Anm. 2), 3-5. Die *nisba* von Ṣalāḥ zeigt den Regeln der grammatischen Kongruenz folgend je nach dem Geschlecht der Substantive *madrasa* und *māristān* die unterschiedlichen Endungen *Ṣalāḥiyya* und *Ṣalāḥī*.

82 In Jerusalem: *Wafayāt*, Bd. 7, 200, in Kairo: ebd., 207.

83 Nach Frenkel stiftete Ṣalāḥ ad-Dīn insgesamt acht Stiftungen, darunter allein in Kairo vier *madrasen* (zwei šāfi'itische, eine mālikitische, eine ḥanafitische) und ein Hospiz (*ḥānqāh*) für Sufis, außerdem in Jerusalem ein *ribāṭ* für Sufis (= *ḥānqāh*), eine šāfi'itische *madrasa* und ein Krankenhaus (*māristān*). Frenkel, Aspects (wie Anm. 2), 3-5. Die beiden Stiftungen in Damaskus, die Ibn Ḥallikān erwähnt, finden bei Frenkel keine nähere Behandlung, da sie nicht im Bereich seiner eigentlichen Fragestellung (Kairo und Jerusalem) liegen.

wähnt. Von den zwei Konventen wird nur bei einem sein Status als Stiftung erwähnt. Das Krankenhaus in Kairo war eine Stiftung.

Die folgende Tabelle 4 „Bestimmung von Gebäuden als Stiftung Ṣalāḥ ad-Dīns“ dokumentiert die Formulierungen, in denen Ibn Ḥallikān die Stiftungen mit unterschiedlichen Adjektiven charakterisiert.

Tabelle 4: Bestimmung von Gebäuden als Stiftung Ṣalāḥ ad-Dīns ⁸⁴	
Einrichtung der Stiftung und Gebäudetyp ⁸⁵	Zuweisung der Stiftung
<i>māristān anša'ah bihi</i> (= <i>al-quds</i>)	(keine Zuweisung einer Stiftung erwähnt)
<i>fa-'am(m)ara</i> ⁸⁶ ... <i>al-madrasa</i>	(keine Zuweisung einer Stiftung erwähnt)
<i>banā madrasa</i>	<i>wa-ḡa'ala 'alayhā waqf kabīr</i>
<i>wa-ḡa'ala dār Sa'īd as-su'adā'</i> ... <i>ḥānqāh</i>	<i>wa-waqafa 'alayhā waqf tā'il</i>
<i>ḡa'ala dār 'Abbās ... madrasa li-l-Hanafīyya</i>	<i>wa-'alayhā waqf ḡayyid</i>
<i>(ḡa'ala) wa-madrasa ... waqf'alā</i> <i>š-Šāfi'iyya</i>	<i>wa-waqafahā ḡayyidan</i>
<i>wa-banā bi-l-qāhira dāḥil al-qasr māristānan</i>	<i>wa-lahu waqf ḡayyid</i>
<i>wa-lahu ... madrasa aydan</i>	<i>waqfuhā katīr</i>
<i>wa-lahu ... madrasa li-l-Mālikiyya</i>	(keine Zuweisung einer Stiftung erwähnt)
<i>wa-rattaba ḥādiḥi l-awqāf al-'azīma</i>	(allg. Feststellung zur Stiftungstätigkeit)

Die Adjektive drücken entweder Quantitäten („groß“ *kabīr*, „viel“ *katīr*, „lang dauernd“ *tā'il*) oder Qualitäten („gut“ *ḡayyid*, „großartig“ *'azīm*) aus. Es handelt sich hier offenbar um umgangssprachliche Ausdrücke und nicht um juristische Fachausdrücke für Typen von Stiftungen. Anders als im biographischen Artikel über Kūkubūrī wird die Art der Versorgung nicht angesprochen. Zusätzlich zu den bereits in Tabelle 2 aufgelisteten Verben *anša'a* (nš' IV), *banā* und *'ammara* ('mr II) und der Präpositionalkonstruktion *lahu*, die als Hinweise auf die Errichtung eines Stiftungsobjekts gelten können, zeigt die Tabelle 4, dass Ibn Ḥallikān bei Ṣalāḥ ad-Dīn außerdem das Verb *ḡa'ala* verwendet, wenn Bauten in eine Stiftung umgewandelt wurden. Die Formen dieser vier Verbwurzeln und die Suffixformen zur Partikel *li-* kann man als Suchwörter verwenden.

Die folgende Tabelle 5 „Bauten neuen Typs in der Biographie von Ṣalāḥ ad-Dīn und im Korpus“ belegt, inwieweit Ṣalāḥ ad-Dīn weitere Bauten der Typen *ḥānqāh* („to look after the needs of travelling Ṣūfis“), *madrasa*, *bimāristān*, *dār al-ḥadīṭ* errichtete, die im 11. und 12. Jahrhundert in Syrien in der Zeit der Fatimiden, Seldschuken, Zangiden und

84 Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* (wie Anm. 4), Bd. 7, 206f.

85 Um die Errichtung oder Umwandlung der acht Gebäude in eine Stiftung Ṣalāḥ ad-Dīns zu bezeichnen, verwendet Ibn Ḥallikān die Verben *'ammara* einmal, *banā* zweimal, *ḡa'ala* zweimal und die Präposition plus Possessivsuffix *lahu* dreimal.

86 Das breite Bedeutungsspektrum der Wurzel *'amara* in den Stämmen I = „leben; ein Haus erhalten, bewohnen, errichten, wiederaufbauen“ und II = „leben lassen; bauen, errichten, erhalten, reparieren“ erlaubt keine eindeutige Bestimmung der Bedeutung. Vgl. *Wehr*, Arabisches Wörterbuch (wie Anm. 24) und *Wahrmund*, Handwörterbuch (wie Anm. 44).

Ayyubiden als neue Typen entstanden.⁸⁷ Dem *Wafayāt* zufolge stiftete Šalāh ad-Dīn nur Bauten des Typs *ḥānqāh*, *madrasa* und *bīmāristān*, nicht aber ein *dār al-ḥadīṭ*. Die Zahl der Treffer in der Tabelle 5 ist nicht identisch mit der Anzahl der Bauten, da der Text Mehrfachnennungen enthält.

Tabelle 5: Bauten neuen Typs in der Biographie von Šalāh ad-Dīn und im Korpus		
Bautyp	Treffer in Šalāh ad-Dīns Biographie	Treffer im Korpus
خانقاه	4	24
مدرسة	19	173
مارستان بیمارستان	3	15
دار الحديث	0	3 ⁸⁸
	Σ 26	Σ 215

Ibn Ḥallikān verwendet weder in Šalāh ad-Dīns Biographie noch im gesamten Korpus Fachtermini, die den rechtlichen Status einer Stiftung in Bezug auf die Nutznießer unterscheiden. Zwar erwähnt Ibn Ḥallikān in der Biographie Šalāh ad-Dīns das Wort *waqf* häufiger als in der Biographie Kükübüris, aber eine Differenzierung nach speziellen Typen von Stiftung nimmt er weder in der Biographie Šalāh ad-Dīns noch in den übrigen Biographien des Korpus vor.⁸⁹ Die *phrase*-Suche nach der Kombination des Substantivs *waqf* mit dem entsprechenden Adjektiven *‘āmm* und *ḥāṣṣ* oder den Nisben *ahlī* und *ḍurrī* ergab keine Treffer.⁹⁰

Anders als über Šalāh ad-Dīn schreibt Ibn Ḥallikān über Kükübüris Witwe Rabī’a Ḥātūn bt. Ayyūb: „(Kükübüris) Ehefrau Rabī’a Ḥātūn bt. Ayyūb starb im (achten Monat) Ša’bān des Jahres 643 (Dezember 1245-Januar 1246), höchstwahrscheinlich im (Alter von) mehr als 80 (Jahren). Beigesetzt wurde sie in ihrer *madrasa*, die sie den Ḥanbaliten am Hang (des Berges) Qāsiyūn „gestiftet“⁹¹ hatte. Sie starb in Damaskus“ (*wa-ammā zawġatuhu Rabī’a Ḥātūn bint Ayyūb fa-innahā tuwuffiyat ša’bān sanat talāṭ wa-arba’in wa-sittimi’a ġālib ḡālib annahā ġāwazat ṭamānīn sana wa-dufinat fi madrasatihā l-mawqūfa ‘alā l-Ḥanābila bi-safaḥ Qāsiyūn wa-kānat waṣāṭuhā bi-*

87 Vgl. Meier, Art. Waqf (wie Anm. 1), 825.

88 Die Kollokation *dār* und *al-ḥadīṭ* erzeugt insgesamt 368 Treffer.

89 Fasst man alle Treffer für *waqf* zusammen, unabhängig ob Verbal- oder Nominalform, so findet man in der Biographie von Šalāh ad-Dīn 16 Treffer und in der Biographie von Kükübüris 3 Treffer (vgl. oben Tabelle 3).

90 Der Terminus *waqf ‘āmm* meint „eine zeitlich unbegrenzte Stiftung für alle Bedürftigen“, *waqf ḥāṣṣ* „eine Stiftung für eine bestimmte Gruppe“, die daher nur so lange besteht, wie ein Mitglied dieser Gruppe lebt, *waqf ahlī* oder *waqf ḍurrī* meint „eine die Familie und deren Nachkommenschaft betreffende Stiftung“. Zu den Begriffen s. Peters, Art. Waqf (wie Anm. 1), 59-63; und Wehr, Arabisches Wörterbuch (wie Anm. 24).

91 Hier ist festzuhalten, dass auch das Partizip Passiv *mawqūf* zur Bezeichnung einer Stiftung oder aber der Widmung für eine bestimmte Rechtsschule Verwendung findet.

Dimašq).⁹² Ibn Ḥallikān macht weder Angaben zur Bauzeit, noch gibt er die Daten an, wann die Stiftung erfolgte oder wann die erste Vorlesung stattfand.⁹³ Um herauszufinden, ob Rabī'a Ḥātūn weitere Stiftungen errichtete, wurde das gesamte Korpus durchsucht.⁹⁴ Dabei stellte sich heraus, dass sie lediglich in der Biographie von Kükübūrī erwähnt wird und keinen separaten biographischen Artikel im *Wafayāt* erhielt, obwohl sie als Stifterin und Schwester Ṣalāḥ ad-Dīn eine bedeutende Frau und ihr Ehemann der Patron der Familie Ibn Ḥallikāns war.

Insgesamt erhielten nur neun bedeutende Frauen separate Artikel im *Wafayāt*, selbst wenn sie einen wesentlichen Beitrag zur Bewahrung der islamischen Kultur leisteten und damit Ibn Ḥallikāns Kriterium zur Aufnahme in sein biographisches Wörterbuch erfüllten.⁹⁵ Die Recherche nach Stifterinnen innerhalb dieser Gruppe ergab weder für

92 Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* (wie Anm. 4), Bd. 4, 120f. Weiter oben im Text stellt Ibn Ḥallikān dem Namen von Rabī'a den Titel *as-Sitt*, „die Herrin“, voran. *Wafayāt*, Bd. 4, 115. – Weder im Artikel über Ṣalāḥ ad-Dīn (Nr. 846) wird Rabī'a erwähnt, obwohl sie dessen Schwester war, noch in einem anderen Artikel des *Wafayāt*.

93 Die Madrasat aṣ-Ṣāḥiba wurde ausweislich der im Internet bei archnet.org gegebenen Informationen zwischen 1233 und 1245 in Damaskus gebaut (http://archnet.org/library/sites/one-site.tcl?site_id=7522). 1233 ist auch das Todesjahr von Rabī'as Gatten Kükübūrī, 1246 ihr eigenes Todesjahr. Offenbar verließ Rabī'a im Todesjahr ihres Gatten Irbil und kehrte nach Damaskus in das Haus ihres Vaters zurück. Im Gegensatz zu diesen Angaben stellt Humphreys eine frühere Bauzeit fest: „... the Princess Rabī'a built the Madrasa al-Sahiba in 1231 for Amat al-Latif's father Nasih ad-Din ibn al-Hanbali.“, und schreibt zur Aufnahme des Lehrbetriebs: „She must have returned no later than 1231, and probably sooner, since the inaugural lectures in her new madrasa were given at that time and she is said to have been in attendance.“ *Humphreys*, *Women* (wie Anm. 3), 46. Nach an-Nu'aymī, *ad-Dāris* (wie Anm. 7 und digitale Edition von Turath.com), Bd. 2, 63, der seinerseits aṣ-Ṣafadī zitiert, stiftete sie die *madrasa* in ihrem Todesjahr 643 (1245-46). Weiterhin zitiert derselbe an-Nu'aymī Ibn Kaṭīr, der im Widerspruch zu dieser späten Datierung den Beginn des Unterrichts von an-Nāṣiḥ al-Ḥanbalī in der *madrasa* bereits für das Jahr 628 (1231) ansetzt. (Das ist offenbar die Quelle für Humphreys' frühe Datierung auf 1231). Al-Asadī ergänzt zum Jahr (6)28 (ebenfalls zitiert bei an-Nu'aymī, *ad-Dāris* (wie Anm. 7), Bd. 2, 63): „Und an-Nāṣiḥ b. al-Ḥanbalī lehrte in der (Madrasat) aṣ-Ṣāḥiba im Monat Raḡab (Mai 1231), der ein denkwürdiger Tag war, da die Stifterin hinter einem Vorhang der Vorlesung beiwohnte“ (*zāda l-Asadī fi sanat tamānin wa-iṣrīn al-maḍkūra wa-darasa bi-s-Ṣāḥiba an-Nāṣiḥ ibn al-Ḥanbalī fi šahr Raḡab wa-kāna yawman mašhūran wa-ḥaḍarat al-wāqifa warā' as-sitr*). Die Angabe „1233 bis 1245“ bei archnet.org umfasst Rabī'as Aufenthalt in Damaskus bis zum Ende ihres Lebens.

94 Da das Suchwort *rabī'a* nicht nur ein Frauenname, sondern auch ein Männername sein kann, fand sich dieses Wort zumeist in Genealogien von Männern in der Kombination mit *Ibn*. Insgesamt ergab das Wort *rabī'a* 133 Treffer.

95 Von den 855 Artikeln sind neun Biographien Frauen gewidmet. Liste der Frauen, geordnet nach dem Todesdatum: Nr. 318 Umm al-Mu'minīn 'Ā'īša (gest. 677); Nr. 268 Sukayna bt. al-Ḥusayn: as-Sayyida Sukayna (gest. 735); Nr. 231 Rābī'a al-'Adawiyya: Umm al-Ḥayr (gest. 752); Nr. 767 as-Sayyida Nafīsa (gest. 824); Nr. 242 Zubayda Umm al-Amīn: Umm Ġa'far (gest. 831); Nr. 120 Būrān (gest. 884); Nr. 297 Šuhda bt. al-Ibarī: Faḥr an-Nisā' (gest. 1178); Nr. 123 Taqīyya aṣ-Šūriyya: Umm 'Alī (gest. 1184); Nr. 251 Zaynab bt. aš-Ša'rī: Umm al-Mu'ayyad (gest. 1218). – Roded zählt in ihrem Werk nur sieben separate biographische Artikel über Frauen von insgesamt

das Suchwort *waqf/awqāf*, noch für *ṣadaqa/ṣadaqāt* einen Treffer. Nur das Suchwort *ḥayr/ḥayrāt* bezog sich in einem Fall auf eine Bautätigkeit: Die Kalifenmutter Zubayda Umm al-Amīn (Nr. 242) war „berühmt, viele Wohltaten (sc. Stiftungen?) zu tun“ (*kāna lahā maʿrūf kaṭīr wa-ḥīl ḥayr*). Daran anschließend zitiert Ibn Ḥallikān Ibn al-Ġawzī, nach dessen Auskunft Zubayda für die Mekkaner eine Wasserversorgung bauen ließ.⁹⁶ Auch wenn hier nicht ausdrücklich im rechtlichen Sinn von einer Stiftung die Rede ist, kann man davon ausgehen, dass es sich um eine Stiftung für die Mekkaner handelte, weil, wie Ibn Ḥallikān im obigen Zitat von Ibn al-Ġawzī fortführt, „bis dahin der Wasserschlauch bei ihnen für einen Dīnār zu haben war“ (*baʿda an kānat ar-rāwiya ʿindahum bi-dīnār*).⁹⁷ Aus dieser Gruppe der neun Frauen lebten drei in der Zeit der Ayyubiden im 12. und frühen 13. Jahrhundert. Nur eine davon, Taqīyya aṣ-Ṣūriyya (gest. 579/1184 in Damaskus), hatte nach Aussage von Ibn Ḥallikān Beziehungen zum Hof der Ayyubiden: Sie schrieb eine panegyrische *qaṣīda* auf al-Malik al-Muẓaffar Taqī ad-Dīn ʿUmar, einen Neffen von Ṣalāḥ ad-Dīn.⁹⁸

Da die meisten Frauen bei Ibn Ḥallikān nur innerhalb der 846 Artikel, die Männern gewidmet sind, erwähnt werden, soll als nächstes das Verfahren erläutert werden, wie ein Suchprofil erstellt werden kann, mit dessen Hilfe sich weitere Stifterinnen im Korpus finden lassen. Zuerst werden Ibn Ḥallikāns Artikel über Frauen darauf hin untersucht, diejenigen Bestandteile ihrer Namen zu bestimmen, die auf Frauen generell zutreffen, und außerdem die Namensteile zu ermitteln, die Ibn Ḥallikān als Zitiernamen (*ṣuhra*) verwendet. Bei fünf Frauen findet man die *kunya* Umm „Mutter des N. N.“, und bei zwei Frauen den *laqab* as-Sayyida „Herrin“.⁹⁹

Die Recherche nach „Tochter von N. N.“ im genealogischen Namensbestandteil *nasab* stellte sich als besonders ergiebig heraus. Die Suchform **b*n*t*, die nur die Konsonanten berücksichtigt, schließt – unterschiedlich vokalisiert – zusätzlich zu den beiden Nominalformen für „Tochter“ *bint/ibnat* die Verbalform *banat* (fem. Perf. Sg.) ein und ermöglicht wegen dieser Homographie eine gleichzeitige Suche nach „Tochter“ und „sie baute“. Eine *proximity*-Suche ergibt die folgenden Treffer:¹⁰⁰

1. In Nr. 127 (der Ayyubide Tūrān Ṣāḥ b. Ayyūb, gest. 576/1180 in Alexandria): Sitt aṣ-Ṣām *bint* Ayyūb (gest. 616/1220) brachte ihren in Alexandria verstorbe-

826 Artikeln, obwohl sie gemäß ihrer Literaturliste die Standardausgabe von Iḥsān ʿAbbās verwendete, dessen Edition 855 Biographien umfasst. *Ruth Roded*, Women in Islamic Biographical Collections. From Ibn Saʿd to Who's Who. Boulder/London 1994, 3 und 143.

96 *Innahā saqat ahl Makka al-māʿ*. Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* (wie Anm. 4), Bd. 2, 314.

97 Zu dieser Stiftung (ʿAin Zubaida) vgl. auch den Beitrag von *Renate Jacobi*, Frauen im Stiftungswesen der Mamlukenzeit, in diesem Band.

98 Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* (wie Anm. 4), Bd. 1, 297.

99 Zwei der Frauen werden mit „individuellen“ Namen zitiert, die nicht für eine allgemeine Suche taugen: Būrān mit ihrem *ism* und Ṣuhda bt. al-Ibarī mit dem *laqab* Fahr an-Nisāʿ. Die häufigsten Kollokationen von *fahr* im *Wafayāt* sind: *fahr ad-dīn* (34mal), *fahr ad-dawla* (20mal) und *fahr al-mulk* (17mal).

100 In der *proximity*-Suche wurde nach *bint/ibnat* und *madrassa/madāris* bzw. *waqf/awqāf* gefragt.

- nen Bruder Tūrān Šāh von Alexandria nach Damaskus und bestattete ihn in ihrer *madrasa*, die sie außerhalb der Stadt errichtet hatte, *anša'athā bi-zāhir Dimašq* (Wafayāt, Bd. 1, 307).
2. In Nr. 287 (der Ayyubide Šahinšāh b. Ayyūb gest. 543/1148 in einer Schlacht gegen die Franken vor Damaskus): Šahinšāh hatte eine Tochter **bint**, genannt al-‘Adrā (gest. 593/1196), die in Damaskus die nach ihr benannte **Madrasa al-‘Adrāwiyya baute**, *wa-hiya llatī banat al-madrasa al-‘adrāwiyya bi-madīnat Dimašq wa-ilayhā tunsab* (Wafayāt, Bd. 2, 453).¹⁰¹
 3. In Nr. 298 (Širkūh b. Šādī, gest. 564/1169 in Kairo, Onkel Šalāh ad-Dīns und Bruder von Ayyūb): Sitt aš-Šām **bint** Ayyūb überführte ihren verstorbenen Ehemann Širkūh und begrub ihn nahe ihrem Bruder Tūrān Šāh ebenfalls in ihrer *madrasa* außerhalb von Damaskus (Wafayāt, Bd. 2, 480).
 4. In Nr. 411 (der Rechtsgelehrte Taqī ad-Dīn b. aš-Šalāh, gest. 643/1245 in Damaskus): Sitt aš-Šām Zumurrud Ḥātūn **bint** Ayyūb, hier mit vollem Namen genannt, **baute** in Damaskus *intra muros* eine *madrasa* (*allatī dāḥil al-balad*) und eine weitere *extra muros* (*al-uḥrā zāhir Dimašq*). Taqī ad-Dīn b. aš-Šalāh war *mudarris* in beiden *madrasen* (Wafayāt, Bd. 3, 244).

In keinem dieser Fälle wird hinsichtlich der Gebäude der Rechtsstatus der Stiftung *waqf* erwähnt. Auffällig ist das dreimalige Vorkommen von Zumurrud bt. Ayyūb, einmal davon mit demselben Titel *ḥātūn* versehen, den ihre Schwester Rabī’a trug, und dreimal mit dem Titel *Sitt aš-Šām*. Dieser Titel wird siebenmal im Korpus in Verbindung mit *Bint Ayyūb* und einer ihrer beiden *madrasen* erwähnt.¹⁰²

Um weitere Stifterinnen aus der Dynastie der Ayyubiden zu finden, wurde der Titel *ḥātūn* der beiden Frauen Rabī’a und Zumurrud zum Ausgang für weitere Recherchen genommen und als Suchwort verwendet.¹⁰³ Die einfache Recherche nach *ḥātūn* ergab elf Treffer für sieben unterschiedliche Frauen, darunter die Seldschukin Zumurrud Ḥātūn bt. Ġāwal.¹⁰⁴ Rabī’a Ḥātūn bt. Ayyūb erscheint zweimal sowie einmal ihre

101 Nach *Humphreys*, *Women* (wie Anm. 3), 45f. gründete ‘Adrā’ (hier mit Hamza!) zusätzlich zu der oben genannten *madrasa* für Šāfi’iten und Ḥanafiten auch ein *ribāṭ*. Sie wurde in ihrer *madrasa* begraben (vgl. ebd. 49 und 50).

102 Auf der CD-ROM von Turath.com gibt es sogar 77 Treffer von *Sitt aš-Šām*.

103 Der Titel *ḥātūn* „Fürstin“ ist sogdischen Ursprungs und wurde ursprünglich von Frauen turkstämmigen Ursprungs getragen. Vgl. *John A. Boyle*, Art. *Khātūn*, in: *EI*². Bd. 4. Leiden 1978, 1133. In den Biographien von Ibn Ḥallikān findet sich dieser Ehrentitel bei Frauen der Seldschuken, häufiger bei Frauen des Ayyubidenclans. *Humphreys*, *Women* (wie Anm. 3) übersetzt ihn als *princess*.

104 1. Zumurrud Ḥātūn bt. Ayyūb (in Nr. 411: Taqī ad-Dīn b. Šalāh al-Faqīh), 2. Zumurrud Ḥātūn bt. Ġāwal (eine Seldschukin, in Nr. 122: Tutuš b. Alb Arslān as-Salġūqī), 3. Rabī’a Ḥātūn zweimal (in Nr. 547: Kūkubūrī), 4. Kuhār Ḥātūn zweimal (in Nr. 226: Dubays b. Šadaqa Sayf ad-Dawla, Malik al-‘Arab), 5. Umm Šaraf Ḥātūn zweimal (in Nr. 226: Dubays b. Šadaqa Sayf ad-Dawla, Malik al-‘Arab), 6. ‘Išmat Ḥātūn (in Nr. 740: Malikšāh b. Alb Arslān), 7. Ġāziyya Ḥātūn (in Nr. 846: Šalāh ad-Dīn).

Schwester Zumurrud Ḥātūn bt. Ayyūb. Diese beiden Schwestern von Ṣalāḥ ad-Dīn waren berühmte Stifterinnen von *madrasen* in Damaskus.¹⁰⁵

In Kükübüris Biographie erwähnt Ibn Ḥallikān kurz, dass Rabī'a Ḥātūn eine ḥanbalitische *madrasa* stiftete. Das widersprach der Politik der Ayyubiden, die eher Ṣāfi'iten und Ḥanafiten mit Stiftungen unterstützten. Daher wurde überprüft, ob im *Wafayāt* weitere Frauen der Ayyubiden erwähnt werden, die ḥanbalitische *madrasen* stifteten. Dieser Suche liegt die Hypothese zugrunde, dass muslimische Frauen, weil sie vor allem Zugang zum traditionellen islamischen Wissen hatten und daher Tradentinnen des *ḥadīṭ* und Koranglehrte waren, vor allem Ḥanbaliten unterstützten. Die ḥanbalitische Rechtsschule war stärker der Tradierung des *ḥadīṭ* verpflichtet als die anderen drei Rechtsschulen. Diese Hypothese hat sich insofern nicht bestätigt, weil sich im Korpus keine weiteren Belege für ḥanbalitische *madrasen* der Ayyubiden finden. Es handelte sich im Fall der Rabī'a Ḥātūn offenbar um eine Ausnahme.¹⁰⁶ Diese *madrasa* in Damaskus ist noch heute, nach etwa 760 Jahren, in ihrer ehemaligen Bauform unter dem Namen Madrasat aṣ-Ṣāḥiba erhalten und dient, nach ihrer Renovierung, als Elementarschule.¹⁰⁷

Zumurrud Ḥātūn bt. Ayyūb (gest. 616/1220) erwarb noch größeres Ansehen als ihre Schwester Rabī'a, wie bereits der herausragende Titel Sitt aṣ-Ṣām, „Herrin von Syrien (oder Damaskus)“, signalisiert. Sie gilt als die einzige Ayyubidin, die einen separaten

105 Zu diesen Stifterinnen der Ayyubidenzeit vgl. *Humphreys, Women* (wie Anm. 3), wo sich die Biographien von 21 Frauen, darunter auch biographische Details zu Rabī'a und Zumurrud, finden. *Humphreys, Women*, 46-48. Zu genealogischen Tafeln der Ayyubidenfamilie, die ebenfalls Rabī'a und Zumurrud aufführen, s. *Humphreys, Saladin* (wie Anm. 2), 388. Vgl. zu Stifterinnen der Ayyubidenzeit außerdem *Roded, Women* (wie Anm. 95), 124.

106 Wie *Humphreys* in seiner Untersuchung bestätigt, gibt es tatsächlich über die eine von Ibn Ḥallikān erwähnte ḥanbalitische Stiftung hinaus nur eine weitere ḥanbalitische Stiftung der Ayyubiden. Die ayyubidischen Frauen stifteten in Damaskus insgesamt 15 *madrasen*, davon 8 ḥanafitische, 5 ṣāfi'itische und nur 2 ḥanbalitische. *Humphreys, Women* (wie Anm. 3), 35f. Beide ḥanbalitischen *madrasen* in Damaskus wurden für denselben ḥanbalitischen Gelehrten Nāṣiḥ ad-Dīn 'Abd ar-Raḥmān al-Ḥanbalī gestiftet. Eine *madrasa* davon stiftete Rabī'a Ḥātūn selbst und die andere ihre Vertraute und Freundin Amat al-Laṭīf, die Tochter dieses ḥanbalitischen Gelehrten. Ebd., 40f. und 46.

107 *Humphreys* sah 1973 die *madrasa* mit eigenen Augen. Er bestätigt, dass sie seit ihrer Gründung bis zur Gegenwart in gutem Zustand bewahrt und in eine Schule umgewandelt worden war („converted into a girls' school“). Ebd., 46. Im Internet findet man neben Beschreibungen auch Fotos. Insbesondere die Tafel, die über dem Eingang angebracht wurde, deren Inschrift auf der Abbildung gut zu lesen ist, bestätigt, dass es sich heute um eine Elementarschule handelt: *madrasat aṣ-Ṣāḥiba li-t-ta'lim al-asāsī al-ḥalqa al-ūlā*. (http://archnet.org/library/sites/one-site.tcl?site_id=7522). Mit der Google-Suche nach „Sahiba Madrasa“ findet man bei archnet.org eine Architekturbeschreibung und 11 Abbildungen. Von der Homepage ‚Women in World History‘ (<http://chnm.gmu.edu/wwh/index.html>) ausgehend, findet man einen Artikel zu drei Stiftungen von Frauen aus der Ayyubiden- bzw. der Osmanenzeit mit Abbildungen: Rabī'a Ḥātūn 1233, Ṣāḡarat ad-Durr 1242 und Hürrem Sultan 1557 (<http://chnm.gmu.edu/wwh/p/208.html>).

Artikel in einem biographischen Werk erhielt.¹⁰⁸ Auf sie geht die Stiftung zweier *madrasen* und eines Sufi-*ḥānqāhs* in Damaskus zurück. Ihr Grab befand sich in jener *madrasa*, die sie *extra muros* bauen ließ (*banat al-madrasa al-uḥrā ḡāhir Dimašq wa-bihā qabruhā*).¹⁰⁹ Ibn Ḥallikān erwähnt zwar beide *madrasen*, das *ḥānqāh* jedoch nicht.¹¹⁰

Vergleicht man nun abschließend die unterschiedlichen Aktivitäten der Stifterpersönlichkeiten Kükübürī, Ṣalāḥ ad-Dīn und Rabī'a Ḥātūn, so ergeben sich die folgenden Begriffe (Tabelle 6):

Tabelle 6: Ibn Ḥallikāns Terminologie für Stiftungen im Vergleich			
	Kükübürī (Nr. 547)	Ṣalāḥ ad-Dīn (Nr. 846)	Rabī'a Ḥātūn
Kernwörter der Wurzeln: <i>w-q-f</i> , <i>s-d-q</i> , <i>h-y-r</i>	<i>awqāf</i> , <i>ṣadaqa</i> , <i>ḥayrāt</i>	<i>waqf</i> , <i>awqāf</i> , <i>ṣadaqa</i>	<i>mawqūf</i>
Errichtung der Stiftung	' <i>ammara</i> , <i>banā</i> , <i>aḡrā al-mā'</i> , <i>lahu</i>	<i>anš'a'a</i> , ' <i>ammara</i> , <i>banā</i> , <i>ḡ'a'ala</i> , <i>lahu</i>	(<i>dufina</i>)
Stiftungsobjekt: Bautyp	<i>ḥānqāh</i> , <i>dār</i> , <i>madrasa</i> , <i>bī māristān</i> , <i>maṣānī' li-l-</i> <i>mā'</i> , <i>turba</i>	<i>ḥānqāh</i> , <i>madrasa</i> , <i>māristān</i>	<i>madrasa</i>
Verwendungszweck: Nutznießer	<i>zumnā</i> , ' <i>umyān</i> , <i>nisā'</i> <i>al-arāmīl</i> , <i>ṣiḡār aytām</i> , <i>malāqīṭ</i> , <i>muḍīf</i> (<i>faqīh</i> , <i>faqīr</i>), <i>fuqahā'</i> <i>aš-šāfi'iyya wa-l-</i> <i>ḥanafyya</i> , <i>ṣūfiyya</i> , <i>huḡḡāḡ</i> ; <i>lahu bi-nafsihi</i>	<i>aš-šāfi'iyya</i> , <i>al-ḥanafyya</i> , <i>al-mālikiyya</i>	<i>al-ḥanābila</i>
Zahl der Obj.	15	11	1

Die Einträge in dieser Tabelle zeigen eine ungleiche Verteilung: Jeder Stifter weist eine unterschiedliche Anzahl von Gebäuden als Stiftungsobjekte auf. Das Spektrum der Bautypen und der Nutznießer ist breit gefächert. Ibn Ḥallikāns Angaben zufolge scheint die Stiftungstätigkeit des Regionalherrschers Kükübürī umfangreicher und differenzierter gewesen zu sein als die des Sultans Ṣalāḥ ad-Dīn oder die von dessen Schwester Rabī'a, deren Tätigkeit als Stifterin marginal erscheint. Kükübürī engagierte sich mit seinen Hospizen für Kranke und Blinde, und mit seinen Häusern für Witwen, Waisen und Findlinge offenbar stärker im sozialen Bereich als die Vertreter der Herrscherfa-

108 Humphreys verweist auf einen biographischen Artikel von *Abū Šāma* in seinem *Ḍayl 'alā ar-rawḍatayn*. *Humphreys*, *Women* (wie Anm. 3), 47f. Dieses Werk ist auf der CD-ROM von *Turath.com* nicht vorhanden. Unter den insgesamt 77 Treffern auf dieser CD-ROM finden sich jedoch weitere separate Einträge zu *Sitt aš-Šām* bei *Ibn Ḥaḡar al-'Asqālānī* in seinem *ad-Durar al-kāmina fī 'a'yān al-mi'a aṭ-ṭāmina*, Bd. 2, 259 und bei *aḡ-Ḍahabī* in seinem *Siyar a'lām an-nubalā'*, Bd. 22, 78, die Humphreys nicht erwähnt.

109 Ibn Ḥallikān, *Wafayāt* (wie Anm. 4), Bd. 3, 244.

110 Die *proximity*-Suche von *ḥānqāh* mit *zumurrud* oder mit *sitt (aš-šām)* ergab keine Kollokationen im Korpus.

milie. Hinsichtlich seiner Unterstützung von Šāfi'iten und Ḥanafiten sowie von Sufis bevorzugte er die gleichen Rechtsschulen wie die ayyubidische Herrscherfamilie. Rabī'a, die als einzige eine ḥanbalitische *madrasa* stiftete, fiel daher aus dem Rahmen der ayyubidischen Religionspolitik. Diese Abweichung lässt sich mit ihrer persönlichen Freundschaft mit Amat al-Laṭīf, der Tochter des Führers der Ḥanbaliten von Damaskus, erklären.

Vergleicht man die Unterschiede in den genannten Stiftertätigkeiten, so werden folgende Motive der Stifter deutlich: Kūkubūrī war stärker im sozialen und Gesundheitsbereich engagiert, beteiligte sich aber auch an der sunnitischen Religionspolitik; Šalāḥ ad-Dīn war stärker in der Religionspolitik zur Förderung der sunnitischen Rechtsschulen und weniger im Gesundheitswesen engagiert; Rabī'a stiftete aus persönlicher Freundschaft.

Die oben genannte Terminologie bildet sowohl die Elemente des Suchprofils als auch die Begriffe des Wortfeldes „Stiftung – Stifter“, ob als einzelnes Suchwort oder in Kombinationen.¹¹¹ In der Tabelle 7 „Das Wortfeld Stiftung in Ibn Ḥallikāns *Wafayāt*“ sind die Elemente des Wortfeldes „Stiftung – Stifter“ unter ihren jeweiligen Oberbegriffen „Grundbegriffe der Stiftung“, „Errichtung der Stiftung“, „Stiftungsobjekte“ und „Nutznießer der Stiftung“ festgehalten.

Tabelle 7: Das Wortfeld „Stiftung – Stifter“ in Ibn Ḥallikāns <i>Wafayāt</i>	
Wortwurzeln und Grundbegriffe zu Stiftung:	وقف، صدق، خير : وقف، أوقاف، صدقات، خيرات
Errichtung der Stiftung:	عمر، بنى، جعل، أجرى، له
Stiftungsobjekte / Bautypen: „Häuser“, <i>madrasen</i> , Krankenhäuser, Konvente, Wasseranlagen, Mausoleen	دار، مدرسة، بیمارستان، مارستان، خانقاه، مصانع للماء، تربة
Verwendungszweck und Nutznießer : Rechtsgelehrte, Vertreter der einzelnen vier Rechtsschulen, Šūfis, Gäste, Pilger; Bedürftige und Behinderte wie: chronisch Kranke und Blinde, Witwen, Waisenkinder, Findlinge	فقيه، حنفية، شافعية، مالكية، حنابلة؛ صوفية، فقير؛ مضيف؛ حجاج؛ زمنى، عميان، نساء الأراامل، صغار أيتام، ملاقيط

Zusammenfassung

Wie gezeigt werden konnte, lassen sich mit der computergestützten Textanalyse Ergebnisse erzielen, die mit konventionellen Verfahren nicht zu erreichen sind. Der Zeitaufwand, der nötig ist „per Hand“ die Bände von Ibn Ḥallikāns *Wafayāt al-a'yān* wieder-

¹¹¹ Diese Suchbegriffe basieren im wesentlichen auf den drei ausgewählten Biographien und davon ausgehenden Untersuchungen im Gesamtkorpus.

holt zu durchsuchen, steht in keinem Verhältnis zu der Geschwindigkeit, mit der digitale Texte durchsucht werden. Je nach Formulierung der Suchstrategie und den Mitteln, die die Spezialsoftware bietet, können nahezu alle Fälle in einem Korpus gefunden und systematisch ausgewertet werden.

Die arabische Sprache bietet zwar wegen ihrer besonderen Wortbildung Probleme bei einer Software, die nur einfache Suchabfragen zulässt. Wenn jedoch – wie bei Textanalyseprogrammen – komplexe Suchfunktionen implementiert sind, verschafft die semitische Wurzelstruktur des Arabischen Vorteile bei der Formulierung von Suchstrategien.

Um ein differenziertes Bild zum Thema „Stifterpersönlichkeiten“ in Ibn Ḥallikāns *Wafayāt al-a’yān* zu erhalten, waren eine fortschreitende Abstimmung und Anpassung der Suchwörter an den historischen Wortgebrauch in diesem Korpus erforderlich. Die Einzelwörter stellen insofern das konkrete Vokabular des jeweiligen historisch bedingten Wortgebrauchs dar. Dieses Vokabular hängt vom Typ der jeweiligen Quelle ab, je nachdem, ob sie sich zum Beispiel normativ auf das Stiftungsrecht bezieht oder narrativ von Stifterpersonen handelt, wie es in arabischen Biographien wie den *Wafayāt al-a’yān* üblich ist.

Als Ergebnis konnte ein Suchprofil zu den *Wafayāt al-a’yān* aufgebaut werden, das als Grundlage für Untersuchungen weiterer Textkorpora dienen kann. Die Elemente des Suchprofils bilden durch die systematische Verknüpfung der Begriffe die quellennahe Basis des Wortfeldes „Stiftung – Stifter“. Ein Wortfeld bildet die sprachliche Struktur eines Forschungsgegenstandes ab, während Suchprofile lediglich Listen von Einzelwörtern darstellen.

Im Laufe der Analyse wurde somit ein breites Spektrum sozialer Wohltätigkeit von berühmten Personen wie Saladin, aber auch die umfangreiche Stiftertätigkeit des weitgehend unbekanntes Gouverneurs Kūkubūrī (Gökburi) von Irbil erschlossen. Mittels komplexer Suchstrategien, abgestimmt auf die Besonderheiten der arabischen Quelle, ließen sich darüber hinaus Stifterinnen identifizieren und in die Auswertung einbeziehen, obwohl Ibn Ḥallikān diesen Frauen keine separaten biographischen Artikel in seinem Werk widmete, sondern sie in den Biographien von Männern „verbarg“.

Die Beurkundung einer mamlukenzeitlichen Familienstiftung vom 12. Ġumādā II 864 (4. April 1460)

Von

Lucian Reinfandt

Die im Kairoer Nationalarchiv (Dār al-Waṭā'iq al-Qawmiyya) aufbewahrte und vom 12. Ġumādā II 864 (4. April 1460) datierte Urkundenrolle Inv.-Nr. 20/122 ist ein anschauliches Beispiel dafür, wie Archivalien – in diesem Fall Stiftungsurkunden – Einblicke in gesellschaftliche Zusammenhänge des späteren Mamlukensultanats geben können, die mit narrativen Quellen allein so nicht immer möglich sind. Es ist sozusagen die Unmittelbarkeit des Gegenstands, die den Historiker in die Lage versetzt, Schlaglichter auf kulturelle, wirtschaftliche und personelle Aspekte jener Epoche, vor allem aber auf deren wechselseitiges Zusammenwirken zu werfen und der Nachwelt in ihrer Komplexität anschaulich zu machen.¹

¹ Muḥammad Amīn Kairoer Urkundenkatalog führt die Rolle unter der Inv. Nr. 20/123. Siehe *Muḥammad Muḥammad Amīn*, *Catalogue des documents d'archives du Caire de 239/853 à 922/1516*. (Textes arabes et études islamiques, Bd. 16.) Kairo 1981, 28 (Nr. 132). Die Einsichtnahme in die Urkunde geschah im Rahmen eines Forschungsaufenthalts in Kairo, den ich in den Jahren 1996/97 unternehmen konnte und für dessen Finanzierung ich dem Deutschen Akademischen Austauschdienst zu bleibendem Dank verpflichtet bin. In gleicher Weise danke ich der Ägyptischen Nationalbibliothek und ihrem vormaligen Direktor, Herrn Prof. Mahmoud Hegazy, für die Publikationserlaubnis und die freundliche Überlassung einer Fotokopie des Films. Zum Forschungsstand der Arbeit mit mamlukenzeitlichen Archivalien siehe *Stephan Conermann/Lucian Reinfandt*, Anmerkungen zu einer mamlukischen waqf-Urkunde aus dem 9./15. Jahrhundert, in: Stephan Conermann/Anja Pistor-Hatam (Hrsg.), *Die Mamlūken. Studien zu ihrer Geschichte und Kultur zum Gedenken an Ulrich Haarmann (1942-1999)*. (Asien und Afrika, Bd. 7.) Hamburg 2003, 179-238, hier 180-186; außerdem *Frédéric Bauden*, Mamluk Era Documentary Studies. The State of the Art, in: *MSR* 9, 2005, 15-60.

Familiäre Hintergründe zur Stiftung

In unserem Fall tritt ein ranghoher Offizier und Mamluk mit dem Namen as-Sayfi Asad ad-Dīn Tānībak b. 'Abd Allāh al-Ilyāsī als zentrale Person in Erscheinung.² Dieser hatte zum Ende der Regierungszeit des Sultans al-Ašraf Īnāl³ (reg. 857/1453-865/1461) eine familiäre Stiftung (*waqf durrī*) eingerichtet, die in erster Linie zur materiellen Absicherung seiner eigenen Existenz und der seiner nahen Familie und leiblichen Nachkommen bestimmt war.⁴ Die Einkünfte der Stiftung erwachsen aus Agrarland, das sich zuvor im Privatbesitz (*milk*) des Stifters befunden hatte und das dieser nun formell in eine unveränderliche Stiftung umwandelte, dessen jährlicher Ernteertrag jedoch weiterhin ihm und seiner Familie zustand. Es handelte sich dennoch nicht um eine reine Familienstiftung, da ein kleiner Teil dieser Stiftungseinkünfte gewissen karitativen Aufwendungen vorbehalten blieb, die in unserem Fall die Bezahlung von Personal in einer kleineren Kairoer Moschee sowie die Versorgung bedürftiger Menschen in Kairo und den Heiligen Stätten von Mekka und Medina vorsahen.

Tānībak al-Ilyāsī⁵ (ca. 821/1418-891/1486) war in jungen Jahren als Mamluk eines hier nicht weiter identifizierten Ilyās (daher seine *nisba*) nach Ägypten gekommen und später unter al-Ašraf Barsbāy (reg. 825/1422-840/1437) Sultansmamluk geworden. Im Verlauf einer bemerkenswerten militärischen Karriere sollte er den Rang eines Befehlshabers über eine Vierziger-Einheit⁶ bekleiden, bevor er dann zum Leiter der Rafrak-Kaserne auf der Kairoer Zitadelle⁷ sowie schließlich zum zweiten Hofkämmerer (*ḥāḡib*

-
- 2 Zu seiner Person siehe die Biographie bei Šams ad-Dīn Muḥammad as-Saḥāwī, *ad-Daw' al-lāmi' li-ahl al-qarn at-tāsi'*. Hrsg. v. *Husām al-Qudsi*. 12 Bde. Kairo 1934-36, Bd. 3, 26 (Nr. 124).
 - 3 Für einen Überblick zur Regierungszeit des Sultans Īnāl s. *Lucian Reinfandt*, *Mamlukische Sultansstiftungen des 9./15. Jahrhunderts nach den Urkunden der Stifter al-Ašraf Īnāl und al-Mu'ayyad Aḥmad Ibn Īnāl*. (Islamkundliche Untersuchungen, Bd. 257.) Berlin 2003, 8-16.
 - 4 Urkunde A, Zeile 21-35 im weiteren Verlauf der Arbeit. Zur Institution der Familienstiftung (*waqf durrī* bzw. *waqf ahlī*) allgemein siehe *Muḥammad Muḥammad Amin*, *al-Awqāf wa-l-ḥayāt al-iḡtimā'iyya fi Miṣr*, 648-923 h/ 1250-1517 m. Kairo 1980, 116-120.
 - 5 Ibn Taḡrībīrdī schreibt seinen Namen „Tanbak“. Siehe Abū l-Maḥāsīn Yūsuf Ibn Taḡrībīrdī, *an-Nuḡūm az-zāhira fi mulūk Miṣr wa-l-Qāhira*, Hrsg. v. *Ġamāl aš-Šayyāl* und *Fahīm Muḥammad Šaltūt*. 16 Bde. Kairo 1929-72, Bd. 16, 277. Saḥāwī nennt ihn „al-Ilyāsī“ in volksetymologischer Anlehnung an türk. *ayaz*. Siehe Saḥāwī, *Daw'* (wie Anm. 2), Bd. 3, 26. Ibn Iyās nennt ihn ausweislich einer Handschrift an einer Stelle „al-Aynāsī“. Siehe Zayn ad-Dīn Muḥammad Ibn Iyās, *Badā'i' az-zuhūr fi waqā'i' ad-duhūr*. Hrsg. v. *Muḥammad Muṣṭafā*. 5 Bde. Kairo 1960-75, Bd. 3, 249. In allen anderen Fällen gebraucht er die Namensform „al-Ilyāsī“. Der amtliche Charakter der vorliegenden Urkunde bestätigt die Richtigkeit der zuletzt genannten Schreibweise.
 - 6 *Aḥad al-arba'ināt*. Zweithöchster Offiziersrang. Vgl. *William Popper*, *Egypt and Syria under the Circassian Sultans, 1382-1468 A.D. Systematic Notes to Ibn Taghrī Birdī's Chronicles of Egypt*. (University of California Publications in Semitic Philology, Bd. 15-16.) 2 Bde. Berkeley/Los Angeles 1955-57, Bd. 1, 86.
 - 7 *Aḡāh ṭabaqat ar-rafrak*. Die Rafrak-Kaserne befand sich auf der Zitadelle nordwestlich des Sultanspalastes. Siehe ebd., Bd. 1, 22.

tāmī) aufstieg.⁸ Er starb am Samstag, dem 19. Rabīʿ I 891 (24. März 1486), in Kairo, von wo sein Leichnam aus nicht weiter bekannten Gründen nach Aleppo überführt und dort beigesetzt wurde.⁹

Dagegen wissen wir von einer früheren Stiftung Tānībaks, die dieser vermutlich noch vor seiner Ehe mit ʿĀʿiṣa bint as-Sayfi Barğak b. ʿAbd Allāh al-Aqbugāwī¹⁰ für sich allein eingerichtet hatte und in deren Stipulationen ʿĀʿiṣa, die eigene Kinder in die Ehe mit Tānībak mitbrachte¹¹, noch nicht erwähnt worden war.¹² Die zugehörige Stiftungsurkunde ist heute vermutlich verloren, jedenfalls findet sich in Amins Urkundenkatalog kein diesbezüglicher Eintrag. Die Stiftung selbst jedoch wird im Verlauf des Beurkundungsprozesses der hier behandelten zweiten Stiftung erwähnt.¹³ Diese zweite Stiftung vom 12. Ġumādā II 864/4. April 1460¹⁴ hatte Tānībak gemeinsam mit seiner Ehefrau ʿĀʿiṣa eingerichtet, wobei beide als gleichberechtigte Stifter in Erscheinung traten. Das zu diesem Anlass von ihnen gestiftete Agrarland stammte aus eigenem Besitz, und war also kein *iqṭāʿ*-Land, ein Erfordernis, das bei der Niederschrift der Stiftungsurkunde durch Vorlage einer vom 27. Dū I-Qaʿda 703 (30. Juni 1304) datierten Kaufurkunde (*waṭīqat bayʿ*) nachgewiesen werden konnte.¹⁵ Bei diesen Ländereien handelte es sich um Grundstücke dreier Ortschaften in den ägyptischen Deltaprovinzen, nämlich Ḥiṣṣat Ḥalaf (100%) in der Provinz ad-Daqahliyya¹⁶; Dayr Muğṭuhur (6,25% oder 1,5 von 24 Anteilen) in der Provinz Qalyūb¹⁷; at-Ṭawīla al-Baramūn (6,25%) in

8 Urkunde J, Zeile 17. Eine Angabe bei Ibn Iyās, nach der ein Tānībak al-Ilyāsī noch im Rabīʿ II 893 (März 1488) dieses Amt bekleidete, muss nach Sachlage der vorliegenden Urkundenrolle korrigiert werden.

9 Saḥāwī, *Ḍawʿ* (wie Anm. 2), Bd. 3, 26.

10 Von ihr wie auch ihrem Vater habe ich keine Biographie in der zeitgenössischen Literatur gefunden.

11 Urkunde A, Zeile 36, im weiteren Verlauf der Arbeit.

12 Urkunde K, Zeile 10.

13 Ebd.

14 Niederschrift in Urkunde A.

15 Urkunde A, Zeile 17-19. Die vorgelegte Kaufurkunde war mehr als 150 Jahre zuvor ausgestellt worden, sie wies damit ein zum damaligen Zeitpunkt hohes Alter auf. Es ist nicht bekannt, wie die Familie in den Besitz des Schriftstücks gekommen war. Man kann jedoch grundsätzlich vermuten, dass es sich hier um ererbten Familienbesitz handelte.

16 Urkunde A, Zeile 7. Ḥiṣṣat Ḥalaf liegt bei Niqīṭa (nach alternativer Lesung: Nuqayṭa), nahe der Provinzstadt Samannūd. Siehe *Heinz Halm*, *Ägypten nach den mamlukenzeitlichen Lehenregistern*. (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B, Bd. 38.) 2 Bde. Wiesbaden 1979-82, Bd. 2, 722. Die Deltaprovinz ad-Daqahliyya liegt östlich des rechten Nilarms und schließt nördlich an die Provinz aš-Šarqiyya an, ihre Hauptstadt ist Uṣmūm Ṭannāḥ. Siehe *Halm*, ebd., Bd. 2, 704f.; *Popper*, *Egypt and Syria* (wie Anm. 6), Bd. 1, 14.

17 Urkunde A, Zeile 10. Zur Ortschaft Dayr Muğṭuhur (andere Schreibweisen in den zeitgenössischen Lehenregistern: Dayr Nuğṭuhur, Dayr Muṣṭuhur) siehe *Halm*, *Lehenregister* (wie Anm. 16), Bd. 2, 324, 332. Die unterägyptische Provinz Qalyūb schließt nördlich an Kairo an und erstreckt sich östlich vom rechten Nilarm, ihre Hauptstadt ist das gleichnamige Qalyūb. Siehe *Halm*, *Lehenregister*, Bd. 2, 322f.; *Popper*, *Egypt and Syria* (wie Anm. 6), Bd. 1, 13.

der Provinz al-Ġarbiyya.¹⁸ Die genaue Lokalisierung dieser Grundstücke in der Urkunde geschah durch präzise Nennung unmittelbar angrenzender Nachbarböden.¹⁹

Beim Stiftungsland handelte es sich um an Bauern verpachtetes Agrarland. Dieses produzierte eine jährliche Ernte (in den Urkunden: *rayʿ*), deren Geldwert mittels eines Steuerbetrags (*ibra*) festgelegt und mithilfe der fiktiven Rechnungseinheit des Heeresdinars (*dīnār ġayṣī*) ausgedrückt wurde.²⁰ Eine ungefähre Vorstellung von der Größenordnung dieser Einkünfte vermitteln die in zeitgenössischen Katastern (*rawk*) erhaltenen Angaben, denen zufolge die Ortschaft Ḥiṣṣat Ḥalaf mit einer Fläche von 545 *faddān* eine jährliche Ernte im Wert von 1 100 Heeresdinar erwirtschaftete, Dayr Muḡṭuhur mit einer Fläche von 2 191 *faddān* einen Ertrag von 4 200 Heeresdinar und aṭ-Ṭawīla al-Baramūn mit einer Fläche von 1 057 *faddān* einen Ertrag von 3 800 Heeresdinar.²¹ Die genannten Zahlen können jedoch nicht viel mehr als ein Richtwert sein, aus dem sich allenfalls die relative Größenordnung im Verhältnis zu den Erträgen umliegender Grundstücke ersehen lässt. Für genauere Aussagen fehlt die gesicherte Datengrundlage. Denn einerseits konnte der sich nach dem aktuellen Getreidepreis richtende Wert des Heeresdinars erheblich schwanken, während andererseits keine Landvermessungen aus dem ausgehenden 15. Jahrhundert überliefert sind, mit denen sich das gerade in dieser Zeit zunehmende Missverhältnis zwischen dem veranschlagten Steuerwert von Ländereien und ihrem tatsächlichen Ertrag sicherer einschätzen ließe.²²

Daher soll auf der Einnahmeseite der Stiftung nur ein Orientierungswert von den jährlichen Erträgen der gestifteten Ländereien vermittelt werden. Die Hochrechnung geschieht auf der Grundlage der aus dem Bahrī-Sultanat übernommenen Steuerschätz-

18 Urkunde A, Zeile 14. Zur Ortschaft aṭ-Ṭawīla al-Baramūn (andere mögliche Schreibweisen: Ṭawīla al-Baramīn, aṭ-Ṭawīla bi-l-Baramūn) siehe *Halm*, Lehenregister (wie Anm. 16), Bd. 2, 589. Die Deltaprovinz al-Ġarbiyya erstreckt sich zwischen den Nilarmen, die Hauptstadt ist al-Maḥalla al-Kubrā. Siehe ebd., 468; *Popper*, Egypt and Syria (wie Anm. 6), Bd. 1, 14.

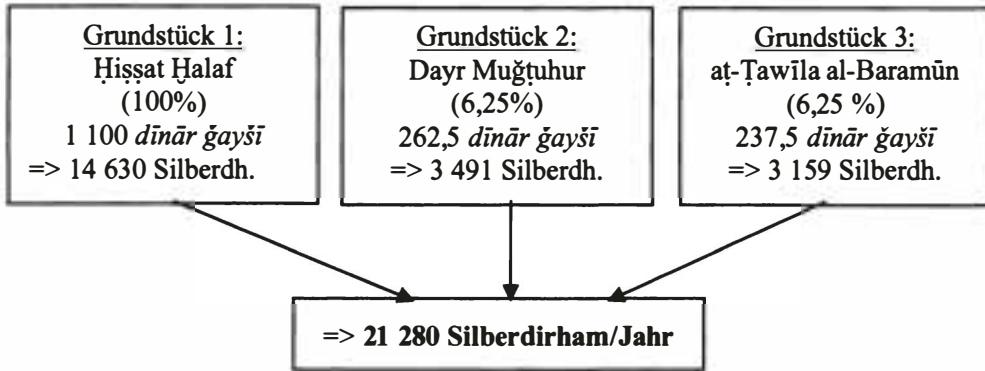
19 Urkunde A, Zeile 8-16. Von einer Nennung der Nachbargrundstücke versprach man sich größere Genauigkeit, als dies eine nur auf das eigene Grundstück bezogene Festlegung der Grenze erlaubt hätte. Vgl. *ʿAbd al-Laṭīf Ibrāhīm ʿAlī*, Min al-waṭāʿiq al-ʿarabiyya fi l-ʿuṣūr al-wuṣṭā: Ḥams waṭāʿiq šarʿiyya, in: Maḡallat Ġāmiʿat Umm Durmān al-Islāmiyya 2, 1389/1969, 149-251, hier 172. Die umliegenden Ortschaften und ihre Böden konnten nur zum Teil identifiziert werden. So waren die Böden der Ortschaft Dayr Muḡṭuhur im Süden von Šībīn al-Qaṣr [(*Halm*, Lehenregister (wie Anm. 16), Bd. 2, 335f.)], im Westen von Sinhirā (ebd., 337) und Nāmūn as-Sidr (ebd., 331) begrenzt (Zeile 11-13). Die Böden der Ortschaft aṭ-Ṭawīla al-Baramūn waren im Süden vom Nilarm bei der Ortschaft al-Baddāla (ebd., 707f.), im Norden vom anschließenden Grundstück der Ortschaft Kutāma (ebd., Bd. 2, 518) begrenzt.

20 Zur *ibra* siehe ebd., Bd. 1, 40-42 mit weiterführender Literatur. Zum *dīnār ġayṣī* siehe ebd., 40.

21 Die Angaben sind entnommen aus *Halm*, Lehenregister (wie Anm. 16), dessen Werk eine systematische Auswertung der zeitgenössischen Kataster des Ibn Duqmāq und des Ibn al-Ġīʿān sowie eine Zuordnung von Steuerwerten zu einzelnen Ortschaften enthält.

22 Ebd., Bd. 1, 41.

werte sowie eines Heeresdinars, für dessen Wert in Silberdirham (*dirham nuqra*) für das 15. Jahrhundert eine Relation von 1 : 13½ angenommen wird²³:



Die Ausgabenseite der Stiftung sah neben der Versorgung der Stifterfamilie auch regelmäßige Aufwendungen für den laufenden Betrieb einer im Kairoer Stadtviertel al-Ġawdariyya, unmittelbar neben dem Wohnhaus des Stifters gelegenen kleineren Moschee (*masġid*) vor.²⁴ Für diese Moschee sollten monatliche Zahlungen in Höhe von 800 Dirham in Kupferwährung (*dirham min al-fulūs al-ġudud*) erfolgen, davon je 250 Dirham für einen Vorbeter (*imām*) und einen Muezzin sowie je 150 Dirham für zwei Rezitatoren, deren Lesung auf bestimmte Teile des Korans (Suren 1, 2 in Auszügen sowie 112-114) sowie auf Bittgebete für die Stifter und ihre Familie nicht verzichten sollte.²⁵ Darüber hinaus waren weitere 1 250 Dirham in Kupferwährung zur Deckung zusätzlicher Ausgaben derselben Moschee vorgesehen, davon 800 Dirham für Nasch-

23 Eine Erörterung der Anhaltspunkte, die für eine solche Umrechnung sprechen, unternimmt – mit Berufung auf zeitgenössische Angaben bei Qalqaṣandī, Suyūṭī und Ibn al-Ġīʿān – *Halm* ebd., Bd. 1, 40.

24 Taqī d-Dīn Aḥmad al-Maqrīzī, *Kitāb al-Mawāʿiz wa-l-iʿtibār bi-ḍikr al-ḥiṭaṭ wa-l-āṭār*. 2 Bde. Būlāq 1270, Bd. 2, 5; *Popper*, *Egypt and Syria* (wie Anm. 6), Bd. 1, Karte 9. Um auch hier Verwechslungen des begünstigten Objekts (Moschee) auszuschließen und möglichen Anfechtungen vorzubeugen, sind seine genauen Grenzen zu den umliegenden Gebäuden und damit seine genaue Lage in Kairo angegeben (Urkunde A, Zeile 25f.). Demnach grenzte die Moschee nordwestlich an die ayyubidenzeitliche *Šarīfiyya-madrassa*, die im Jahr 612/1215 durch den Großamir Faḥr ad-Dīn al-Ġaʿfarī az-Zaynī errichtet worden war und Gelehrte der šāfiʿitischen Rechtsschule beherbergte. Zu diesem Gebäude siehe Maqrīzī, ebd., 98; zu seiner Lage *Popper*, ebd., Karte 9.

25 Urkunde A, Zeilen 23-25, 27, 40-43. Dazu *Johannes Pahlitzsch*, *Memoria und Stiftung im Islam. Die Entwicklung des Totengedächtnisses bis zu den Mamluken*, in: Michael Borgolte (Hrsg.), *Stiftungen in Christentum, Judentum und Islam vor der Moderne. Auf der Suche nach ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden in religiösen Grundlagen, praktischen Zwecken und historischen Transformationen*. (Stiftungsgeschichten Bd. 4) Berlin 2005, 71-94.

werk (*ḥubz malban*), 200 Dirham als Almosen für bedürftige Besucher der Moschee sowie 150 Dirham für frisches Trinkwasser.²⁶ Schließlich bestand ein weiterer gemeinnütziger Zweck der Stiftung darin, dass im Falle des Aussterbens jeglicher Nachkommenschaft des Stifters Tānībak die Einkünfte den Heiligen Stätten in Mekka und Medina zukommen sollten, und zwar 1 400 Dirham als monatliche Bezahlung für einen Koranleser in Medina sowie alle übrigen Einkünfte zur Verteilung an bedürftige Bewohner von Mekka und Medina zu gleichen Teilen.²⁷

Die Auszahlung der Geldbeträge an die genannten Empfänger erfolgte in Form von Kupfermünzen (*fulūs ḡudud*), wie sie für den damaligen Zahlungsverkehr üblich waren.²⁸ Lediglich zu rechnerischen Zwecken wurden die Summen mit ihrem Gegenwert in Dirham deklariert. Dabei ist in diesem Fall nicht vom reinsilbernen Dirham auszugehen, der in den Quellen stets als *dirham nuqra* bezeichnet wurde²⁹; vielmehr handelte es sich um den geringerwertigen einfachen Dirham mit niedrigem Silbergehalt, dessen Relation zum Golddinar in der Mitte des 15. Jahrhunderts, gelegentliche Schwankungen eingerechnet, bei etwa 300 : 1 lag.³⁰

Die oben aufgestellten monatlichen Ausgaben der Stiftung für den laufenden Betrieb der Kairoer Moschee betragen also 2 250 Dirham. Auf der Einnahmeseite wurden, so jedenfalls unsere Schätzung, jährliche Einkünfte von 21 280 Dirham verzeichnet, wobei es sich diesmal jedoch aufgrund der hohen Summen (Jahresernte) um die reinsilberne Währung gehandelt haben dürfte. Deshalb ist von einem deutlich höheren Wert der Einnahmeseite gegenüber der Ausgabenseite der Stiftung auszugehen, eine Vermutung, die durch eine einfache Gegenprobe bestätigt wird: Rechnet man die in *dirham nuqra* ausgedrückten Einnahmen der Stiftung in Goldwährung um, wobei für die Mitte des 15. Jahrhunderts eine Relation von 1 *dīnar ḡayṣī* : $\frac{2}{3}$ Golddinar (nach Claude Cahen) zugrunde gelegt werden soll³¹, kommt man zu dem Ergebnis, dass die Stiftung jährlich bis zu 1 056 Dinar erwirtschaftet haben könnte. Das wäre mehr als das Zehnfache der Ausgabenseite.

So zeichnet sich zwischen der Höhe der Einnahmen und den tatsächlichen karitativen Ausgaben der Stiftung für die Moschee und die Heilige Stätten eine Relation von etwa

26 Urkunde A, Zeile 43-47. Die Bestimmung der verbleibenden 100 Dirham wird mir aus der Urkunde nicht ersichtlich.

27 Ebd., Zeile 53-59.

28 Zu Geldentwicklungen, Währungsarten und Umrechnungskursen in jener Zeit siehe Popper, Egypt and Syria (wie Anm. 6), Bd. 2, 41-79; Warren C. Schultz, The Monetary History of Egypt, 642-1517, in: Carl F. Petry, (Hrsg.), The Cambridge History of Egypt, Bd. 1: Islamic Egypt, 640-1517. Cambridge 1998, 318-338.

29 Werner Diem, Vier arabische Rechtsurkunden aus dem Ägypten des 14. und 15. Jahrhunderts, in: Der Islam 72, 1995, 193-257, hier 209.

30 Eliahu Ashtor, Histoire des prix et des salaires dans l'orient médiéval. (Monnaie, prix, conjoncture, Bd. 8.) Paris 1969, 278.

31 Claude Cahen, La régimes des impôts dans le Fayyūm Ayyūbide, in: Arabica 3, 1956, 8-30, hier 12f.

90 : 10 ab. Das deckt sich mit Beobachtungen, die im Zusammenhang mit anderen privaten Stiftungen sowie auch den großen öffentlichen Stiftungen der Zeit wie etwa jenen des Qānṣūh al-Ġawrī gemacht worden sind.³² Darüber hinaus ist ein Ungleichgewicht in der Qualität der Währung zu verzeichnen, wenn zwar die Einnahmen in hochwertiger Silberwährung gerechnet sind, die Zahlung der Ausgaben hingegen in einfachen Kupfermünzen erfolgte. So bleibt der Eindruck bestehen, dass die gemeinnützigen Leistungen, gemessen am Gesamtumsatz der Stiftung, nur eine untergeordnete Rolle spielten, während der Großteil der erwirtschafteten Gewinne zur persönlichen Verwendung bei der stiftenden Familie verblieb. Bei Tānībaks früherer Stiftung, so ist zu vermuten, muss es sich ganz ähnlich verhalten haben.

Damit wurde die karitative Leistung von Stiftungen zum Beiwerk, das dem eigentlichen Zweck, der privaten Vermögenssicherung, einen Anstrich von Frömmigkeit und Wohltätigkeit verleihen sollte.³³ Stifter hatten uneingeschränktes Nutzrecht auf die durchaus umfangreichen Einkünfte ihrer eigenen Stiftungen und behielten sich im übrigen alle Rechte auf nachträgliche Änderungen des Finanzplans des formell eigentlich im Besitz der unveränderlichen Stiftung, der vielbeschworenen Toten Hand, befindlichen Kapitals exklusiv vor.³⁴ Außerdem verblieben die im Zusammenhang mit dieser außerordentlich flexiblen und damit nicht nur negativ zu beurteilenden Finanzdisposition stehenden Kernfunktionen der Stiftungsaufsicht (*nazar*) und ihrer Verwaltung (*wilāya*) ebenfalls auf Lebenszeit bei ihnen selbst, wurden im Fall unserer Stiftung sogar noch mit 300 Dirham monatlich vergütet³⁵ und sollten nach dem Ableben der Stifter den leiblichen Nachkommen zufallen, also innerhalb der Familie bleiben.³⁶ Damit waren diese Positionen faktisch erblich geworden, ein Umstand, der von vielen zeitgenössischen Beobachtern zwar kritisiert wurde, in der Praxis jedoch häufig genug Anwendung fand.³⁷ Erst für den Fall des Aussterbens der Nachkommenschaft sah

32 Carl F. Petry, *Protectors or Praetorians? The Last Mamluk Sultans and Egypt's Waning as a Great Power*. (SUNY series in medieval Middle East history) New York 1994, 199 (Qāyṭbāy, Qānṣūh al-Ġawrī); Jean-Claude Garcin/Mustapha Anouar Taher, *Enquête sur le financement d'un waqf égyptien du XV^e siècle. Les comptes de Jawhar al-Lālā*, in: JESHO 38, 1995, 262-304, hier 301-303 (Ġawhar al-Lālā); Reinfandt, *Sultansstiftungen* (wie Anm. 3), 91 (Ināl).

33 Siehe hierzu Amīn, *Awqāf* (wie Anm. 4), 72f.; Petry, *Protectors* (wie Anm. 32), 196.

34 So auch Urkunde A, Zeilen 28 und 69f. Zu der Vollmacht zu nachträglichen Änderungen (*šarṭ ziyāda wa-naqṣān*) siehe Conermann/Reinfandt, *Anmerkungen* (wie Anm. 1), 215 mit weiterer Literatur.

35 Urkunde A, Zeile 48.

36 Ebd., Zeile 61-63.

37 Zur zeitgenössischen Kritik an solchen Stiftungspraktiken siehe Ulrich Haarmann, *Joseph's Law. The Careers and Activities of Mamluk Descendants Before the Ottoman Conquest*, in: Thomas Philipp/Ulrich Haarmann (Hrsg.), *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*. (Cambridge Studies in Islamic Civilization.) Cambridge 1998, 55-84, hier 71f., Anm. 89 und 90 mit weiterführender Literatur (Ibn Ḥaldūn, Abū Ḥāmid al-Qudṣī, Taqī d-Dīn as-Subkī). Allgemein zu den Ämtern von Aufsicht und Verwaltung Takao Ito, *Aufsicht und Verwaltung der Stiftungen im mamlukischen Ägypten*, in: *Der Islam* 80, 2003, 46-66.

Tānībaks Stiftung vor, dass sie von einer Reihe namentlich genannter Treuhänder verwaltet werden sollte. Bei diesen handelte es sich um Mamluken und mutmaßliche Vertraute Tānībaks aus seiner früheren militärischen Kameradschaft (*ḥuṣḍāšīyya*).³⁸

Vom Zeitpunkt der ersten Stiftung Tānībaks sind wir nicht unterrichtet. Die zweite, gemeinsam mit seiner Ehefrau eingerichtete Stiftung jedoch fällt zusammen mit einem äußerst turbulenten Moment des an unruhigen Zeiten sicher nicht armen Mamlukensultants. Nur zwei Jahre waren seit der großen Feuerkatastrophe von Būlāq vergangen, welche im Rağab 862 (Mai 1458) weite Teile des Kairoer Hafens zerstört und die in der Bevölkerung ohnehin tief verwurzelten Endzeitvorstellungen zusätzlich angefacht hatte.³⁹ Kurz darauf dann war in den syrischen Reichsteilen eine erneute Pestepidemie ausgebrochen, die sich, ausgehend von Aleppo, wo ihr allein im Ramaḍān 863 (Juli 1459) mehr als 200 000 Menschen zum Opfer gefallen sein sollen, bis zum Muḥarram 864 (November 1459) nach Gaza ausbreitete und schließlich am 1. Rabīʿ II 864 (25. Januar 1460) auch die Außenbezirke von Kairo erreichte. Hier in der Hauptstadt sollte sie sich bis zum Rağab 864 (April 1460) halten und zeitweise mehrere hundert Menschenleben täglich fordern.⁴⁰

Zu diesen Katastrophen kamen die chronischen wirtschaftlichen Krisen im 15. Jahrhundert und eine drückende Inflation hinzu⁴¹, außerdem die Abnutzungserscheinungen eines Militärsystems, das die Versorgung nachkommender Mamluken-

38 Urkunde A, Zeile 64-66. Genannt sind unter anderem: sein leiblicher Bruder (*ṣaqīq*) Ṣalāḥ ad-Dīn Tanam b. ʿAbd Allāh al-Abūbakrī (lebte 802/1400-882/1477); zu ihm s. Saḥāwī, *Ḍawʿ* (wie Anm. 2), Bd. 3, 45, (Nr. 184); weiterhin Quṭlūbāy b. ʿAbd Allāh as-Sāqī (Saḥāwī, ebd., Bd. 6, Nr. 741. Ibn Tağrībīrdī, Nuğūm (wie Anm. 5), Bd. 16, 301 erwähnt einen Quṭlūbāy al-Ašrafī, der vom Sultan az-Zāhir Ḥuṣqadam am 23. Muḥarram 872/23. August 1467 zum zweiten Hofkämmerer (*ḥāğib tānī*) ernannt worden war. Dieses Amt hatte auch Tānībak zeitweise bekleidet, vgl. Urkunde K, Zeile 9.); Muğulbāy b. ʿAbd Allāh al-Ilyāsī (vermutlich der bei Burhān ad-Dīn Ibrāhīm al-Biqāʿī, *Izhār al-ʿaṣr li-asrār ahl al-ʿaṣr*. Hrsg. v. *Muḥammad Sālim b. Šadīd al-ʿAwfī*, 3 Bde. Gizeh 1992-93, Bd. 3, 232, Anm. 1, erwähnte Muğulbāy Ṭāz al-Abūbakrī al-Muʿayyadī. Dieser gehörte zu den Mamluken des Sultans al-Muʿayyad Šayḥ, stieg später zum General (*muqaddam*) auf und starb im Šafar 873/August 1468 in seinem Verbannungsort Dumyāt. Vgl. auch seine Biographien bei Saḥāwī, *Ḍawʿ* (wie Anm. 2), Bd. 10, 164, Nr. 667; Ibn Iyās, *Badāʿīʿ* (wie Anm. 5), Bd. 3, 20; as-Sayfī Barsbāy al-Muḥammadī (möglicherweise der bei Saḥāwī, ebd., Bd. 3, 10, Nr. 42 genannte Barsbāy al-Maḥmūdī al-Ašrafī).

39 Abū l-Maḥāsīn Yūsuf Ibn Tağrībīrdī, *an-Nuğūm az-zāhira fī mulūk Miṣr wa-l-Qāhira*. Hrsg. v. *William Popper*. (University of California Publications in Semitic Philology, Bd. 2-3, 5-7.) 5 Bde. Berkeley 1909-36, Bd. 7, 501-505. Der ebenfalls zeitgenössische Chronist Burhān ad-Dīn al-Biqāʿī hat die Ereignisse in einem bewegten Augenzeugenbericht festgehalten. Siehe Biqāʿī, *Izhār* (wie Anm. 38), Bd. 3, 117-127.

40 Ibn Tağrībīrdī, Nuğūm (wie Anm. 39), Bd. 7, 520-532 und 541.

41 *Reinfandt*, Sultansstiftungen (wie Anm. 3), 14f., mit weiterführender Literatur. Zum selben Thema außerdem *David Ayalon*, *Some Remarks on the Economic Decline of the Mamlūk Sultanate*, in: *JSAI* 16, 1993, 108-124; *Schultz*, *Monetary History* (wie Anm. 28).

generationen nicht mehr in ausreichender Weise bewältigen konnte.⁴² Zunehmende Verelendung förderte das Bandenwesen und wiederholte Exzesse marodierender Soldaten, so dass „die Unsicherheit auf Kairos Straßen überhand nahm und die Menschen nach Einbruch der Dunkelheit das Haus nicht mehr verließen und alle, die noch auf den Straßen waren, in aller Eile sichere Mauern aufsuchten.“⁴³ Nur zwei Wochen vor der Gründung von Tānībaks zweiter Stiftung, am 1. Ğumādā II 864 (24. März 1460), notierte der Chronist Ibn Taġrībīrdī die Missstände seiner Zeit und bezeichnete als deren Hauptübel Krankheiten, hohe Preise und Gewalt auf den Straßen seiner Stadt.⁴⁴

Am beunruhigendsten aber wird sich das allmählich abzeichnende Ende der Herrschaft des Sultans al-Ašraf Īnāl ausgenommen haben. Dieser stand vor seinem 80. Lebensjahr, war bereits wiederholt erkrankt, so schon im Rabīʿ II 862 (März 1458), dann aber erneut am 1. Ramaḍān 862 (13. Juli 1459) und diesmal so schwer, dass er bereits seine eigene Nachfolge zu regeln begann.⁴⁵ Es handelte sich um eine Zeit, die besonders für einen Offizier wie as-Sayfī Tānībak die Absicherung privaten Vermögens und die Versorgung von Angehörigen vordringlich gemacht haben muss, denn für die nahe Zukunft standen die üblichen mit einem Regierungswechsel einhergehenden Unruhen und Umwälzungen zu befürchten.⁴⁶

Zur weiteren Entwicklung der Stiftung wie auch zum weiteren Geschick des Stifters, seiner Familie und ihrer gesellschaftlichen Aktivitäten geben sich die narrativen Quellen naturgemäß schweigsam. Lediglich im Zusammenhang mit Ämtervergaben und anderen der Folie einer offiziellen Geschichtsschreibung genügenden Ereignissen tauchen die Namen sporadisch wieder auf. Die Urkundenrolle Dār al-Watāʿiq 20/122 hingegen wirft einiges Licht auf Entwicklungen, deren Kenntnis ein tieferes Verständnis von den Zusammenhängen in städtischen Gesellschaften des späteren Mamlukensultans möglich macht.⁴⁷

42 Hierzu *Amalia Levanoni*, Rank-and-File Mamluks versus Amirs. New Norms in the Mamluk Military Institution, in: Philipp/Haarmann (Hrsg.), *The Mamluks in Egyptian Politics and Society* (wie Anm. 37), 17-31. Zum mamlukischen Militärsystem allgemein *David Ayalon*, Aspects of the Mamluk Phenomenon, in: *Der Islam* 53, 1976, 196-225.

43 Ibn Taġrībīrdī, *Nuġūm* (wie Anm. 39), Bd. 7, 525f.

44 Ebd., 534.

45 Ebd., 497f., 508f.

46 Zu diesem Thema jetzt ausführlich *Henning Sievert*, Der Herrscherwechsel im Mamlukenreich. Historische und historiographische Studien zu Abū Ḥāmid al-Qudsī und Ibn Taġrībīrdī. (Islamkundliche Untersuchungen, Bd. 254.) Berlin 2003; außerdem die unveröffentlichte Magisterarbeit von *Agata Rome*, Die kurze Regierungszeit der mamlukischen Sultansöhne in der tscherkessischen Phase (784/1382-922/1517). Magisterarbeit Universität Basel 1995.

47 Ähnliche Urkundenrollen sind behandelt in den Studien von *Aḥmad Darrāġ*, L'acte de waqf de Barsbay. (Textes et traductions d'auteurs orientaux, Bd. 3.) Kairo 1963; *Howayda N. al-Ḥarīthy* (Hrsg.), *The Waqf Document of Sultan al-Nāṣir Ḥasan b. Muḥammad b. Qalāwūn for his Complex in al-Rumaila*. (Bibliotheca Islamica, Bd. 45.) Berlin 2001; *Reinfandt*, Sultansstiftungen (wie Anm. 3); *Souad Saghbini*, Mamlukische Urkunden aus Aleppo. Die Urkundensammlung (ġāmiʿ

Ein besonders einschneidendes Ereignis im Zusammenhang mit der Stiftung muss sicherlich der Tod ihres Urhebers as-Sayfi Tānībak am 19. Rabī' I 891 (24. März 1486) gewesen sein.⁴⁸ Als unmittelbare Folge hiervon trat die noch verbliebene zweite Urheberin 'Ā'iša gemäß den Statuten der Stiftung⁴⁹ erneut das Aufsichtsamt an, von dem sie sich am 27. Šafar 866 (30. November 1461) schon einmal zurückgezogen hatte⁵⁰, und verfügte ein Jahr später, mit Datum vom 13. Ğumādā II 892 (5. Juni 1487), die Einsetzung ihres damals knapp 30jährigen Sohnes Šihāb ad-Dīn Aḥmad⁵¹ zum Nachfolger ihres Ehemannes mit sämtlichen Befugnissen, darunter dem Anspruch auf die Stiftungseinnahmen (*ray'*) und das Amt der Stiftungsaufsicht (*naẓar*).⁵²

Zusätzliche Vermerke auf der Urkundenrolle Dār al-Waṭā'iḳ 20/122 kennzeichnen das weitere Geschick des Stiftungskapitals. Deutlich wird hierbei, dass vor allem 'Ā'iša und ihre familiäre Linie mittels Tausch (*istibdāl*) den größten Teil der Stiftungsböden später wieder in ihren Privatbesitz zurückführen konnten. Als Kompensation dafür überließen sie der Stiftung solche Grundstücke aus ihrem eigenen Besitz (*milk*), die von zuvor bestellten Gutachtern als gleichwertig klassifiziert worden waren⁵³, oder aber sie leisteten einmalige Geldzahlungen.

So erwarb 'Ā'išas Mutter, eine hier nicht näher identifizierte Fāṭima bt. Muḥammad b. Ḥalīl, am 17. Šafar 866 (20. November 1461) mittels einer solchen Transaktion zuerst zwei Drittel der zur Stiftung gehörenden Böden von Dayr Muḡṭuhur für sich allein⁵⁴, um dann fünf Jahre später, am 3. Šafar 871 (13. September 1466), gemeinsam mit ihrer Tochter 'Ā'iša das restliche noch verbliebene Drittel aus der Stiftung herauszulösen und ihrem Privatbesitz zuzuführen.⁵⁵ Hatte dabei der erstgenannte Tausch noch eine Kompensation durch gleichwertiges Agrarland vorgesehen⁵⁶, so war die zweite Transaktion bemerkenswerterweise mit einer einmaligen Geldzahlung von 330 Gold-dinar möglich geworden.⁵⁷ Damit geriet der immer schon im Verdacht eines Scheingeschäfts stehende *istibdāl* mehr oder weniger zum unverbrämten Kauf von Stiftungska-

al-mustanadāt) der mamlukisch-aleppinischen Familie Uğulbak. (Arabistische Texte und Studien, Bd. 17.) Hildesheim/Zürich/New York 2005.

48 Saḥāwī, Ḍaw' (wie Anm. 2), Bd. 3, 26. Ebenso Urkunde J, Zeile 16.

49 Siehe Urkunde A, Zeile 61 f.

50 Vermerk G vom 27. Šafar 866 (30. November 1461).

51 Saḥāwī, Ḍaw' (wie Anm. 2), Bd. 1, 266.

52 Urkunde J vom 13. Ğumādā II (5. Juni 1487).

53 'Abd al-Laṭīf Ibrāhīm 'Alī, Min al-waṭā'iḳ al-'arabiyya fi l-'uṣūr al-wuṣṭā: Waṭīqat istibdāl, in: Bulletin of the Faculty of Arts, Cairo University 25, 1963. Kairo 1968, 1-38, hier 5-8.

54 Vermerk E vom 17. Šafar 866 (20. November 1461). Zu den Böden von Dayr Muḡṭuhur siehe Urkunde A, Zeile 10.

55 Vermerk H vom 3. Šafar 871 (13. September 1466).

56 Vermerk E, Zeile 11.

57 Vermerk H, Zeile 4.

pital.⁵⁸ Eine gewisse Schützenhilfe dürfte aber in diesem Fall der Umstand geleistet haben, dass ‘A’iṣas Ehemann as-Sayfi Tānībak in seiner Funktion als Stiftungsaufseher (*nāzīr*) die andere am Tausch beteiligte Partei, nämlich die Stiftung, vertrat und somit Einvernehmlichkeit auf beiden Seiten bestanden haben wird. Dennoch ist über die tieferen Gründe und näheren Umstände dieser Transaktionen nichts bekannt, da ihre selbständig in der Registratur verwahrten detaillierten Tauschurkunden nicht mehr erhalten sind.⁵⁹

Vier Jahrzehnte später erfolgte dann mittels Tausch die Herauslösung auch des restlichen Gründungskapitals aus der Stiftung: Am 25. Muḥarram 909 (19. Juli 1503) wurden alle Böden von Ḥiṣṣat Ḥalaf zu einem hier nicht genannten Betrag an einen Mamluken mit dem Namen Ğānbirdī min Sanṭbāy⁶⁰ abgetreten, der sich zur Abwicklung dieses Rechtsgeschäfts der Hilfe eines offensichtlich mit den örtlichen Gegebenheiten vertrauten Mittelsmannes (*wakīl*) mit dem Namen Zayn ad-Dīn ‘Abd al-Qādir aṭ-Ṭawīlī bediente.⁶¹ Die Stiftungsseite wurde bei dieser Transaktion durch ‘Ā’iṣa als Verwalterin vertreten. Vermutlich war ihr Sohn Aḥmad zu diesem Zeitpunkt bereits verstorben oder aber geschäftsunfähig.⁶² Am 10. Dū l-Qa’da 911 (3. April 1506) schließlich wurden auch alle der Stiftung gehörenden Böden von aṭ-Ṭawīla al-Baramūn⁶³ für den einmaligen Geldbetrag von 60 Golddinar an einen hier nicht näher identifizierten Šihāb ad-Dīn al-Qurašī, einen ehemaligen stellvertretenden Richter der šāfi‘itischen Schule, abge-

58 Hierzu auch *Leonor Fernandez*, Istibdal. The Game of Exchange and its Impact on the Urbanization of Mamluk Cairo, in: Doris Behrens-Abouseif (Hrsg.), *The Cairo Heritage. Essays in Honor of Laila Ali Ibrahim*. Kairo 2000, 203-222, hier 209; *Amīn*, Awqāf (wie Anm. 4), 343.

59 Die Tauschurkunden mit ihren zugehörigen Gerichtsentscheiden sind in den Vermerken E, Zeile 12 und 16f. sowie und H, Zeile 3 und 5 erwähnt.

60 Mamluk aus dem Besitz eines Sanṭbāy Qarā, welcher seinerseits ein Mamluk des Sultans aṣ-Ṣāḥib Ğaqmaq gewesen und 866 (1461) verstorben war. Siehe zu ihm die Biographie bei Saḥāwī, *Ḍaw’* (wie Anm. 2), Bd. 3, 272f. (Nr. 1038). Von Ğānbirdī selbst findet sich keine Biographie bei Saḥāwī.

61 Vermerk O vom 25. Muḥarram 909 (19. Juli 1503). Zu Ḥiṣṣat Ḥalaf siehe die Urkunde A, Zeile 7. Besagter Zayn ad-Dīn aṭ-Ṭawīlī konnte nicht identifiziert werden, seine *nisba* könnte aber auf eine Herkunft aus der Ortschaft aṭ-Ṭawīla al-Baramūn (war Bestandteil der Stiftung; siehe Anm. 18) hinweisen. Es kommen aber auch zwei weitere unterägyptische Ortschaften mit dem Namen aṭ-Ṭawīla (bei Alexandria und in der Deltaprovinz al-Ġarbiyya) in Frage. Vgl. *Halm*, *Lebensregister* (wie Anm. 16), Bd. 2, 646, 768.

62 Vermerk O, Zeile 14. Aḥmads Todesdatum wird aus den Urkunden nicht ersichtlich. Auch Ibn Iyās, *Badā’i’* (wie Anm. 5) schweigt sich hierüber aus, und Saḥāwī hatte seinen biographischen Eintrag noch vor Aḥmads Ableben verfasst. Eine letztmalige namentliche Erwähnung Aḥmads findet sich im Vermerk L, Zeile 3 vom 11. Dū l-Ḥiġġa 892 (27. November 1487). Er dürfte spätestens zwischen 909 und 911 (1503-06) verstorben sein, da die beiden letzten und dokumentierten Transaktionen vom 25. Muḥarram 909 (Vermerk O) und 10. Dū l-Qa’da 911 (Vermerk P) bereits unter ‘Ā’iṣa allein bzw. ‘Ā’iṣa und ihrer Tochter Āsiya vollzogen worden waren. Offensichtlich war Āsiya ihrem verstorbenen Bruder im Amt der Stiftungsaufsicht gefolgt.

63 Siehe Urkunde A, Zeile 14.

treten, wobei die Seite der Stiftung diesmal durch ‘Ā’iša und ihre Tochter Āsiya bt. Tānībak vertreten war.⁶⁴

Inbesondere Tānībaks Ehefrau ‘Ā’iša entwickelte sich im späteren Stadium des uns dokumentierten Zeitraums zur zentralen Persönlichkeit, die nach seinem Tod die Geschäfte weitgehend unangefochten, vielleicht sogar in noch engagierterer Weise weiterführen konnte. So erscheint ihr Name etwa im Zusammenhang mit einer weiteren Stiftung in den Urkunden, als sie am 9. Ğumādā I 895 (30. März 1490) durch Tausch einen Teil der Grundstücke einer Stiftung erwarb, die im Rabī’ I 868 (Dezember 1463) von der Ehefrau des Nāṣir ad-Dīn Muḥammad al-Ġabalī, einer gewissen Āmina al-Maṣūna Baraka bt. Šaraf ad-Dīn, eingerichtet worden war.⁶⁵ Ob sie diese Grundstücke in das Kapital ihrer eigenen Stiftungen einband oder aber sie in ihrem persönlichen Besitz (*milk*) beließ oder zu anderen Zwecken nutzte, ist nicht bekannt. Deutlich wird jedoch, dass ‘Ā’iša eine nicht unerhebliche Rolle im wirtschaftlichen Geschehen des späten Mamlukensultanats eingenommen haben muss, da die uns dokumentierten Transaktionen durchweg zum Zweck des Erwerbs hochwertiger Ländereien unternommen wurden. Eine ähnlich herausragende gesellschaftliche Rolle von Frauen ist bereits im Zusammenhang mit anderen Stiftungen des 15. Jahrhunderts festgestellt worden.⁶⁶

Darüber hinaus wird noch ein anderer gesellschaftlicher Aspekt aus den Urkunden deutlich: Zwischen der Familie des Stifters as-Sayfī Tānībak und den al-Aqṣarā’ī, einer seinerzeit berühmten Familie ḥanafitischer Rechtsgelehrter, bestanden verwandtschaftliche Bindungen.⁶⁷ Es war die Ehe von Tānībaks leiblichem Bruder (*šaḡīq*) Tanam b. ‘Abd Allāh al-Abūbakrī mit Fāṭima, der Tochter des Šihāb ad-Dīn Aḥmad b. Abī Yazīd al-Aqṣarā’ī und Schwester des Muḥibb ad-Dīn Muḥammad al-Aqṣarā’ī, die eine Brücke zwischen einer mamlukischen und einer der einheimischen religiösen Familien geschlagen hatte. Tānībak stand zeitlebens in einem engen Verhältnis zu seinem Bruder, hatte zeitweise auch in dessen Kairoer Stadthaus (*bayt*) beim Bāb al-Wazīr im südöstlichen Teil der Stadt nahe der Zitadelle gewohnt, das nach Tanams Tod überdies in seinen Besitz überging.⁶⁸ Tanam, ein ehemaliger Sultansmamluk des al-Mu’ayyad Šayḥ, hatte neben seiner militärischen Laufbahn, in deren Verlauf er unter anderem

64 Vermerk P vom 10. Dū l-Qa‘da 911 (3. April 1506).

65 Urkunde Dār al-Waṭā’iq 22/140. Siehe *Amīn*, Catalogue (wie Anm. 1), 33, Nr. 150.

66 Siehe etwa *Carl F. Petry*, *The Estate of al-Khuwand Fāṭima al-Khāṣṣbakiyya*. Royal Spouse, Autonomous Investor, in: Michael Winter/Amalia Levanoni (Hrsg.), *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*. (The Medieval Mediterranean. Peoples, Economies and Cultures, 400-1500, Bd. 51.) Leiden/Boston 2004, 277-294; *ders.*, *Class Solidarity versus Gender Gain*. Women as Custodians of Property in Later Medieval Egypt, in: Nikki Keddie/Beth Baron (Hrsg.), *Women in Middle Eastern History. Shifting Boundaries in Sex and Gender*. New Haven 1991, 122-142; *Reinfandt*, *Sultansstiftungen*, 46-52; sowie den Beitrag von Renate Jacobi in diesem Band.

67 Zur Familie insgesamt siehe *Sahāwī*, *Ḍaw’* (wie Anm. 2), Bd. 11, 185.

68 *Popper*, *Egypt and Syria* (wie Anm. 6), Bd. 1, 24.

Anführer der Sultansgarde⁶⁹ und Zehneramīr⁷⁰ geworden war, auch ein gelehrtes Studium absolviert, wie sein vielsagender Beiname *al-faqīh* (der Jurist) vermuten lässt.⁷¹ Auch Tānībaks Sohn Šihāb ad-Dīn Aḥmad, zum Zeitpunkt der Stiftung seines Vaters noch im Säuglingsalter, erscheint später als ḥanafitischer Gelehrter (*‘ālim*), der ein Studium bei zahlreichen wissenschaftlichen Autoritäten seiner Zeit ablegte, sich dabei besonders in der Traditionswissenschaft hervortat und später, aus uns nicht bekannten Gründen, zum šāfi‘itischen Ritus wechselte.⁷² Solche Fälle verwandtschaftlicher Beziehungen und religiös-kultureller Professionalisierung bei Mitgliedern der militärischen Oberschicht werfen ein neues Licht auf die gesellschaftlichen Zusammenhänge jener Zeit und können alte Vorstellungen von einer eher strikten Trennung der mamlukischen Elite von der Schicht der einheimischen Gelehrten *‘ulamā’* revidieren helfen. Insbesondere die kulturell bedeutende Stellung von Söhnen und Töchtern von Mamluken (*awlād an-nās*), als Mittler zwischen beiden gesellschaftlichen Gruppen, gerade auch im Zusammenhang mit der Verwaltung islamischer frommer Stiftungen, wird hierbei immer deutlicher.⁷³

Die Urkunde Dār al-Watā’iq 20/122

Die Urkundenrolle 20/122 ist bis auf gelegentlichen leichten Abbruch am linken Rand (von Recto) vollkommen unversehrt. Ihr Material ist Pergament, zu dessen Beschaffenheit und Farbe wie auch zum Zustand der Tinte allerdings keine Angaben vorliegen. Die Rolle besteht aus vier gleichmäßig großen Einzelblättern, die jeweils an der Schmalseite durch Klebung miteinander verbunden sind. Angaben zu den Maßen der Rolle wie auch ihrer einzelnen Blätter liegen mir nicht vor. Die Rolle ist auf Verso und Recto gleichermaßen beschrieben. Der etwa ein Viertel bis ein Drittel der Seitenbreite einnehmende rechte Rand blieb anfänglich freigehalten und diente der Aufzeichnung späterer Urkunden (siehe nachfolgende Graphik). Die einzelnen Urkunden stammen von unterschiedlichen Schreibern.

Im folgenden soll auf paläographische Eigenheiten der Urkunde nicht weiter eingegangen werden. Ebenso sind gewisse Auffälligkeiten im Schriftbild, die offensichtlich inhaltlichen Gestaltungsprinzipien der Urkunde unterworfen waren (wie etwa die deutliche Längung einzelner Schlüsselwörter in Urkunde A, Zeile 2: كتاب هذا; ebd., Zeile 37: كان ذلك وقفا), nicht in die Edition aufgenommen, da in ihrem Fall eine

69 *Aḥad ru’ūs an-nuwwāb*. Siehe ebd., 91f.

70 *Amīr ‘ašara*, Befehlshaber über eine Einheit von zehn Mamluken. Vgl. dazu ebd., 86f.

71 Saḥāwī, *Ḍaw’* (wie Anm. 2), Bd. 3, 45.

72 Ebd., Bd. 1, 266.

73 Zu diesem Aspekt siehe in besonderer Weise auch Haarmann, *Joseph’s Law* (wie Anm. 37), 78-84; Haarmann, *Arabic in Speech, Turkish in Lineage. Mamluks and their Sons in the Intellectual Life of Fourteenth-Century Egypt and Syria*, in: *JSS* 33, 1988, 81-114, hier 103-112.

durchgehende Systematik nicht erkennbar ist. Hingegen sind die gelegentlichen Registrierungsvermerke (*li-yusaġġal!*) und richterlichen Nennungen auf dem rechten Rand der Urkundenrolle in ihrer vertikalen Schreibweise beibehalten. Außerdem wird der durchgehend einheitliche Gebrauch der richterlichen Beglaubigungsmittel (*alāma*, Datum, *ḥasbala*; siehe etwa Urkunde D, Zeilen 1, 6 und 18) berücksichtigt und durch ein fetteres Schriftbild im übrigen Text kenntlich gemacht. Darüber hinaus sind Verschreibungen, versehentliche Wortwiederholungen sowie grammatisch-syntaktische Abweichungen von den Regeln des klassischen Arabischen im Text belassen und gelegentlich im Apparat korrigiert.

Dagegen verzichtet die Edition, auch im Fall schwieriger oder strittiger Lesungen, auf jegliche Vokalisierung. Lediglich wenn Vokalzeichen im Urkundenoriginal deutlich erkennbar sind, wurden diese in die Edition übernommen, da aus ihnen Hinweise auf Schreib- und Sprachgewohnheiten der zeitgenössischen Kanzlei Praxis hervorgehen können. Ebenfalls sind orthographische Eigenheiten der Urkunden, wie sie den zum Zeitpunkt ihrer Abfassung üblichen Konventionen entsprachen, etwa ein weitgehend konsequenter Verzicht auf das *ḥamza* (سؤال für سوال و كلاهما für اله و كلاهما für آله) oder dialektbedingte Konsonatenabweichungen (ت für ث, د für ذ), den Regeln der klassisch-arabischen Hochsprache angepasst. Außerdem wurde der im Urkundenoriginal uneinheitliche Gebrauch diakritischer Punkte in der Edition regelmäßig vervollständigt bis hin zum *tā' marbūta* ة und zum wortschließenden *yā'* ي. Darüber hinaus wurde mit Interpunktionen und Textabsätzen eine Gliederung des Urkundentextes in inhaltliche und formularbedingte Sinnabschnitte angestrebt, wie es den Konventionen eines neuzeitlichen Schriftbilds entspricht.

Trotz der offenkundigen Nachteile, die ein solches Verfahren mit sich bringt, da der Edition so die notwendige textliche Authentizität des Urkundenoriginals in wichtigen Teilen verloren gehen kann, wird ihm hier der Vorzug gegeben.⁷⁴ Denn einerseits ist eine strenge Orientierung an den sprachlich-schriftbildlichen Gegebenheiten der Vorlage und deren detailgetreue Übernahme in die Edition, wie es etwa bei der Herausgabe arabischer Papyri gefordert ist⁷⁵, meiner Erfahrung nach für kurze Texte eher praktikabel als im Fall umfangreicherer Stiftungsurkunden. Vor allem aber kommt die hier vorgenommene sprachliche Aufbereitung eines Quellentextes in erster Linie den Bedürfnissen eines an historischen Sachverhalten des islamischen Stiftungswesens

74 Mit diesem Vorgehen erlaube ich mir ein bewusstes Abweichen von den in meiner Edition der Stiftungsurkunden des Sultans al-Ašraf Ināl befolgten Grundsätzen. Vgl. *Reinfandt*, Sultansstiftungen (wie Anm. 3), 132-134. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit den verschiedenen Möglichkeiten der Bewahrung textlicher Authentizität in Editionen findet sich bei *Ulrich Haarmann* (Hrsg.), *Die Chronik des Ibn ad-Dawādārī*. Bd. 8: Der Bericht über die frühen Mamluken. (Quellen zur Geschichte des islamischen Ägyptens, Bd. 1.) Freiburg 1971, 29-38.

75 Siehe die diesbezüglichen Ausführungen bei *Werner Diem*, *Arabische Briefe auf Papyrus und Papier aus der Heidelberger Papyrussammlung*. (Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Kommission für Papyrus-Editionen.) 2 Bde. Wiesbaden 1991, 2-4.

interessierten Lesers entgegen. Die nicht minder wichtigen sprach- und stilgeschichtlichen sowie diplomatischen Eigenheiten der Urkunde hingegen wären Gegenstand einer eigenen Untersuchung.

Durch Textzerstörung verlorene Stellen sind durch eckige Klammern gekennzeichnet. Sie konnten gelegentlich durch Parallelstellen in derselben Urkunde oder aber auch durch ähnliche Stellen in anderen Urkunden ergänzt werden. Da die mir verfügbare Kopie von nicht durchgehend guter Qualität ist und mir eine nochmalige Einsicht in das Original nicht möglich war, konnten nicht alle erhaltenen Stellen vollständig gelesen werden. Hierfür wie auch für offensichtlichere dem Verfasser anzulastende Unvollkommenheiten wird an die Nachsicht des Lesers appelliert. Von besonderer Bedeutung wäre auch eine Übersetzung der Urkunden ins Deutsche gewesen. Dies hätte jedoch den Umfang der Arbeit gesprengt, weshalb an dieser Stelle vorerst auf einige beispielhafte Übersetzungen zu ganz ähnlichen Urkunden aus demselben Zeitraum verwiesen wird.⁷⁶

Trotz der bereits vorliegenden detaillierten Einführungen und Vorarbeiten zum Formular arabischer Urkunden und dem diplomatischen *Procedere*⁷⁷ sind die Eigenheiten dieses Sachgebiets nicht immer einfach zu durchdringen. Vor allem fehlt es nach wie vor an einer den allgemeinen Kenntnisstand zusammenfassenden und didaktisch einführenden Urkundenlehre und Chrestomathie. Als kleiner Beitrag hierzu soll deshalb im folgenden zunächst eine Beschreibung der rechtlichen Funktion der einzelnen Urkunden und ihres wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnisses sowie eine graphische Darstellung ihrer Anordnung auf der Urkundenrolle (Recto und Verso) unternommen werden. Zur besseren Orientierung sind alle Urkunden mit Kapitalen (A-P) betitelt, und zwar in der Reihenfolge ihrer zeitlichen Entstehung, nicht ihrer Anordnung auf der Rolle. Im Anschluss daran folgt erst der eigentliche arabische Text.

76 *Werner Diem*, Eine arabische Kaufurkunde von 1024 n. Chr. aus Ägypten, aus der Sammlung der Max Freiherr von Oppenheim-Stiftung. (Schriften der Max Freiherr von Oppenheim Stiftung, Bd. 16.) Wiesbaden 2004; *ders.*, Arabische amtliche Briefe des 10. bis 16. Jahrhunderts aus der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien. (Documenta Arabica antiqua, Bd. 3.) 2 Bde. Wiesbaden 1996; *ders.*, Vier Rechtsurkunden (wie Anm. 29).

77 *Walther Björkman*, Art. Diplomatic. I. Classical Arabic. in: *EI*². Bd. 2. Leiden/London 1965, 301-308; *Rudolf Veselý*, Die richterlichen Beglaubigungsmittel. I. 'Alāma, in: *Acta Universitatis Carolinae, Philol.* 4. Prag 1971, 7-23; *ders.*, Die Hauptprobleme der Diplomatik arabischer Privaturlunden aus dem spätmittelalterlichen Ägypten, in: *AO* 40, 1972, 312-343; *Monika Gronke*, Zur Diplomatik von Kaufverträgen des 12. und 13. Jahrhunderts aus Ardabīl, in: *Der Islam* 59, 1982, 64-79; *dies.*, La rédaction des actes privés dans le monde musulman médiéval. Théorie et pratique, in: *SI* 59, 1984, 159-174; 'Abd al-Laṭīf Ibrāhīm 'Alī, at-Tawṭīqāt aš-šar'īyya wa-l-išhādāt fī ṣaḥr waṭīqat al-Ġawrī, in: *Bulletin of the Faculty of Arts, Cairo University* 19, 1957. Kairo 1961, 293-420; *ders.*, Waṭīqat bay', in: *Bulletin of the Faculty of Arts* 19, 1957. Kairo 1961, 135-214; *ders.*, Waṭīqat waqf Masrūr b. 'Abd Allāh aš-Šiblī al-Ġāmdār. Dirāsa wa-našr wa-taḥqīq, in: *Mağallat Kullīyyat al-Ādāb, Ġāmi'at al-Qāhira* 21, 1959. Kairo 1964, 133-173; *ders.*, Waṭīqat istibdāl (wie Anm. 53); *ders.*, Ḥams waṭā'iq šar'īyya (wie Anm. 19), 149-251.

A Stiftung (*waqf*) vom 12. Ğumādā II 864/4. April 1460.⁷⁸

Protokoll (*iftitāḥ*) mit Invocatio: *basmala*, *ḥamdala*, *taṣliya* (Zeile 1). Hauptteil (*matn*; Zeile 2-77) mit Dispositio (Zeile 2-7), enthaltend die Willenserklärung der Antragsteller (Zeile 2-3 und 6-7), Identifikation der Antragsteller (Zeile 3-4) und Prüfung ihrer Geschäftsfähigkeit (Zeile 5); Definition des Vertragsgegenstands (Zeile 7-20); Stipulationen (Zeile 21-71); Garantieklauseln mit Sanctio (Zeile 71-77). Eschatokoll (*ḥātima*; Zeile 77-83) mit Zeugenaufruf und Antrag auf richterliches Urteil (Zeile 77-79), Ausstellungsdatum (Zeile 79), *ḥasbala* (Zeile 79), Zeugenvermerken (Zeile 80-82) und eigenhändigem Eintrag des urteilenden Richters⁷⁹ (Zeile 83). Zu Urkundenbeginn auf dem rechten Rand senkrecht der Name des Richters sowie abschließend sein eigenhändiger Registrierungsvermerk.

B Klärung der Besitzverhältnisse (*maʿrifa wa-ḡarayān*) vom selben Datum.⁸⁰

Zwei Zeugen bürgen für die Sachlage der Stiftung und die Rechtmäßigkeit ihres Antrags sowie für die vormaligen Besitzverhältnisse des gestifteten Eigentums. Abschließend der eigenhändige Eintrag des urteilenden Richters.

C Widerrufsverzicht (*iʿdār*) vom selben Datum.⁸¹

Zwei weitere Zeugen bürgen für den Verzicht der beiden Stifter auf jegliche Besitzansprüche auf das von ihnen gestiftete Vermögen. Abschließend erneut der eigenhändige Eintrag des urteilenden Richters.

D Gerichtsentscheid (*ḥukm*) vom 19. Ğumādā II 864 (10. April 1460).⁸²

Protokoll mit Invocatio: *basmala*, *ḥamdala*, *taṣliya* (Zeile 1). Hauptteil (Zeile 2-16) mit Dispositio (Zeile 2-6), enthaltend den Aufruf des Richters an seine Zeugen zur Verbürgung für sein Urteil; Beglaubigung (Zeile 7-14) und Gerichtsurteil (Zeile 14-16). Eschatokoll (Zeile 16-27) mit erneutem Zeugenaufruf des Richters (Zeile 16-17) und Zeugenaussagen (Zeile 18-27). Abschließend die eigenhändigen Einträge des urteilenden Richters: *ʿalāma* (Zeile 1), Datum (Zeile 6), *ḥasbala* (Zeile 18).

78 Zu den einzelnen Teilen des Urkundenformulars, der Anlehnung an die Terminologie der europäischen Urkundenlehre sowie weiterführender Literatur siehe *Reinfandt*, Sultansstiftungen (wie Anm. 3), 104-112.

79 Es handelt sich um den ḥanafitischen Richter Afḍal ad-Dīn Maḥmūd al-Qarmī in seiner Funktion als Stellvertreter (*ḥalīfat al-ḥukm al-ʿazīz*) des ḥanafitischen Großqāḍīs. Siehe seine Biographie bei Saḡāwī, *Ḍawʿ* (wie Anm. 2), Bd. 10, 142-143 (Nr. 570). Sein vollständiger Name erscheint in Urkunde D, Zeile 3f.

80 Zum Formular der *ṣahādat al-maʿrifa wa-l-ḡarayān* siehe *Reinfandt*, Sultansstiftungen (wie Anm. 3), 112.

81 Zum Formular der *ṣahādat al-iʿdār* siehe *Reinfandt*, Sultansstiftungen (wie Anm. 3), 113; *Vesely*, Hauptprobleme (wie Anm. 77), 339.

82 Zum Formular des *iṣḡāl ḥukmī* mit weiterführender Literatur siehe *Reinfandt*, Sultansstiftungen (wie Anm. 3), 115-119.

E Tausch (*istibdāl*) vom 17. Šafar 866 (20. November 1461).⁸³

Vermerk eines Tauschgeschäfts, das vollständig auf einer separat in der Registratur verwahrten Tauschurkunde (*maktūb istibdāl*) aufgezeichnet war. Die Mutter der Stifterin löst zwei Drittel der Böden von Dayr Muğtuḥur⁸⁴ aus dem Stiftungsbesitz heraus und ersetzt diese durch Grundstücke aus ihrem Privatbesitz (Zeile 2-11). Die heute verlorene Tauschurkunde war vom 17. Šafar 866 datiert (Zeile 12) und hatte mit Gerichtsentscheid (*işğāl ḥukmī*) vom 20. Šafar 866 (23. November 1461) Rechtskraft erlangt (Zeile 16-17). Der Leser der Urkundenrolle wird durch den Vermerk davon unterrichtet, dass das Grundstück zum Zeitpunkt seiner Lektüre nicht mehr im Besitz der Stiftung war. Protokoll mit *ḥamdala* (Zeile 1). Hauptteil mit Dispositio, Festlegung des Tauschobjekts und der Kompensationsleistung, Genehmigung durch den Richter und Verweis auf das Original der Tauschurkunde (Zeile 2-17). Eschatokoll (Zeile 17-19) mit *ḥasbala* (Zeile 17) und Zeugenvermerken (Zeile 18-19).

F Übertragung (*intiḡāl*) vom 22. Šafar 866 (25. November 1461).

Bestätigung des in E vermerkten Tauschgeschäfts aus der Perspektive der Stiftung. Protokoll mit *ḥamdala* (Zeile 1). Hauptteil (Zeile 2-7). Eschatokoll mit Zeugenvermerken (Zeile 8-9).

G Administrative Änderungen (*ta'dīl šurūṭ al-waqf*) vom 27. Šafar 866 (30. November 1461).

Die Stifterin ʿĀ'iša macht von ihrem Recht auf nachträgliche Änderung der Stipulationen der Stiftung (*šarṭ ziyāda wa-naqṣān*; Zeile 3-4) Gebrauch und verzichtet auf alle Erträge der noch im Stiftungsbesitz verbliebenen Böden von Ḥiṣṣat Ḥalaf und aṭ-Ṭawīla al-Baramūn (Zeile 6-8) sowie auf ihr Aufsichtsamt (*nazar*), beides zugunsten ihres Ehemanns as-Sayfī Tānībak und dessen Nachkommenschaft (Zeile 9-12).

H Tausch (*istibdāl*) vom 3. Šafar 871 (13. September 1466).

Vermerk eines Tauschgeschäfts, das vollständig auf einer separat in der Registratur verwahrten Tauschurkunde aufgezeichnet war. Die Stifterin und ihre Mutter lösen das noch in Stiftungsbesitz verbliebene restliche Drittel der Böden von Dayr Muğtuḥur⁸⁵ für eine Geldzahlung von 330 Golddinar (Zeile 4) aus. Die heute verlorene Tauschurkunde war vom 3. Šafar 871 datiert und hatte am selben Tag Rechtskraft erlangt (Zeile 6-7). Der Leser der Urkundenrolle wird durch den Vermerk davon unterrichtet, dass das Grundstück zum Zeitpunkt seiner Lektüre nicht mehr im Besitz der Stiftung war. Protokoll mit *ḥamdala* (Zeile 1). Hauptteil mit Dispositio, Festlegung des Tauschobjekts und der Kompensationsleistung, Genehmigung durch den Richter und Verweis auf das Original der Tauschurkunde (Zeile 2-7). Eschatokoll mit Zeugenvermerken (Zeile 8-10).

83 Zu dieser Form des Vermerks siehe ebd., 131f.

84 Urkunde A, Zeile 10.

85 Urkunden A, Zeile 10 und E, Zeile 3. Die übrigen zwei Drittel hatten sie schon zuvor, am 17. Šafar 866 (20. November 1461), erworben (siehe Urkunde E).

J Administrative Änderungen (*taʿdīl šurūṭ al-waqf*) vom 13. Ğumādā II 892 (5. Juni 1487).

Nach dem Tod ihres Ehemannes Tānībak am 19. Rabīʿ I 891 (24. März 1486)⁸⁶ verfügt die allein zurückbleibende Stifterin ʿĀʾiša am 13. Ğumādā II 892 eine Änderung der Stiftungsvorschriften: Ihr Sohn Šihāb ad-Dīn Aḥmad b. Tānībak (Zeile 15) soll Nachfolger ihres Ehemannes in der Stiftung werden und alle Rechte (Zeile 21), insbesondere den Anspruch auf die Stiftungseinnahmen (*rayʿ*) und das Amt der Stiftungsaufsicht (*naẓar*) (Zeile 22), zugeteilt bekommen.

K Petition (*qiṣṣa*) vom 14. Ğumādā II 892 (6. Juni 1487).

Der neue Stiftungsaufseher Šihāb ad-Dīn Aḥmad fordert seine Rechte (Zeile 8) auf alle Einkünfte der beiden Stiftungen seines Vaters (Zeile 11-13) vor dem ḥanafitischen Großqādī (Zeile 3) Nāṣir ad-Dīn Muḥammad al-Anṣārī al-Aḥmīmī⁸⁷ (Zeile 6) ein. Dessen Stellverteter, Ḥayr ad-Dīn Muḥammad aš-Šanašī⁸⁸ (Zeile 16), nimmt sich der Sache an und gibt dem Antrag statt, nachdem sich Zeugen für die sachliche Richtigkeit des Anliegens verbürgt haben (Zeile 17-24).

L Widerrufsverzicht (*iʿdār*) vom 11. Dū l-Ḥiġġa 892 (27. November 1487).

ʿĀʾiša und ihre Tochter Āsiya⁸⁹, die leibliche Schwester Šihāb ad-Dīn Aḥmads, erkennen dessen alleiniges Anrecht auf die Stiftungserträge (*istiḥqāq al-waqf*; Zeile 3) und die Stiftungsaufsicht (*naẓar*; Zeile 3) an. Damit verpflichten sie sich zur Unterlassung zukünftiger Anfechtungen der diesbezüglichen Regelungen, wie sie in den Urkunden der Stiftung (Urkunde A) und administrativen Änderungen (Urkunde J) festgehalten sind (Zeile 4).

M Gerichtsentscheid (*ḥukm*) vom 29. Muḥarram 893 (13. Januar 1488).

Protokoll mit Invocatio: *basmala*, *ḥamdala*, *taṣliya* (Zeile 1). Hauptteil (Zeile 3-41) mit Dispositio, enthaltend den Aufruf des Richters Ḥayr ad-Dīn Muḥammad aš-Šanašī⁹⁰ an seine Zeugen zur Verbürgung für sein Urteil (Zeile 3-18); Beglaubigung (Zeile 19-39) und Gerichtsurteil (Zeile 39-41). Eschatokoll (Zeile 41-53) mit erneutem Zeugenaufwurf des urteilenden Richters (Zeile 41) und Zeugenaussagen (Zeile 42-53). Abschließend die eigenhändigen Einträge des Richters: *alāma* (Zeile 2), Datum (Zeile 16-17), *ḥasbala* (Zeile 42). Der Richter verleiht, auf der Grundlage des zuvor getätigten Widerrufsverzichts (Vermerk L), den vorangegangenen Beurkundungsschritten (Urkunden J und K) mit seinem Urteil abschließende Rechtskraft.

86 Das genaue Todesdatum nennt Saḥāwī, *Ḍawʿ* (wie Anm. 2), Bd. 3, 26.

87 Ebd., Bd. 7, 51-53 (Nr. 106).

88 Ebd., Bd. 8, 265f. (Nr. 711).

89 Erstmalige Nennung Āsiyas in Urkunde K, Zeile 24. Keine Biographie bei Saḥāwī.

90 Wie oben in Urkunde K, Zeile 16.

N Inkraftsetzung (*tanfīd hukm*) vom 28. Rabī II 896 (9. März 1491).⁹¹

Protokoll mit Invocatio: *basmala* und *taṣliya* (Zeile 1). Hauptteil (Zeile 3-22) mit Dispositio, enthaltend den Aufruf des Richters⁹² an seine Zeugen zur Verbürgung für sein Urteil (Zeile 3-14); Beglaubigung (Zeile 14-19) und Gerichtsurteil (Zeile 19-22). Eschatokoll (Zeile 23-30) mit erneutem Zeugenaufwurf des urteilenden Richters (Zeile 23) und Zeugenaussagen (Zeile 24-30). Abschließend die eigenhändigen Einträge des Richters: *ʿalāma* (Zeile 2), Datum (Zeile 14), *ḥasbala* (Zeile 23). Der ḥanbalitische Richter Šams ad-Dīn Muḥammad al-Maqdisī⁹³ (Zeile 5-12, 20) beglaubigt den vorangegangenen Gerichtsentscheid des ḥanafitischen Richters Ḥayr ad-Dīn aš-Šanašī (Urkunde M) und setzt ihn abschließend in Kraft (Zeile 22).

O Tausch (*istibdāl*) vom 25. Muḥarram 909 (19. Juli 1503).

Vermerk eines Tauschgeschäfts, das vollständig auf einer separat in der Registratur verwahrten Tauschurkunde aufgezeichnet war. Alle Grundstücke von Ḥiṣṣat Ḥalaf⁹⁴ sind aus der Stiftung herausgelöst und durch ein hier nicht genanntes gleichwertiges Grundstück aus dem Besitz des Tauschenden (Zeile 5-6) ersetzt worden. Die heute verlorene Tauschurkunde war vom 25. Muḥarram 909 datiert. Der Leser der Urkundenrolle wird durch den Vermerk davon unterrichtet, dass das Grundstück zum Zeitpunkt seiner Lektüre nicht mehr im Besitz der Stiftung war. Protokoll mit *ḥamdala* (Zeile 1). Hauptteil mit Dispositio, Festlegung des Tauschobjekts, Genehmigung durch den Richter und Verweis auf das Original der Tauschurkunde (Zeile 2-17). Eschatokoll mit Zeugenvermerken (Zeile 17-19).

P Tausch (*istibdāl*) vom 10. Dū l-Qaʿda 911 (3. April 1506).

Vermerk eines Tauschgeschäfts, das vollständig auf einer separat in der Registratur verwahrten Tauschurkunde aufgezeichnet war. Alle Grundstücke von aṭ-Ṭawīla al-Baramūn⁹⁵ sind aus der Stiftung herausgelöst und durch einen Geldbetrag von 60 Golddinar aus dem Besitz des Tauschenden (Zeile 4-5) ersetzt worden. Die heute verlorene Tauschurkunde war vom 10. Dū l-Qaʿda 911 datiert und hatte mit Gerichtsentscheid (*iṣḡāl hukmī*) vom 11. Dū l-Ḥiḡḡa 911 Rechtskraft erlangt (Zeile 17). Der Vermerk unterrichtet den Leser der Urkundenrolle darüber, dass das Grundstück zum Zeitpunkt seiner Lektüre nicht mehr im Besitz der Stiftung war. Protokoll mit *ḥamdala* (Zeile 1). Hauptteil mit Dispositio, Festlegung des Tauschobjekts und der Kompensationsleistung, Genehmigung durch den Richter und Verweis auf das Original der Tauschurkunde (Zeile 2-18). Eschatokoll mit Zeugenvermerken (Zeile 19-20).

91 Zum Formular des *iṣḡāl tanfīdī* mit weiterführender Literatur siehe *Reinhardt*, Sultansstiftungen (wie Anm. 3), 117f.

92 Wie oben in Urkunde K, Zeile 16.

93 Saḥāwī, *Ḍawʿ* (wie Anm. 2), Bd. 7, 248 (Nr. 614).

94 Siehe Urkunde A, Zeile 7.

95 Siehe Urkunde A, Zeile 14.

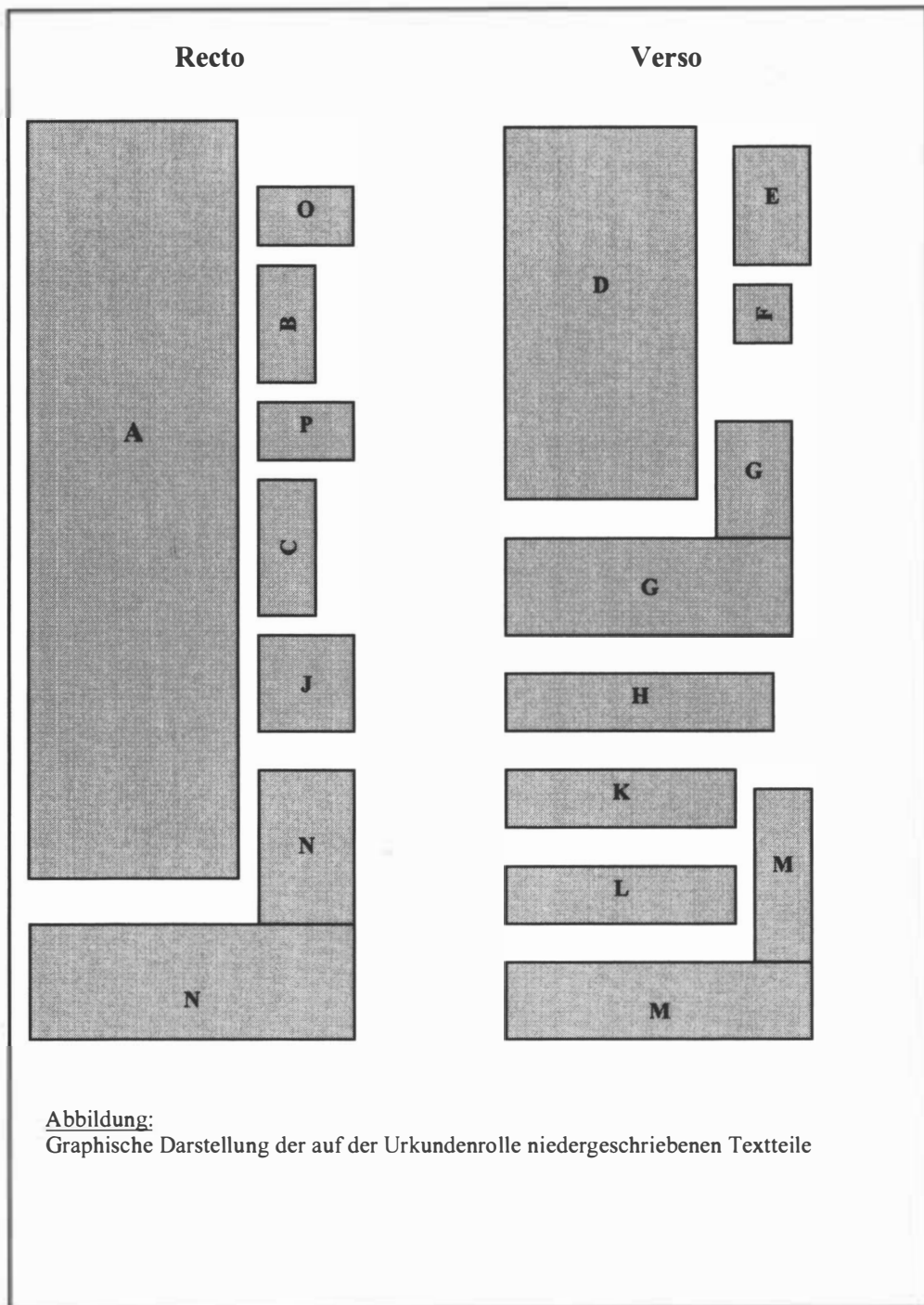


Abbildung:

Graphische Darstellung der auf der Urkundenrolle niedergeschriebenen Textteile

Edition des Urkundentextes

A

الشيخ أفضل الدين القرمي
تسجيل

(١) بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله وحده، وصلاته وسلامه على سيدنا محمد وآله وصحبه.
 (٢) هذا كتاب وقف صحيح شرعي وحبس صريح مرعي وصدقة [...] لا ينسخ أجره ولا ينقطع حكمه [(٣) ولا يندرس رسمه ولا يضيع عند الله العظيم ثوابه وبره. اكتبه الجنب العالي [السيفي ثاني بك الإلياسي ... وزوجته المصونة عائشة بنت برجك الأقبغاوي] (٤) الشافي(؟) الملكي الأشرفي، اعزهما الله تعالى ... [...] (٥) تغمدهما الله برحمته و... . وأشهدا عليهما وهما في حال صحتهما وسلامتهما ورغبتهما في] (٦) الخير إرادتهما: أنهما وقفا وحيسا وسبلا وأبدا وتصدقا بجمع [ما هو بيدهما وحوزهما وتصرفهما ...] (٧) بمعرفتهما لذلك وبمعرفة الشاهدين النافية للجهالة .

وهو جميع أراضي ناحية حصة خلف و يعرف بسوكة بالدقهلية^{٩٦} [...] (٨) عليه من المنافع والحقوق، ويحدها حدود أربعة: الحد الأول وهو القبلي [ينتهي إلى أراضي ناحية ... ؛ والحد] (٩) البحري ينتهي إلى أراضي ناحية كفر العمال؛ والحد الثالث وهو الشرقي ينتهي إلى أراضي ناحية كفر [...] (١٠) أراضي منية فريط. وجميع الحصة التي قدرها قيراط واحد ونصف قيراط شائع بأراضي ناحية دير مجر [طهر^{٩٧} بالقليوبية ... عليه] (١١) من المنافع والحقوق، وتحيط بكاملها وتحصره^{٩٨} حدود أربعة: الحد القبلي ينتهي إلى أراضي ناحية شيد [ين القصر؛ والحد البحري ينتهي إلى] (١٢) ناحية مجطهر؛ والحد الشرقي ينتهي إلى الطريق المسلوك الفاصل بينه وبين الرمل؛ والحد [الغربي ينتهي بعضه ...] (١٣) وبعضه إلى أراضي ناحية سنهرا وبعضه إلى أراضي ناحية نامون السدر. وجميع الحصة التي قدرها قيراط [واحد ونصف قيراط شائع] (١٤) في جميع أراضي ناحية الطويلة البرمون^{٩٩} [بالغربية، [...] تحيط بكاملها وتحصرها حدود أربعة: الحد الأول] (١٥) وهو القبلي ينتهي إلى البحر العظيم الفاصل بينها وبين ناحية البدالة؛ والحد الثاني [وهو] (١٠) البحري ينتهي إلى ناحية كتامة [...] ؛ والحد الشرقي] (١٦) ينتهي إلى أراضي ناحية ديسط؛ والحد الرابع وهو الغربي ينتهي إلى أراضي ناحية منية نقاص. يحد ذلك كله وحد [وده وحقوقه وما يعرف به وينسب إليه] (١٧) خلا المستثنى شرعا المعلوم ذلك عند الواقفين المذكورين العلم الشرعي النافي للجهالة. الجاري ذلك بيد الواقفين المذكورين اعلاه] (١٨) وملكهما وتصرفهما بدلالة المكتوب الرق المؤرخ بالسابع عشرين ذي

96 Ortsname und zugehörige Provinz auf dem Mikrofilm verloren. Sie sind jedoch im späteren Tauschvermerk O (Zeile 3), der auf gleicher Höhe auf dem rechten Rand der Rolle angebracht ist, erneut genannt und können somit für den vorliegenden Text rekonstruiert werden.

97 Name der Ortschaft und der zugehörigen Provinz nur teilweise lesbar. Durch erneute Nennung im späteren Tauschvermerk H (Zeile 3) ist die Textstelle jedoch rekonstruierbar.

98 Versehentlich für *حصرها* .

99 Der Mikrofilm erlaubt nur eine teilweise Lesung des Ortsnamens und der zugehörigen Provinzbezeichnung. Die Rekonstruktion der Textstelle ist jedoch möglich durch erneute Nennung der Angaben im späteren Tauschvermerk P (Zeile 3) auf dem rechten Rand der Rolle.

100 Textstelle unleserlich.

101 Fehlt im Original.

القعدة الحرام سنة ثلاث وسبع مائة الثابت المحكوم [بموجبه]، (١٩) وبدلالة الفصل المكتتب بيوم تاريخه بشهادة شهوده. ويشهد لهما أيضا بذلك أنه وضع برسم شهادته الشرعية وفقا (٢٠) صحيحا شرعيا وحبسا صريحا مرعيا. لا يباع ولا يوهب ولا يرهن ولا يناقل به ولا ببعضه محفوظا على شروطه الشرعية التي سيذكر فيه.

(٢١) أنشأ الواقفان المذكوران وقفهما هذا على أنفسهما أيام حياتهما ينتفعان بذلك مما شاءا به من سائر وجوه الانتفاعات (٢٢) الشرعية على الوجه الشرعي أبدا ما عاشا ودائما ما بقيا من غير مشارك لهما في ذلك ولا منازع ولا معارض. فإن الواقف (٢٣) الجناب السيفي تاني بك أحد الواقفين المشار إليهما أعلاه صرف من ربيع الوقف المذكور فيه في كل شهر من شهور الأهلة ما بلغه من الفلوس الجدد (٢٤) المصرفة خمس مائة درهم أو ما يقوم مقام ذلك من النقود في مصلح المسجد الكائن بالقاهرة المحروسة بخط الجوردية على يمنة الداخل إلى المكان المعروف (٢٥) بسكن الجناب السيفي تاني بك المشار إليه أعلاه المحصور بحدود أربعة: القبلي ينتهي إلى الطريق السالك إلى المدرسة الشريفة وإلى غيرها من [...]؛ (٢٦) والبحري ينتهي إلى مكان يعرف بزبن الدين أحمد السفطي؛ والشرقي ينتهي إلى المدرسة الشريفة وغيرها؛ والغربي [ينتهي] إلى المدرسة الشريفة [...]؛ (٢٧) باب المسجد المذكور فيه، من جامكية إمام ومؤذن ... برسم وقود المصالح بالمسجد المذكور، وثم قيادتها ... (٢٨) وأذانة برسم العين الداخلة بالمسجد المذكور. ينقص ذلك على الجهات المذكورة أعلاه بحسب ما رآه الناظر ويؤدي إليه اجتهاده من زيادة ونقصان (٢٩) حسابا عن كل سنة سيد ... ثم من بعد ذلك يكون لعائشة المذكورة أعلاه، ثم من بعدها لولدهما أحمد المرضع الوجود الآن وعلى من سيحدث (٣٠) الله تعالى له من الأولاد من عائشة المذكورة أعلاه، ثم من بعدهم على أولادهم، ثم على أولاد أولادهم، ثم على أولاد أولاد أولادهم، ثم على أقبابهم وأنسابهم كذلك، ثم ولد الظهر وولد البطن الذكر والأنثى سواء، طبقة بعد طبقة ونسلا بعد نسل؛ الطبقة العليا منهم أبدا تحجب (٣٢) الطبقة السفلى على أن من مات منهم وترك ولدا أو ولد ولد أو نسل أو عقب، انتقل نصيبه من ذلك له. فإن لم يكن له ولد ولا ولد ولد ولا نسل (٣٣) ولا عقب وكان له إخوة وأخوات انتقل نصيبه من ذلك لإخوته وأخواته المشاركين له في الاستحقاق مضاف لما يستحقونه من ذلك. (٣٤) وعلى أن من مات من الأولاد قبل دخوله في الوقف واستحقاقه لشيء من منافعه وترك ولدا أو ولد ولد أو نسل أو عقب، انتقل نصيبه من ذلك له. (٣٥) إن لو كان المتوفى حيا باقيا لاستحق ما كان يستحقه من ذلك يستعلمه الواحد عند انفراده، ويشترك فيه الاثنان وما فوقها عند الاجتماع. (٣٦) وعلى أن أولاد عائشة أحد الواقفين المذكورين أعلاه من غير السيفي تاني بك المشار إليه أعلاه لا يدخلون في الوقف المذكور أعلاه. فإذا انقرضوا بأسرهم (٣٧) وأبادهم الموت عن آخرهم ولم يبق منهم أحد كان ذلك وقفا مصروفا ريعه على ما يأتي ذكره مبينا وشرحه مفضلا، على أن الناظر في (٣٨) هذا الوقف والمتولي عليه يؤجره مدة سنة فما دونها بأجرة المثل فما فوقها ولا يدخل عقدا على عقد حتى يتقضى مدة العقد الأول (٣٩) ويستغل بعد ذلك ويبدأ من ذلك بما يحتاج إليه الموقوف أعلاه من عمل جسور وأجر مُرْمِيَه وغير ذلك بما هو مصلحة لجهة الوقف وما فضل بعد ذلك.

102 Stelle unleserlich.

103 Fehlt im Original.

104 Stelle unleserlich.

(٤٠) يرتب الناظر رجلين من أهل الخير حافظين لكتاب الله العزيز، ويصرف لهما في كل شهر من شهور الأهله من الفلوس الجدد المصروفة (٤١) ثلاث مائة (دره)م^{١٠٥} نصفها مائة (دره)م وخمسون (دره)م أو ما يقوم مقام ذلك من النقود على أن يقرأ بالمسجد المذكور أعلاه في كل يوم نصف جزئين من القرآن العظيم. (٤٢) وتختم قراءتهما بسورة الإخلاص والمعوذتين وفاتحة الكتاب وأواخر سورة البقرة. ويدعوا ثواب ذلك للواقفين المذكورين أعلاه ولذريتهما ولجميع (٤٣) المسلمين، ويختما دعاءهما بالصلاة على النبي محمد صلى الله عليه وسلم والرضي عن الصحابة أجمعين. ويصرف أيضا في كل شهر من شهور الأهله (٤٤) من الفلوس الجدد المصروف به ألف (دره)م واحد ومائتي (دره)م وخمسون (دره)م أو ما يقوم مقام ذلك من النقود، يصرف من ذلك ثمان مائة (دره)م يشتري بذلك من (٤٥) خبز الملبن، وفي كل ليلة جمعة مائتي (دره)م يصرف ذلك على الفقراء والمسكين في كل ليلة جمعة بالمسجد المذكور على ما رآه الناظر ويؤدي إليه (٤٦) اجتهاده. فإن تعذر ذلك المكان بحالة الناظر المذكور فيصرف أيضا من ذلك في كل شهر من شهور الأهله من الفلوس الجدد المصروفة (٤٧) مائة (دره)م وخمسون (دره)م أو ما يقوم مقام ذلك من النقود يشتري في كل يوم نصف راوية من ماء النيل المبارك ويوضع بالزبن(?) الذي بالمسجد المذكور أعلاه (٤٨) ينتبع بذلك البئر من خلطه. ويصرف في جامكية الناظر على الوقف المذكور في كل شهر من الفلوس الجدد المصروفة ثلاث مائة (دره)م نصفها مائة (دره)م وخمسون (دره)م أو ما يقوم مقامها من النقود. ويصرف من ريع الوقف المذكور فيه في كل سنة رسم ... وغير ذلك بما يحتاج إليه المسجد المذكور (٥٠) من النونرعة(?) لشهر رمضان من الفلوس الجدد المصروفة مائتي (دره)م نصفها مائة (دره)م أو ما يقوم مقام ذلك من النقود. وما فضل بعد ذلك يصرف (٥١) لعتقاء الواقفين المذكورين أعلاه من المذكور.

فإن مات الذكر والأنثى فيه الذكر والأنثى فيه^{١٠٦} سواء ثم لمن بعدهم على أولادهم ثم على أولاد أولادهم (٥٢) ثم على أنسابهم وأقاربهم كذلك، كما شرح في أولاد الواقفين المذكورين أعلاه، فإن لم يوجد أحد من العتقاء ولا من أولادهم ولا من أنسابهم، صرف الناظر المذكور (٥٣) مما كان يصرف للعتقاء المذكورين أعلاه لرجل من أهل الخير حافظ لكتاب الله العزيز يكون مقيما بالمدينة الشريفة على ساكنها أفضل الصلاة والسلام بالسوية (٥٤) والرضوان في كل سنة من الفلوس الجدد المصروفة ألفا (دره)م وأربع مائة (دره)م أو ما يقوم مقامها من النقود، على أن يقرأ تجاه الحجرة الشريفة السرية(?) (٥٥) في كل يوم نصف جزئين من القرآن العظيم في مسجد شريف بعد صلاة الصبح. ويختم قراءته بسورة الإخلاص والمعوذتين وفاتحة الكتاب وأواخر (٥٦) سورة البقرة. ويختم دعاءه بالصلاة على النبي محمد صلى الله عليه وسلم والرضي عن الصحابة أجمعين. فإن تعذر من القراءة بعد الصبح قرأ القارئ (٥٧) في أي وقت يناسب به قراءته فيه.

وما فضل بعد ذلك يصرف لجهة الحرمين الشريفين نصفين بالسوية. ويصرف من ذلك للسيفي تاني بك المذكور فيه في [ل] سنة (٥٨) من الفلوس الجدد المصروفة ثمان مائة (دره)م أو ما يقوم مقامها من النقود. وما فضل يصرف للحرمين المشار إليهما أعلاه، فيورع نصف للحرم المكي في جامكية المؤذنين به

105 Hier (wie im folgenden) verkürzte Schreibweisen anstelle des voll ausgeschriebenen دره. Vergleiche dazu ähnliche Abkürzungsvarianten bei Diem, Vier Rechtsurkunden (wie Anm. 29), 211-212.

106 versehentlich von Schreiber wiederholt. الذكر والأنثى فيه

(٥٩) والقارنن والوقادين؛ ونصف للحرم المدني، يصرف للفقهاء والمساكين المجاورين بالحرم المدني من الفقهاء وغيرهم. كل ذلك على حسب ما يراه الناظر ويؤدي (٦٠) إليه اجتهاده من الزيادة والنقصان. فإن تعذر الصرف لأحدهما صرف للآخر؛ فإن تعذرا وللعادة إلى الله تعالى صرف ذلك للفقراء والمساكين (٦١) أينما كانوا وحيثما وجدوا، على ما يراه الناظر ويؤدي إليه اجتهاده.

وشرط^{١٠٧} الواقفين المذكورين^{١٠٨} أعلاه النظر على وقفهما هذا (٦٢) والولاية عليه لأنفسهما مدة حياتهما ينظران في ذلك بأنفسهما وثم يستعينان من وكلائهما وأمانتهما. فإن تعذر أحدهما فنظر الآخر في (٦٣) ذلك على الوجه الشرعي؛ ثم من بعدهما لمن يوجد من أولادهما للأرشد فالأرشد، ثم من بعدهم للأرشد فالأرشد من أولادهم وذريتهم ونسلهم وعقبهم، (٦٤) ثم من بعدهم يكون النظر في ذلك للجناب العالي السيفي تتم بن عبد الله الأبو بكرى الملقب بالفقيه الملكي الأشرفي؛ ثم من بعده للمجلس السيفي تمر بن عبد الله من طرمش الأشرفي؛ (٦٥) ثم من بعده للسيفي أقباي بن عبد الله من غيي المتولد بالجدة الشريفة؛ ثم من بعده للسيفي قطلوباي بن عبد الله الساقى؛ ثم من بعده للسيفي مغلباي بن عبد الله الإلياسي؛ (٦٦) ثم من بعده للسيفي برسباي المحمدي؛ ثم من بعده للسيفي كردم أخو كركماس الطويل من طبقة الزمام. وجعلا لمن تولى إليه النظر أجاتهم يقدم رسمه أعلاه، وبه (٦٧) أن يسنده ويفوضه ويوصى به لمن يشاء. فإن مات عن غير وصية ولا إسناد ولا تفويض أو كان وتعذر كان النظر في ذلك لحاكم المسلمين الحنفي بالديار (٦٨) المصرية يوم ذلك. وله أن ينظر في ذلك لنفسه وثم يستغيب به من نوابه وأبنائه ووكلائه وعدوله. يجري الحال في ذلك كذلك وجودا وعمدا (٦٩) إلى أن ﴿يرث الله الأرض ومن عليها﴾^{١٠٩}. ﴿وهو خير الوارثين﴾^{١١٠}

وشرطا لأنفسهما أن يزيدا في الوقف ما يرميا زيادته وينقصا ما يرميا تنقيصه وبغيرا ما (٧٠) يرميا تغييره ويدخلا في الوقف من شاءا ويخرجا منه من أرادا. يفعل ذلك بأنفسهما معا كلما بدا لهما وليس لغيرهما بعدهما فعل شيء من ذلك. كل ذلك (٧١) مع بقاء عن الوقف المذكور، يجري الحال في ذلك كذلك وجودا وعمدا إلى أن ﴿يرث الله الأرض ومن عليها﴾^{١١١}. ﴿وهو خير الوارثين﴾^{١١٢}

وقد تم (٧٢) هذا الوقف ولزم ونفذ حكمه وانبرم وصار وقفا محرما بحرمان الله الأكيدة. فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر ويعلم أنه إلى ربه (٧٣) الكريم صائر من مأمور ولا من سلطان جائز أن يغير هذا الوقف ولا شيئا منه ولا يبذله ولا شيئا منه. ﴿فمن بدله بعدما سمعه فإنما إثمه على الذين (٧٤) يبدلونه، إن الله سميع عليم﴾^{١١٣} فمن أعان على مصالحه وصرف في مصارفه، برد الله مضجعه ولقنه حجته وجعله من الأمنين المطمئنين الفرحين المستبشرين الذين ﴿لا (٧٥) خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾^{١١٤}؛ ويسعى في إبطاله أو إبطال شيء من مصارفه، كان الله حسيبه ورقيبه ومجازيه بفعله يوم لا منح للظالمين (٧٦) معذرتهم وإنهم

107 Eigentlich شرطا.

108 Eigentlich الواقفان المذكوران.

109 Koran 19: 40.

110 Koran 21: 89.

111 Koran 19: 40.

112 Koran 21: 89.

113 Koran 2: 181.

114 Koran 10: 62.

للعنة^{١١٥} إنهم سوء الكائن(؟). فرغ الواقفان المذكوران عن ذلك يد ملكهما ووضعاً عليه يد ولايتهما ونظرهما وأعرفا (٧٧) أنهما عارفين بمعنى ذلك المعرفة الشرعية النافية للجهالة.

ورفع الإشهاد عليهما ملك يدهما في حال الصحة والسلامة (٧٨) والطوعية والأخبار، وبالتوكيل في ثبوت ذلك والدعوى به وطلب الحكم وسؤال الإشهاد وإبداء الدافع ونفيه (٧٩) التوكيل الشرعي في تاريخ ثاني عشر جمادى الآخرة سنة أربع وستين وثمان مائة. حسبنا الله ونعم الوكيل.

- (١٨٠) أشهد على الواقفين المذكورين أعلاه (٨٠ب) أشهد على الواقفين المذكورين أعلاه
 (١٨١) بما نسب إليهما أعلاه في تاريخه (٨١ب) بما نسب إليهما أعلاه في تاريخه وكتب:
 (١٨٢) وكتب: محمد بن أحمد ال... (٨٢ب) عبد القادر بن علي الصوفي

(٨٣) شهدا عندي بذلك عارفين بالواقفين أعزهما الله تعالى

B

(١) الحمد لله رب العالمين.

(٢) يشهد من يوضع لهم آخره بمعرفة المجلس العالي السيفي ثاني بك بن عبد الله الإلياسي وزوجته المصونة الكبرى عائشة الواقفين المشار إليهما أعلاه وجميع ما عين ووقف وحبس (٣) أعلاه المعرفة الشرعية. ويشهدون مع ذلك أن الواقفين المذكورين أعلاه لم يزالا مالكين حايزين لجميع الحصص الموقوفة أعلاه إلى حين صدور الوقف المسمى أعلاه. يعلمون ذلك ويشهدون فيهم مسؤولين. حسبنا الله ونعم الوكيل.

- (١٤) شهد بمضمونه (٤ب) شهد بمضمونه
 (١٥) علي بن زين الدين(؟) بن عبد الله عرف (٥ب) إسماعيل ...
 (١٦) بالمعز(؟) وليه عنه بإذنه (٦ب) الوكيل وليه عنه بإذنه

(٧) شهدا بذلك وقبلا

C

(١) الحمد لله رب العالمين.

(٢) أشهد عليه كل من السيفي ثاني بك والمصونة عائشة الواقف المسمى أعلاه شهوده إسهادا شرعيا: أنه لا دافع له ولا مطعن (٣) في المكتوب المسطر أعلاه، ولا فيمن شهد فيه ولا فيما شهد به فيه ولا في شيء من ذلك. حسبنا الله ونعم الوكيل.

(٤ب) شهد عليهما بذلك

(١٤) شهد عليهما بذلك

(٥ب) محمد ...

(١٥) علي بن أحمد المنوفي

(٦) شهدا عندي بذلك أعزهما الله تعالى

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم.

D

(١) باسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله وحده. الله أحمد على أنعامه]

(٢) هذا ما أشهد على نفسه الكريمة سيدنا العبد الفقير إلى الله تعالى الشيخ الإمام العالم أفضل الدين شرف العلماء أوحد (٣) الفضلاء مفتي المسلمين أبو الفضل محمود بن سيدنا العبد الفقير إلى الله تعالى الشيخ الإمام العالم العلامة سراج الدين شرف (٤) العلماء أوحد الفضلاء مفتي المسلمين أبي حفص عمر القرمي الحنفي، خليفة الحكم العزيز بالديار المصرية، أعز الله أحكامه وأحسن إليه، (٥) من حضر مجلس حكمه وقضائه، وهو نافذ القضاء والحكم ماضيتهما، وذلك في اليوم المبارك (٦) التاسع عشر من جمادى الآخرة سنة أربع وستين وثمانين مائة [...]:

(٧) أنه ثبت عنده وصح لديه، أحسن الله تعالى إليه، على الوضع المعتبر الشرعي بشهادة من أعلم له تلو رسم شهادته (٨) بأخر باطنه علامة التأدية والقبول على الرسم المعهود في مثله، إسهاد الجنب السيفي ثاني بك والمصونة عائشة [...] (٩) المذكورين باطنه على أنفسهما، بجميع ما نسب إليهما باطنه على ما نص وشرح باطنه، ومعرفتهما المعرفة الشرعية، (١٠) وباطنه مؤرخ بثاني عشر جمادى الآخرة سنة أربع وستين وثمانين مائة، سنة تاريخه، ثبوتا شرعيا. وثبت عنده (١١) أيضا، كثر الله مجده، بشهادة من أعلم له تلو رسم شهادته بأخر كل من الفصلين المسطرين بحاشية باطنه إعلام التأدية (١٢) والقبول، على الرسم المألوف في مثله

مضمون الفصلين المسطرين بحاشية باطنه؛ أحدهما يتضمن الملكية والحيازة، والثاني (١٣) إسهاد الواقفين المذكورين باطنه على أنفسهما بعدم الدافع والمطعن لذلك ولشيء به، على ما نص وشرح في كل منهما، (١٤) ثبوتا صحيحا شرعيا تماما معتبرا مرضيا.

وحكم، أعز الله أحكامه وأحسن إليه، بموجب ذلك (١٥) ولزومه ونفوذه حكما صحيحا شرعيا تماما معتبرا مرضيا لحيازة ولقضاء ولازم مقتضاه، مسؤولا في ذلك (١٦) مستوفيا شرائطه الشرعية مع علمه، بالخلاف في ذلك.

وأشهد على نفسه الكريمة بذلك (١٧) في التاريخ المقدم ذكره المكتتب بخطه الكريم أعلاه، شرفه الله تعالى وأعلاه وأدام عزه. (١٨) حسبنا الله ونعم الوكيل أشهدني سيدنا العبد الفقير إلى الله تعالى الشيخ الإمام العالم (١٩) أفضل الدين شرف العلماء أوحد الفضلاء مقتي المسلمين الحاكم المشار إليه أعلاه، أيد الله أحكامه وأحسن إليه، على نفسه بجميع ما نسب إليه (٢٠) في إسناده المسطر أعلاه. فشهدت عليه به في تاريخه، وكتب: (٢١) محمد بن أحمد ... (٢٢) وبذلك أشهدني، أيد الله تعالى أحكامه وقضاياه. فشهدت بذلك عنده، وكتب: (٢٣) علي بن أحمد المنوفي. (٢٤) وبذلك أشهدني، أيد الله تعالى أحكامه وأحسن إليه. فشهدت عليه في تاريخه، وكتب: (٢٥) عبد القادر بن علي الصوفي. (٢٦) وبذلك أشهدني، أيد الله تعالى أحكامه وأحسن إليه. فشهدت عليه به في تاريخه، وكتب: (٢٧) محمد بن محمد ...

E

(١) الحمد لله وحده.

(٢) صارت جميع الحصة التي مبلغها قيراط واحد من (٣) أراضي دير مجطهر المذكورة باطنه، وهو من جملة القيراط ونصف (٤) الوقف المذكور باطنه، ملكا طلقا من أملاك المصونة (٥) فاطمة المرأة الكامل ابنة المرحوم المجلس الناصري محمد (٦) بن^{١١٦} المجلس الشريف خليل، والدة المصونة عائشة المذكورة باطنه. (٧) بدلها بمقتضى استبدالها ذلك من الجنب السيفي (٨) ثاني بك والمصونة عائشة الواقفين المذكورين باطنه على ما يفضل (٩) فيه. فمن ذلك ما استبدلته من الجنب السيفي ثاني بك المشار إليه (١٠) فيه ريع قيراط وما استبدلته من ابنها(?) المذكور فيه (١١) باطنه(?) وهو نصف قيراط وربع قيراط، حسبما يشهد بأخر (١٢) مكتوب الاستبدال المؤرخ بسابع عشر صفر سنة ست وستين وثمان مائة (١٣) الثابت المحكوم به بالشيخ الشريف بمجلس الحكم العزيز، سيدنا العبد (١٤) الفقير إلى الله تعالى الشيخ العلمي العلاني الميموني الحنفي، (١٥) خليفة الحكم العزيز بالديار المصرية، أيد الله تعالى أحكامه وأحسن إليه، بدلالة (١٦) إسناده المسطر بظاهر الاستبدال المذكور المؤرخ بالعشرين من (١٧) صفر المذكور أعلاه. وحسبنا الله ونعم الوكيل.

(١٨ب) شهد في مکتوب الاستبدال
(١٩ب) محمد بن محمد الأنصاري

(١٨أ) شهد في مکتوب الاستبدال
(١٩أ) محمد بن أحمد الأنصاري

F

(١) الحمد لله وحده.

(٢) انتقل ملك جميع النصف من القيراط المستبدل يمنة (٣) من ملك المصونة فاطمة المستبدلة المذكورة فيه وإلى ملك ابنتها (٤) المصونة عائشة المذكورة بالانتفاع الشرعي حسبما يشهد بذلك (٥) فصل التبايع المسطر بمكتوب الاستبدالات المذكور به الموافق لتأريخه لشهوده (٦) وبمقتضى فيه صار القيراط ريعه بينهما أخوين (٧) بالسوية (أرب) بخ ثاني عشرين (٧) صفر المبارك سنة ستة وستين وثمان مائة.

(٨ب) شهد في أصل ذلك
(٩ب) عبد القادر بن علي الصوفي

(٨أ) شهد في أصله
(٩أ) محمد بن أحمد الأنصاري

G

(١) الحمد لله وحده.

(٢) بعد أن شرطت المصونة عائشة الواقعة المذكورة (٣) باطنه لنفسها في وقفها المذكور باطنه الزيادة والنقصان (٤) والتعديل والتبديل والإدخال والإخراج كما شرح (٥) باطنه، أشهد على المصونة عائشة المذكورة فيه شهوده إشهدا (٦) شرعيا في صحتها وسلامتها: أنها أخرجت نفسها من استحقاقها (٧) لجميع الحصتين الباقيتين في وقفها المذكور باطنه، هي ناحيتي حصة (٨) خلف المعروفة بفسوكة، والطويلة بالبرمون المذكورتين باطنه، (٩) ومن النظر على ريعه.

وجعلت ذلك وقفا مصروفا ريعه (١٠) لريعتها الجنب السيفي ثاني بك المشار إليه باطنه، أعز الله تعالى، (١١) مدة حيوته بمفرده، ينتفع بذلك بسائر وجوه الانتفاعات (١٢) بالاستبدالات الشرعية على الوجه الشرعي، ثم فيمن بعده لمن عين في كتاب الوقف المسطر باطنه، على الحكم المشروح باطنه. وجعلت النظر في ذلك والولاية عليه له، ثم فيمن بعده لمن تولى إليه النظر (١٣) على الوقف المذكور باطنه، على الحكم المشروح باطنه. قبل هذا منها الجنب السيفي ثاني بك المشار إليه، القبول الشرعي. وبه شهد عليهما وبالتوكيل في ثبوته والدعوى به وسؤال الإشهاد وطلب الحكم به وإبداء الدافع (١٤) وبعديّة التوكيل الشرعي، بتاريخ سابع عشرين صفر المبارك سنة ست وستين وثمان مائة. وحسبنا الله ونعم الوكيل.

(١٥ب) شهد عليهما بذلك
(١٦ب) عبد القادر بن علي الصوفي

(١٥أ) شهد عليهما بذلك
(١٦أ) محمد بن أحمد الأجاربي (٧)

H

(١) الحمد لله وحده.

(٢) صار جميع النصف قيراط من دير مجطهر المذكور باطنه وما هو من حدوده ملكا طلقا من أملاك المصونة الكبرى عائشة ووالدتها المصونة فاطمة المذكورتين فيه، بمقتضى استبدال كامل شرعي بين الجناب الكريم العالي السيفي تاني بك الواقف المشار إليه فيه، حسبما يشهد به المكتوب^{١١٧} الاستبدال الورق الشامي المسطر بحاشية المحضر المسطر(٤) المشروح استبدال ذلك، المؤرخ بثالث صفر المبارك سنة إحدى وسبعين وثمانين مائة الثابت (٤) المحكوم بموجبه ولصحة الاستبدال. فتصرفه الحصة المستبدلة فيه ملكا طلقا ويصرف المبلغ المبدل به المقبوض بيد الواقف المشار إليه فيه وجملة ثلثمائة دينار وثلثون دينارا ... يستحقا لجهة الوقف المذكور فيه، بمجلس الحكم (٥) العزيز سيدنا السيدي الشريف الحسيني ... المحيي(٤) العالمي الكمالي بن أبي الوفاء الحسيني الحنفي خليفة الحكم العزيز بالديار المصرية، أيد الله تعالى أحكامه وأجر إليه، بدلالة إسجاله المسطر بظاهر المكتوب^{١١٨} الاستبدال المذكور أعلاه (٦) تم(٤) وقفا جميع الحصة المذكورة أعلاه^{١١٩} أعلاه. والحصة المستبدلة فيه على أنفسهما مدة حيوتهما ... في ذلك الدعوى، ثم من بعدهما على جهات في كتاب وقفهما الرق المؤرخ بثالث صفر (٧) المذكور أعلاه الثابت المحكوم بذلك استبدال ... الشرعي بمجلس سيدنا جمال الدين الحاكم المشار إليه أعلاه، أدامه الله وعلاه، بدلالة إسجاله المؤرخ بثالث صفر المذكور سنة إحدى وسبعين وثمانين مائة.

(٨ب) شهدت في مكتوب الاستبدال

(٨أ) شهدت في مكتوب الاستبدال

(٩ب) ومكتوب الوقف المذكور أعلاه

(٩أ) ومكتوب الوقف المذكور أعلاه

(١٠ب) عبد الله... بن أحمد(٤) الـ...

(١٠أ) محمد بن أحمد الأنصاري

J

(١) الحمد لله.

(٢) بعد أن شرطت المصونة عائشة المرأة الكامل (٣) ابنة المجلس العالي المرحوم السيفي برجك بن عبد الله (٤) الأقبغاوي، أحد الواقفين المشار إليهما فيه، (٥) صانها الله تعالى، لنفسها في الوقف المسطر (٦) قرينه أن تزيد فيه ما ترى زيادته وتنقص ما ترى (٧) نقصه وتعديل ما ترى تعديله وتدخل فيه (٨) من شأنته وتخرج منه من أرادت، تفعل ذلك (٩) كلما بدا لها، على ما نص وشرح تلبية (١٠) وصفه(٤) في كتاب الوقف المذكور فيه، أشهدت (١١) على المصونة الكبرى عائشة المسماة (١٢) أعلاه شهوده الذين في...ها إسهادا (١٣) شرعيا في صحتها وسلامتها وإختيارها (١٤) وطواعيتها: أنها أدخلت ولدها لشرطها(٤) (١٥) الجناب العالي الأميري الكبير الأوحدي (١٦) الأكملي الفاضلي الشهابي أحمد بن الجناب (١٧) الكريم العالي

الحمد لله الشيعي خير الدين، أيد الله تعالى،
ينظر في ذلك على الوجه الشرعي

117 Eigentlich مكتوب.

118 Eigentlich مكتوب.

119 Verschreibung für أعلى.

المولوي المرحوم السيفي تاني بك (١٨) ابن عبد الله الإلياسي أمير حاجب ثاني كان، تغمده (١٩) الله تعالى بالرحمة والرضوان وأعزه ولده المشار إليه (٢٠) وأحسن إليه، في وقفها المذكور فيه إدخالاً شرعياً (٢١) بعد وفاة والده المشار إليه أعلاه.

وجعلت (٢٢) له ما كان لوالده المشار إليه من الاستحقاق (٢٣) لربع وقفها المعين فيه، والنظر على ذلك مدة (٢٤) حياة ولدها الجناب الشهابي المشار إليه فيه، (٢٥) على ما نص وشرح بفصل البعدية المسطر بظاهره، (٢٦) ثم من بعده لمن يوول إليه ذلك استحقاقاً (٢٧) ونظراً على ما نص وشرح في كتاب الوقف (٢٨) المذكور فيه. وقبل ذلك منها لنفسه ولدها (٢٩) المشار إليه فيه قبولاً شرعياً ووكلاً من ثبوت ذلك (٣٠) والدعوى به وطلب الحكم وسؤال الإشهاد (٣١) ومن إبداء الدافع ونفيه التوكيل الشرعي (٣٢) في اليوم المبارك الثالث عشر من جمادى الآخرة (٣٣) المبارك سنة اثنتين وتسعين وثمان مائة. (٣٤) أحسن الله تعالى عاقبتها بخير. حسبنا الله ونعم الوكيل.

(٣٥) شهد عليها بذلك

(١٣٥) شهد عليها بذلك

(٣٦) محمد بن يونس القجاسي (٤)

(١٣٦) أحمد بن محمد (٤) الصوفي (٤)

(٣٧) شهدا عندي بذلك

K

(١) بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله وحده، وصلواته على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلامه.

(٢) لما رفع لسيدنا ومولانا العبد الفقير إلى الله تعالى الشيخ الإمام العالم العامل العلامة الحبر البحر الفهامة المحقق المدقق الرحلة الحافظ المجتهد العمدة الجامع الناسك (٣) القدوة الحجة الأوحد الأمة قاضي القضاة ناصر الدين شيخ الإسلام مفتي الأنام محقق الفضل بالأحكام صدر مصر والشام ملك العلماء الأعلام (٤) حسنة الليالي والأيام بقية السلف العلماء الكرام إمام الفصحاء والبلغاء والأدباء سيبويه الزمان وفريد العصر والأوان ناظر الحق والدين مؤيد الشريعة بالحجج الراضخة (٥) والذلاقيين لسان المتكلمين حجة المناظرين رحلة الطالبين إمام الأصوليين والمفسرين والمقررين كنز النحاة والمعربين قدوة المحققين عمدة المحدثين قاضي المسلمين خالصة أمير المؤمنين (٦) أبي الخير محمد الأنصاري الخزرجي الأخميمي الحنفي الناظر في الأحكام الشرعية بالديار المصرية وسائر الممالك الشرعية الإسلامية وإمام الحضرة الشريفة السلطانية وشيخ مشايخ (٧) الفراعين الأطلاق مصرها وشامها والعراق وشيوخ الشيوخ بالخانقاه الظاهرية البروقية وما مضى إلى ذلك من الوظائف الدينية والأنظار الشرعية، أدام الله تعالى (٨) أيامه الزاهرة وجمع ليديه خيري الدنيا والآخرة وأحسن إليه وأسبغ نعمه في الدارين عليه ورحم أسلافه، القصة التي مر مضمونها بعد البسطة الشريفة ... المملوك (٩) أحمد بن تاني بك الإلياسي أمير حاجب ثاني كان، يقبل الأرض بين يدي سيدنا ومولانا قاضي القضاة شيخ الإسلام ملك العلماء الأعلام، أمتع الله تعالى بوجوده (١٠) الأنام، وينهي أن والده السيفي تاني بك المشار إليه وقف وقفين، أحدهما شركه والدة المملوك، والثاني بمفرده؛ وأنه شرط في الوقفين المذكورين في مصارف يعينه في (١١) كتابي الوقفين المذكورين فيه بعد وفاته فالفاضل بعد ذلك لأولاده

وذريته؛ وأنه شرط أن يصرف ريع حصة من الوقف المشارك وريع الوقف المختص به (١٢) للمملوك بمفرده مدة حياته مقدما على جميع المصارف وما شرطه في كتابي وقفه ثم من بعده، يصرف من المصارف المعينة بكتابي الوقفين المذكورين فيه لما إليه من فعل (١٣) ذلك بالطريق الشرعي؛ وأن النظر آل إليه بمقتضى شرط الواقف المشار إليه والمملوك بقصة شرعية. يشهد بذلك ويسؤله من الصدقة العميمة إذن كريم لأحد السادة النواب (١٤) في حكمه العزيز، أجله الله تعالى، بالنظر في ذلك والحكم على الوجه الشرعي صدقة عليه أنهى ذلك.

وتوجهت القصة المذكورة بالخط العالى، أعلاه الله تعالى وشرفه (١٥) بأمثاله الحمد لله، الشيخ خير الدين، أيده الله تعالى، ينظر في ذلك على الوجه الشرعي، وعرضت القصة المذكورة على سيدنا العبد الفقير إلى الله تعالى الشيخ الإمام (١٦) العالم العلامة المحقق خير الدين شرف العلماء أوجد الفضلاء مفتي المسلمين ولي أمير المؤمنين أبي الخير محمد الشنشي الحنفي، خليفة الحكم العزيز بالديار المصرية، أيد الله تعالى أحكامه وأعزها (١٧) وأعز عليه، فتأملها تأملا شافيا ونظر إليها نظرا كافيا. وقف على مكتوبي الوقف المذكورين وما تضمنه كل منها من الشروط المقتضية لفعل ما شرح بالقصة المذكورة.

(١٨) شهد من يضع خطه فيه آخره أو يوضع عنه فيه بإذنه بمعرفة المقر الكريم العالى المولوي الأمير الكبير السيد المالكى المخدومي السيفي تاني بك بن عبد الله الإلياسي، (١٩) أمير حاجب ثاني كان، تغمد الله تعالى بالرحمة والرضوان، وهو أحد الواقفين المشار إليهما فيه، وولده الجناب الكريم العالى الفاضلي البارعي الأوحدي الأكملي الشهابي أحمد ... (٢٠) المشار إليه أعلاه، أعزه الله تعالى وأجر إليه، المعرفة الشرعية النافية للجهالة، وعلى الأمير السيفي تاني بك الواقف المشار إليه فيه في صحته في حالة حياته: أنه شرط أن يصرف ريع حصة من (٢١) الموقوف المؤرخ باطنه لولده الجناب الشهابي أحمد المشار إليه، أعزه الله تعالى إليه، بمفرده مدة حياته مقدما على جميع المصارف المعينة باطنه وما شرطه باطنه؛ ويشهدون (٢٢) أيضا أن الجناب العالى الشهابي أحمد المشار إليه أعلاه دخل لما آل إليه من النظر على الوقف المذكور، وأنه أرشد الموجودين من أولاد الواقفين المشار إليهما باطنه على شهوده بذلك؛ (٢٣) ويشهدون به وبوفاة الأمير المرحوم السيفي تاني بك الواقف المشار إليه فيه إلى رحمة الله تعالى قبل تاريخه وأيلوله استحقاق ريع الحصة المذكورة فيه والنظر على ذلك للجناب الشهابي (٢٤) أحمد المشار إليه، بمقتضى وفاة الواقف المشار إليه، ومعرفة من عقبه الواقف المشار إليه من أولاده، وبما للجناب الشهابي أحمد المشار إليه، وأخته الشقيقة السيدة المصونة أسية، صانها الله تعالى، (٢٥) المعرفة الشرعية، مسؤولين في ذلك بسؤال من جاز سؤاله شرعا. وكتب ذلك في الرابع عشر من جمادى الآخرة المبارك من شهور سنة اثنتين وتسعين وثمان مائة. وحسبنا الله ونعم الوكيل.

(١٢٦) شهد بمضمونه (١٢٧) محمد بن محمد بن محمد (١٢٨) الصحراوي الشهير بأبي الخير (٢٦ب) شهد بمضمونه (٢٧ب) عبد القاسم المصومي (٢٨ب) الشهير بابن شرف (٢٦ج) شهد بمضمونه (٢٧ج) محمد بن محمد الأنصاري (٢٩)

(٢٦د) شهد بمضمونه (٢٧د) قراءان من تاني بك (٢٩) شهد الأربعة بذلك عندي (٢٦هـ) شهد بمضمونه، (٢٧هـ) ملج من تاني بك، (٢٨هـ) وكتب عنه بإذنه (٢٩هـ) وحضوره. (٣٠هـ) شهد بذلك وقبله

L

(١) الحمدُ لله وحدهُ.

(٢) أشهد عليها كل من المصونة الكبرى عائشة المرأة الكامل زوجة الأمير المرحوم السيفي تاني بك المشار إليهما فيه، والمصونة السيدة آسية ابنة الأمير السيفي تاني بك المشار إليه فيه، صانهما الله تعالى، وهما معروفان، (٣) شهوده إسهادا شرعيا أنهما في صحتها وسلامتها وإحسانهما وطواعيتهما: أن استحقاق الوقف المذكور فيه والنظر على ذلك آل للجناب الشهابي أحمد بن الأمير السيفي تاني بك المشار إليه أيلول (٤) شرعية على الوجه الشرعي، وأنهما لا دافع لهما ولا مطعن في المحضر المسطر أعلاه، ولا في الفصل المسطر بحاشية باطنه المعين الإسهاد على المصونة عائشة المسماة أعلاه، المؤرخ بالثالث عشر (٥) من جمادى الآخرة سنة تاريخه، ولا فيمن شهد في ذلك ولا فيما شهد [به] ١٢٠ فيه ولا في شيء من ذلك، بتاريخ الحادي عشر ذي الحجة الحرام المبارك سنة اثنتين وتسعين وثمان مائة. وحسبنا الله ونعم الوكيل.

(٦ب) شهد عليهما بذلك

(٧ب) ...

(١٦) شهد عليهما بذلك

(١٧) ...

(٨) شهدا عندي بذلك حفظهما الله تعالى

شيخنا محمد بن عبد السلام

M

(١) بسم الله الرَّحْمَن الرَّحِيمِ. اللهم صلى على

(٢) أحمد الله وأسأله التوفيق

(٣) هذا ما أشهد على نفسه الكريمة سيدنا العبد (٤) الفقير إلى الله تعالى الشيخ الإمام العالم العلامة (٥) المحقق خير الدين شرف العلماء أوحد الفضلاء (٦) مفتي المسلمين ولي أمير المؤمنين أبو الخير محمد بن (٧) سيدنا العبد الفقير إلى الله تعالى الشيخ (٨) الإمام العالم العلامة ناصر الدين شرف العلماء (٩) أوحد

الفضلاء مفتي المسلمين أبي حفص عمر الشنشي (١٠) الحنفي، خليفة الحكم العزيز بالديار المصرية (١١) المشار إليه، بفصل التكفية(?) المسطر يسرته، (١٢) أيد الله تعالى أحكامه و أعزها وأحسن إليه، (١٣) من حضر مجلس حكمه وقضائه وهو (١٤) يومئذ نافذ القضاء والحكم ماضيهما، (١٥) وذلك في اليوم المبارك (١٦) التاسع والعشرين (١٧) من شهر الله المحرم الحرام (١٨) من شهور سنة ثلاث وتسعين وثمان مائة:

(١٩) أنه ثبت عنده وصح لديه، (٢٠) أيد الله تعالى أحكامه وأحسن إليه، على الوضع (٢١) المعتبر الشرعي والقانون المحرر المرعي (٢٢) بشهادة من أعلم له تلو رسم شهادته (٢٣) بأخر فصل البعدية المسطر بحاشية باطنه وأخر فصل (٢٤) التكفية(?) المسطر يسرته المذكور أعلاه، إعلام (٢٥) التأدية والقبول على الرسم المعهود في (٢٦) مثله، مضمون الفصلين المذكورين (٢٧) بجميع ما تضمنه كل منهما على ما نص وشرح (٢٨) فيها. وفصل البعدية المذكور مؤرخ بالثالث عشر (٢٩) من جمادى الآخرة المبارك سنة اثنتين وتسعين وثمان مائة، (٣٠) وفصل التكفية(?) المذكور مؤرخ بالربيع عشر من الشهر (٣١) المذكور أعلاه. وثبت أيضا عنده، (٣٢) ثبت الله تعالى مجده وأنجح قصده، (٣٣) بشهادة من أعلم له تلو رسم شهادته بأخر فصل (٣٤) الإعذار المسطر يسرته إعلام التأدية والقبول (٣٥) على الرسم المعهود في مثله مضمون الفصل (٣٦) المذكور فيه بجميع ما تضمنه على ما نص وشرح فيه، (٣٧) وهو مؤرخ بالحدادي عشر من ذي الحجة الحرام المبارك (٣٨) سنة اثنتين وتسعين وثمان مائة، ثبوثا (٣٩) صحيحا شرعيا تاما معتبرا مرصيا.

وحكم، أيد الله تعالى أحكامه وأعز إليه، بموجب ذلك حكما صحيحا شرعيا تاما معتبرا مرضيا، مسؤولا في ذلك مستوفيا شرائطه الشرعية وواجباته المحررة المرعية، (٤٠) مع علمه بالخلاف في ذلك. وذلك بعد أن اتصله، أيد الله تعالى أحكامه وأعزها وأحسن إليه، كتاب الوقف المشار إليه أعلاه المنسوب للمرء المرحوم السيفي تاني بك وزوجته المرأة الكبرى عائشة المشار إليها فيه، تغمد الله تعالى (٤١) برحمة وسان حجابها، المؤرخ بثنائي عشر جمادى الآخرة سنة أربع وستين وثمان مائة، الاتصال الشرعي بالبيئة الشرعية.

وأشهد على نفسه الكريمة بذلك في التاريخ الذي سيكمل بخطه الكريم أعلاه، شرفه الله تعالى وأعلاه. (٤٢) حسبنا الله ونعم الوكيل وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم أشهدني سيدنا (٤٣) العبد الفقير إلى الله تعالى الشيخ الإمام العالم العلامة المحقق خير الدين شرف العلماء أوحد الفضلاء مفتي المسلمين ولي أمير المؤمنين الحاكم الحنفي المشار إليه، أيد الله تعالى أحكامه وأعزها وأحسن إليه، على (٤٤) نفسه الكريمة بما نسب إليه في إسماله المسطر بأعاليه، فشهدت عليه به في تاريخه، وكتب: (٤٥) محمد بن أحمد ... الحنفي (٤٦) أخبرني بذلك بفضل، (٤٧) أعزه الله تعالى (٤٨) وبذلك أشهدني، أيد الله تعالى أحكامه وأحسن إليه، فشهدت عليه به في تاريخه، وكتب: (٤٩) محمد بن يوسف الأسيوطي (٥٠) شهد عندي (٥١) بذلك أعزه الله تعالى (٤٨) وبذلك أشهدني، أيد الله تعالى أحكامه وأحسن إليه، فشهدت عليه به في تاريخه، وكتب: (٥٠) محمد بن ... (٥٢) وبذلك أشهدني، أيد الله تعالى أحكامه وأحسن إليه، فشهدت عليه به في تاريخه، وكتب: (٥٣) عبد القادر الأبيزوي(?)

N

(١) بسم الله الرحمن الرحيم.

(٢) الحمد لله وأسأله لإمعانه

اللهم صلى على سيدنا محمد وسلم

(٣) هذا ما أشهد على نفسه الكريمة سيدنا (٤) العبد الفقير إلى الله تعالى الشيخ الإمام (٥) العالم العلامة شمس الدين شرف العلماء (٦) أوحد الفضلاء مفتي المسلمين ولي أمير (٧) المؤمنين أبو عبد الله محمد بن سيدنا (٨) ومولانا العبد الفقير إلى الله تعالى (٩) الشيخ الإمام العالم العامل العلامة (١٠) قاضي القضاة شيخ الإسلام مجد الدين (١١) قاضي المسلمين خالصة أمير المؤمنين أبي البركات (١٢) سالم المقدسي الحنبلي الناظر في الأحكام الشرعية بالديار المصرية والده المشار إليه فيه كان، تغمده الله تعالى بالرحمة والرضوان، وخليفة الحكم العزيز بالديار المصرية هو الآن، (١٣) أعزه الله تعالى أحكامه وأجر إليه، من حضر مجلس حكمه وقضائه؛ وهو يومئذ نافذ الحكم والقضاء ماضيهما؛ وذلك في اليوم المبارك (١٤) الثامن والعشرين من شهر ربيع الآخر من شهور سنة ستة وتسعين وثمان مائة:

انه ثبت عنده وصح لديه، (١٥) أعز الله تعالى أحكامه وأجر إليه، على الوضع المعتبر الشرعي، بشهادة من أعلم له تلو رسم شهادته بأخر الإسجال الحكمي المسطر بظاهر إعلام التأدية والقبول، على الرسم المعهود في مثله، بشهادة (١٦) الحاكم المسمى بالإسجال المذكور فيه: هو سيدنا العبد الفقير إلى الله تعالى الشيخ الإمام العالم العلامة المحقق خير الدين شرف العلماء أوحد الفضلاء مفتي المسلمين ولي أمير المؤمنين (١٧) أبو الخير محمد بن سيدنا العبد الفقير إلى الله تعالى الشيخ الإمام العالم العلامة ناصر الدين شرف العلماء أوحد الفضلاء مفتي المسلمين أبي حفص عمر الشنشي الحنفي خليفة الحكم العزيز (١٨) بالديار المصرية كان، تغمده الله تعالى بالرحمة والرضوان، على نفسه الكريمة، بما نسب إليه في إسهاله المذكور فيه، من الثبوت والحكم والاتصال المشروح ذلك فيه على ما نصب وشرح فيه، (١٩) وهو مؤرخ بالتاسع والعشرين من شهر الله المحرم الحرام من شهور سنة ثلاث وتسعين وثمان مائة، ثبوتاً شرعياً.

ونفذ سيدنا العبد الفقير إلى الله تعالى (٢٠) الشيخ الإمام العالم العلامة شمس الدين شرف العلماء أوحد الفضلاء مفتي المسلمين ولي أمير المؤمنين الحاكم الحنبلي المشار إليه أعلاه، أعز الله تعالى أحكامه وأجر

إليه، حكم (٢١) سيدنا العبد الفقير إلى الله تعالى الشيخ الإمام العالم العلامة المحقق خير الدين شرف العلماء أوجد الفضلاء مفتي المسلمين ولي أمير المؤمنين الحاكم الحنفي المشار إليه أعلاه، تغمده الله (٢٢) تعالى برحمته، المنسوب إليه في إسناده الحكمي تاريخه فيه، على ما نص وشرح فيه، تنفيذاً صحيحاً شرعياً تاماً معتبراً مرضياً مسؤولاً في ذلك مستوفياً شرائطه الشرعية.

(٢٣) وأشهد على نفسه الكريمة بذلك في التاريخ الذي سيكمل بخطه الكريم أعلاه، شرفه الله تعالى وأعلاه. حسبنا الله ونعم الوكيل (٢٤) أشهني سيدنا العبد الفقير إلى الله تعالى الشيخ الإمام العالم العلامة شمس الدين شرف العلماء أوجد الفضلاء مفتي المسلمين الحاكم ... المشار إليه أعلاه، أعز الله تعالى أحكامه (٢٥) وأجر إليه، على نفسه الكريمة بما نسب إليه في إسناده المسطر بأعاليه، فشهدت به عليه في تاريخه، وكتب: (٢٦) محمد بن يوسف الأسيوطي (٢٧) وبذلك أشهني، أعزه الله تعالى أحكامه وأجر إليه، فشهدت به في تاريخه، وكتب: (٢٨) محمد بن أحمد البوصيري الحنفي (٢٧) وبذلك أشهني، أيد الله تعالى أحكامه وأحسن إليه، فشهدت به، وكتب: (٢٨) عبد القادر بن محمد ... (٢٩) وبذلك أشهني، أيد الله تعالى أحكامه وأحسن إليه، فشهدت به، (٣٠) وكتب: ...

O

(١) الحمد لله رب العالمين.

(٢) صار جميع أراضي ناحية حصّة خلف (٣) وتعرف بفسوكة بالدقهلية المذكورة (٤) المحدودة يسرته ملكاً طلقاً من جملة (٥) أملاك الجناب العالي السيفي جان بردي من (٦) سنطباي من طبقة المستجدة (٧) الخاسكي الملكي (٧) الأشرفي، أعزه الله تعالى، وحقا من حقوقه. يصرف (٨) في ذلك وفي ما شاء منه، بكل طريق شرعي (٩) من غير منازع له في ذلك ولا معارض ولا دافع (١٠) لديه، بمقتضى استبدال شرعي صدر في ذلك (١١) بين وكيل السيفي جان بردي المذكور أعلاه (١٢) هو النقي إلى الله تعالى زين الدين عبد القادر (١٣) ابن المرحوم نور الدين علي بن سراج الدين عمر (١٤) الطويلي، وبين المصونة عائشة أحد الواقفين (١٥) المذكورين فيه. ثابت الاستبدال المذكور محكوم فيه (١٦) بالشرع الشريف موافق لتاريخه. ويشهدونه بتاريخ (١٧) خامس عشرين محرّم الحرام سنة تسع وتسع مائة.

(١٨ب) شهد في الاستبدال

(١٨ب) شهد في الاستبدال

(١٩ب) محمد بن أحمد ...

(١٩ب) محمد بن ...

P

(١) الحمد لله وحده.

(٢) صار جميع الحصّة التي قدرها قيراط واحد ونصف قيراط شائعاً ذلك (٣) في أراضي ناحية طويلة البرمون بالغربية الموصوف ذلك المحدود قرينه (٤) ملكاً طلقاً من جملة أملاك النقي إلى الله تعالى شهاب الدين محمد بن سيدنا الشيخ (٥) جمال الدين يوسف بن سيدنا الشيخ نور الدين علي القرشي الشافعي خليفة الحكم العزيز (٦) [و] حاكم بالديار المصرية كان، تغمده الله تعالى بالرحمة، وحققاً من حقوقه، يتصرف في ذلك (٧) ... في أملاكهم ذوي الحقوق في حقوقهم من غير منازع له (٨) في ذلك ولا معارض ولا دافع لديه، بطريق من الطرق ولا سبب من سائر الأسباب (٩) يصدر بمقتضى أن يستبدل ذلك لنفسه من المصونة عائشة وابنتها المصونة أسية (١٠) المذكورتين فيه، بمبلغ ... مقبوض ... جملة من الذهب الأشرفي ستون ديناراً (١١) ... بما يراه من عقار أو حصّة من عقار ويوقف ذلك على حكم شرط الواقف (١٢) المشار إليه قرينه على الحكم المشروع قرينه، حسبما يشهد بذلك مكتوب الاستبدال (١٣) الورق الشامي على العادة المؤرخ عاشر ذي القعدة سنة إحدى عشر وتسعمائة الثابت (١٤) بالشرع الشريف المحكوم فيه بالموجب وبصحة الاستبدال المذكور ... (١٥) مع العلم بالخلاف في مجلس الحكم العزيز سيدنا المحيي(?) الإمامي العالمي العالمي الخيري(?) (١٦) الحنفي خليفة الحكم العزيز بالديار المصرية، أيد الله أحكامه وأجر إليه، بدلالة إسناده (١٧) المحكوم المسطر بظاهره المؤرخ بالحادي عشر ذي الحجة الحرام سنة تاريخه موافقه تاريخ إسهاد شهوده (١٨) بتاريخ عاشر شهر ذي القعدة الحرام المبارك سنة إحدى عشر وتسعمائة.

(١٩ب) شهد في الاستبدال

(١٩أ) شهد في الاستبدال

(٢٠ب) أحمد بن محمد ...

(٢٠أ) علي بن أحمد(?) ...

Frauen im Stiftungswesen der Mamlukenzeit nach as-Saḥāwīs biographischem Lexikon *ad-Daw' al-lāmi'* (9./15. Jahrhundert)

Von

Renate Jacobi

Die Präsenz von Frauen im islamischen Stiftungswesen ist seit langem bekannt und dokumentiert. Ihr Recht, eigenes Vermögen zu besitzen und zu verwalten, hat muslimischen Frauen die Möglichkeit gegeben, Stiftungen zu öffentlichem und familiärem Nutzen zu verfügen, und nach den Quellen haben sie diese Möglichkeit seit der frühen Abbasidenzeit häufig und in großem Stil wahrgenommen. Spektakuläre Beispiele sind Ḥayzurān (gest. 173/789) und Zubayda (gest. 210/831), die Mutter und die Ehefrau des Kalifen Hārūn ar-Rašīd (reg. 170-193/786-809).¹ Zubaydas Stiftungen und Spenden zur Wasserversorgung der Pilger in Mekka haben ihren Namen für immer mit den Pilgerstätten verbunden; die „Quelle Zubaydas“ (*'Ayn Zubayda*) auf der Ebene von 'Arafāt ist ein Zeugnis dafür. Bis zur Mamlukenzeit scheinen es jedoch nur Einzelfälle gewesen zu sein, die der Forschung bekannt wurden. Im Wesentlichen handelte es sich um Frauen aus den Familien der Machthaber, deren Vermögensverhältnisse ihnen eine ausgedehnte Stiftungstätigkeit erlaubten. Zudem wurden bürgerliche Frauen von den Historikern kaum berücksichtigt.²

Erst mit der Auswertung von Archivmaterial, das seit etwa 1300 n. Chr. erhalten ist, ergibt sich ein deutlicheres Bild. Ich referiere im Folgenden einen Aufsatz von Carl F.

1 Vgl. *Nabia Abbott*, *Two Queens of Baghdad. Mother and Wife of Harun ar-Rashid*. Chicago 1946.

2 Auch die Angaben bei Aḥmad 'Abd ar-Rāziq beruhen auf historiographischen Quellen und betreffen nur einzelne Frauen aus den Herrscher- oder Emirfamilien. 'Abd ar-Rāziq nennt insgesamt fünf Frauen aus Sultansfamilien, die als Stifterinnen bekannt geworden sind, und gibt anschließend acht Gebäude in Kairo an, die als *madrassa* oder *ribāt* von Frauen gestiftet sein sollen. S. Aḥmad 'Abd ar-Rāziq, *La femme au temps des Mamlouks en Egypte*. Kairo 1973, 17 und 19-21. Zu Zubayda und allgemein zur Wohltätigkeit von Frauen an den Pilgerstätten vgl. *Marina Tolmacheva*, *Female Piety and Patronage in the Medieval „Hajj“*, in: *Gavin R. G. Hambly* (Hrsg.), *Women in the Medieval Islamic World. Power, Patronage and Piety*. (The New Middle Ages, Bd. 6.) London 1999, 159-179.

Petry, der eine bemerkenswerte statistische Aussage enthält.³ Von 1000 Stiftungsurkunden eines Katalogs, den er zugrundelegt, wird in 283 Dokumenten eine Frau als Stifterin oder als Verwalterin einer Stiftung genannt.⁴ Das ist mit 28 % oder etwa einem Drittel eine erstaunlich hohe Zahl.⁵ Einzelne Frauen haben sich anscheinend besonders hervorgetan, so Fāṭima, die Gattin des Sultans Qāyṭbāy (872-901/1468-1496), die in 38 Urkunden genannt ist, allein oder mit ihrem Mann zusammen, und die überaus geschäftstüchtig gewesen sein muss.⁶ Von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang nicht nur, dass die Frauen der Mamlukenschicht eigenes Vermögen zu frommen Zwecken stiften und verwalten konnten, sondern dass sie häufig auch von ihren Ehemännern oder Vätern als Verwalterinnen einer Familienstiftung eingesetzt wurden und damit in die finanziellen Transaktionen der männlichen Familienmitglieder eingebunden waren. So ist in diesem Zusammenhang von einer effektiven Partnerschaft im Management des Familienbesitzes gesprochen worden.⁷ Das bedeutet eine ungewöhnlich starke Stellung von Frauen der herrschenden Familien in der Mamlukenzeit und beweist die aktive Rolle, die sie in der Gesellschaft spielten, was sich im übrigen auch durch ihre häufige Teilnahme am politischen Leben belegen lässt.

Eine Erklärung hierfür könnte in erster Linie die besondere Situation der mamlukischen Oberschicht sein, welche als Fremdherrschaft ihre eigene Identität und ihren Vorrang, machtpolitisch und materiell, gegenüber der einheimischen Bevölkerung zu bewahren trachtete. In diesem Bestreben waren die Frauen aus mamlukischen Familien, die oft ebenfalls nicht-arabischer Abstammung waren, anscheinend gleichrangige und verlässliche Partner.⁸ Andere Bedingungen kamen hinzu: Ein wesentliches Motiv für die umfangreiche Stiftungstätigkeit der Mamluken war der Schutz eigenen Vermögens vor Konfiszierungen und die Sicherung des Unterhalts der Nachkommen. Es spricht einiges dafür, dass Ehefrauen oder Töchter die unbehelligte Verwaltung von Stiftungsvermögen besser garantieren konnten als die männlichen Familienmitglieder selbst. Die mamlukischen Herrscher und Emire mussten mit einem frühen Tod auf dem Schlacht-

3 *Carl F. Petry*, A Paradox of Patronage during the Later Mamluk Period, in: MW 73, 1983, 182-207. Auch für die Ayyubidenzeit liegt eine Studie vor, die einen hohen Prozentsatz (16%) an Stifterinnen belegt: *R. Stephen Humphreys*, Women as Patrons of Religious Architecture in Ayyubid Damascus, in: Muqarnas 11, 1994, 35-54.

4 *Petry*, Paradox (wie Anm. 3), 199.

5 Für die osmanische Zeit sind ähnlich hohe, wenn nicht noch höhere Beteiligungen von Frauen belegt. Vgl. *Daniel Crecelius*, Incidences of Waqf Cases in Three Cairo Courts, 1640-1802, in: JESHO 29, 1986, 176-189.

6 *Carl F. Petry* hat Fāṭima in einer späteren Studie ausführlich behandelt: *Carl F. Petry*, Class Solidarity and Gender Gain. Women as Custodians of Property in Later Medieval Egypt, in: *Nikki R. Keddie/Beth Baron* (Hrsg.), Women in Middle Eastern History. Shifting Boundaries in Sex and Gender. New Haven/London 1991, 122-142, hier 134-136.

7 *Petry*, Paradox (wie Anm. 3), 201.

8 „Class consciousness and group solidarity apparently took some precedence over Islamic tradition with respect to male prerogatives.“ *S. Petry*, Paradox (wie Anm. 3), 197.

feld, aber auch mit Ermordung oder Gefangenschaft in der Heimat rechnen. Frauen waren demgegenüber weniger exponiert und damit langlebiger und eher imstande, das Familienvermögen zu sichern. Ein weiteres allgemeines Motiv für die mamlukische Stiftungstätigkeit war es, den Unwillen und die Kritik der Bevölkerung, die ihre Politik erregte, durch Großzügigkeit im Bereich frommer Stiftungen zu besänftigen. Auch in dieser Hinsicht konnten Frauen ihren Beitrag leisten. Es ist in der biographischen Literatur der Mamlukenzeit deutlich spürbar, wie genau und kritisch beobachtet wurde, was die Männer und Frauen der herrschenden Schicht mit ihrem Vermögen taten. Spenden und Stiftungen werden hervorgehoben und mit Achtung erwähnt, während Prunksucht und Verschwendung mit Missbilligung wahrgenommen werden.

Bei allem, was ich bisher referiert habe, ist zu betonen, dass von Frauen aus den Sultans- und Emirfamilien die Rede war. Angaben über Stiftungen von Frauen der einheimischen Elite, und hier insbesondere der Gelehrtenschicht (den *'ulamā'*), scheinen hingegen kaum überliefert. Wie schon gesagt, könnte die Ursache darin bestehen, dass dort weniger große Vermögen zu finden waren, die spektakuläre öffentliche Stiftungen ermöglichten, oder aber dass kein Archivmaterial erhalten ist. Der wesentliche Grund scheint mir jedoch zu sein, dass sich die zeitgenössischen Historiker für Frauen der Bürgerschicht nicht interessierten. Dies aber war bei Verfassern biographischer Lexika anders, und deshalb knüpft mein eigener Beitrag zum Thema, der mit meinem derzeitigen Forschungsprojekt zusammenhängt, hier an. Ich arbeite seit mehreren Jahren an einer Untersuchung von Muḥammad b. 'Abd ar-Raḥmān as-Saḥāwī (831-902/1427-1497) „Frauenlexikon“; das ist der 12. Band seines biographischen Lexikons *aḍ-Ḍaw' al-lāmi' li-ahl al-qarn at-tāsi'*, ein Jahrhundertlexikon, in dem er die Elite seiner eigenen Zeit, des 9./15. Jahrhunderts, erfassen wollte.⁹ Da er nach seinen eigenen Kriterien alle einschlägigen Personen aufgenommen hat, die nach dem Jahr 800/1397 gestorben sind, und seien es nur wenige Jahre, deren Lebenszeit damit noch in das 8./14. Jahrhundert fällt, ist der zeitliche Rahmen seines Lexikons auf etwa 150 Jahre anzusetzen.¹⁰ In den Biographien des 12. Bandes finden sich, wenn auch nicht sehr häufig, Hinweise auf Stiftungen, die von Frauen eingerichtet oder verwaltet wurden. Diese Frauen stammen aus der Mamlukenschicht wie auch aus der einheimischen Elite. Auf einige von ihnen

9 12 Bde, Beirut o. J. (im Folgenden mit „S“ abgekürzt. Die römische Zahl gibt den Band an, die arabische die Nummer der Biographie). Auf die Bedeutung des „Frauenlexikons“ wurde erstmals hingewiesen von *Huda Lutfi*, *Al-Sakhāwī's Kitāb al-Nisā' as a Source for the Social and Economic History of Muslim Women during the Fifteenth Century*, in: *MW* 71, 1981, 104-124. Über die Kategorie der „gelehrten Frauen“ liegt eine unveröffentlichte Magisterarbeit vor von *Angela Degand*, *Untersuchungen zu einer Geschichte der Frauenbildung im islamischen Spätmittelalter anhand des 12. Bandes von as-Saḥāwī's biographischem Lexikon, aḍ-Ḍaw' al-lāmi' li-ahl al-qarn at-tāsi'*. Saarbrücken 1982.

10 Die oben genannte Fāṭima, Gattin des Qāyṭbāy, wird hingegen nicht berücksichtigt, da sie nach Saḥāwī's Tod gestorben ist. Dieses Verfahren scheint jedoch nur für Frauen aus Sultansfamilien zu gelten, während Frauen aus Emirfamilien und aus der einheimischen Elite auch zu ihren Lebenszeiten eine Biographie erhalten konnten.

ist in der Fachliteratur bereits aufmerksam gemacht worden. Ich selbst werde hier nichts anderes tun, als vollständig vorzulegen, was sich in Saḥāwī's „Frauenlexikon“ zum Thema *waqf* findet.

Aufgrund der Quellengattung ist der Wert der Informationen, die wir erhalten, begrenzt. Wir können in einem biographischen Lexikon keine exakten ökonomischen und juristischen Details erwarten, wie sie eine Urkunde bietet. Ebenso ist es unwahrscheinlich, dass wir viel über Familienstiftungen erfahren, da der Biograph selbst darüber in der Regel keine Auskünfte erhalten konnte. Ein Problem ist überdies die Terminologie. Während in einer Stiftungsurkunde kein Zweifel darüber besteht, worum es sich handelt, wird bei narrativen Quellen der Sachverhalt nicht immer ganz eindeutig, wie noch zu zeigen ist. Andererseits ist der Wert einer biographischen Quelle auch nicht zu unterschätzen. Sie kann Auskünfte zur Person und zu ihren Lebensumständen enthalten, die es erlauben, Rückschlüsse auf die Motivation oder die äußeren Gründe zu ziehen, die zu Stiftungen oder zum Verwalten von Stiftungen geführt haben. Dies gilt insbesondere für Saḥāwī's Lexikon. Wie unter Spezialisten für die Mamlukenzeit bekannt, hat dieser Gelehrte ein ausgeprägtes Interesse an Menschen und menschlichen Verhältnissen. Er ist über Klatsch nicht erhaben und unterlässt es selten, seine Bewertung einer Person zumindest indirekt zum Ausdruck zu bringen, im positiven wie im negativen Sinne. So sind es manchmal gerade Saḥāwī's eher zufällige Auskünfte, Nebenbemerkungen und sprachlichen Signale, die überraschende Einsichten in das soziale Leben seiner Zeit eröffnen. Das Material zum Stiftungswesen, das er bietet, ist zwar spärlich, dennoch erhalten wir einige Aufschlüsse über die Stiftungstätigkeit von Frauen der Mamlukenschicht und der einheimischen Elite sowie über ihre Persönlichkeiten und Motive, wie sie von Saḥāwī gesehen werden.

Für die folgende Diskussion ist ein weiterer Umstand zu beachten. Die Gesellschaft der Mamlukenzeit bestand zwar aus zwei ethnisch und kulturell unterschiedenen Gruppen, die sich ihrer Identität bewusst waren, aber es gab einen Grenzbereich, in dem sich durch Heirat die Trennungslinie zwischen den beiden Gesellschaftsschichten verwischte. Mamlukische Emire heirateten auch Frauen der einheimischen Elite und die Ehefrauen der religiösen Gelehrten, insbesondere bei prominenten Familien, waren zum Teil mamlukischer Abstammung. Hier ist also ein Austausch zu registrieren, der sich vermutlich für die Frauen der einheimischen Elite insgesamt günstig ausgewirkt hat, indem sie an der größeren Freiheit der mamlukischen Frauen, sich im öffentlichen Raum zu bewegen und aktiv zu sein, partizipieren konnten. Bei den folgenden Angaben rechne ich alle Frauen, die mit Mamluken verheiratet waren, zur Mamlukenschicht, da sie dort ihr Prestige und ihr Vermögen gewonnen haben, und ebenso zähle ich umgekehrt die Ehefrauen der Gelehrtenschicht zur einheimischen Elite, unabhängig von ihrer Herkunft.¹¹

11 Eine Frau (S XII 144) aus einer Emirfamilie mit mehreren Ehemännern, die teils der Mamlukenschicht, teils der einheimischen Elite angehören, rechne ich zur Mamlukenschicht.

Insgesamt ergeben die Informationen, die Saḥāwī bietet, statistisch gesehen ein sehr viel ungünstigeres Bild als die auf Archivstudien beruhenden Ergebnisse von Petry. Das hat sicher auch damit zu tun, dass der Prozentsatz von Frauen aus der Mamlukenschicht in Saḥāwīs Lexikon relativ niedrig ist. Dies gilt im übrigen auch für das Lexikon seines Lehrers Ibn Ḥaḡar al-ʿAsqalānī (773-852/1372-1449), *ad-Durar al-kāmina fī aʿyān al-miʿa at-tāmina*¹², in dem die Elite des 8./14. Jahrhunderts erfasst ist, und das ich zur Verbreiterung der Quellenbasis herangezogen habe. Von den 198 Frauen, deren Biographien Ibn Ḥaḡar anführt, stammen fünf aus der Mamlukenschicht, das sind etwa 2%. Nur eine von ihnen, der einzige Fall in seinem Lexikon, wird als Stifterin genannt. Es ist Baraka, die Mutter des Sultans al-Ašraf Šaʿbān (764-778/1363-1377), die eine *madrassa* errichten ließ.¹³

In Saḥāwīs Lexikon finden sich 1075 nummerierte Eintragungen. Der Aussagewert dieser Zahl relativiert sich jedoch, wenn wir bedenken, dass viele Eintragungen nicht mehr als den Namen und das Todesdatum einer Frau enthalten und dass allein 49 davon Kindern unter 10 Jahren gewidmet sind, darunter 15 Säuglinge. Zudem hat er mit besonderer Vorliebe seine eigene Familie, bis hin zu den Kleinkindern, und seinen Freundes- und Bekanntenkreis berücksichtigt. Auch in geographischer Hinsicht ist das Lexikon nicht repräsentativ. Der Verfasser hat sich bei Personen seiner eigenen Generation, bei denen er sich nicht auf schriftliche Quellen stützen konnte, vor allem auf Kairo und die Pilgerstädte konzentriert, Orte, an denen er sich aufgehalten hat und wo er leicht Informationen sammeln konnte. Trotz dieser Einschränkungen scheint die Relation von Frauen der Mamlukenschicht zur Elite seiner eigenen Schicht signifikant. Im Ganzen sind etwa 100 Frauen aus der mamlukischen Oberschicht erwähnt, also etwas weniger als 10%; 41 von ihnen stammen aus einer Sultansfamilie. Das liegt nahe am Prozentsatz bei Ibn Ḥaḡar. Als Erklärung für diese Gewichtung muss man bei beiden Gelehrten ihr ausgeprägtes Interesse an der Traditionswissenschaft bedenken, das die Auswahl der Personen bestimmt hat. Darüber hinaus spielte sicherlich die Gruppensolidarität eine Rolle. Es ging vor allem um das Hervorheben der Verdienste ihrer eigenen Schicht.

Angaben, die im Zusammenhang mit dem Thema *waqf* stehen, habe ich bei der Durchsicht des „Frauenlexikons“ nur in 15 Biographien gefunden, eine erstaunlich geringe Ausbeute also. Dabei lassen sich drei Kategorien von Frauen unterscheiden: 1. Stifterinnen (9), 2. Frauen, die Stiftungen „besaßen“, wie es heißt (3), 3. Verwalterinnen von Stiftungen (3). Dabei kommen allerdings Überschneidungen vor, da eine Frau ihre eigene Stiftung verwaltete und eine andere neben einer öffentlichen Stiftung, die sie errichtete, auch Stiftungsvermögen besaß. Schließlich gibt es den Fall einer verhinderten Stiftung, der innerhalb der Kategorie der Stifterinnen behandelt wird.

12 4 Bde. Beirut 1414/1993.

13 Vgl. ʿAbd ar-Rāziq, *Femme* (wie Anm. 2), 17, 272, und Ruth Roded, *Women in Islamic Biographical Collections. From Ibn Saʿd to Who's Who*. Boulder/London 1994, 119.

Stifterinnen

Von den Frauen, die als Stifterinnen genannt werden, gehörten fünf zur Oberschicht und vier zur einheimischen Elite. Die beiden Gesellschaftsschichten werden im Folgenden getrennt behandelt.

A. Frauen der Oberschicht

Zwei Frauen der Oberschicht stammten aus einer Sultansfamilie, eine Frau aus dem jemenitischen Königshaus und zwei weitere aus einer mamlukischen Emirfamilie. Ihre Biographien sind von sehr unterschiedlichem Aussagewert. In einigen Fällen zeichnet der Autor fast ein Porträt, in anderen standen ihm offenbar kaum Informationen zur Verfügung, so dass er nur wenige Fakten und Daten bietet.

Einen bemerkenswerten Gegensatz bildet seine Behandlung der beiden ranghöchsten Frauen. Die eine von ihnen (S XII 261) war Zaynab (gest. 884/1479), Tochter des ʿAlāʾ ad-Dīn ʿAlī b. al-Badr Muḥammad, al-Ḥaṣṣbakiyya¹⁴, die Gattin des Sultans al-Ašraf Īnāl (857-865/1453-1460), der sie schon während seines Emirats geheiratet hatte. Er trennte sich nie von ihr und weigerte sich auch, weitere Frauen zu heiraten oder Konkubinen zu nehmen, ein in jener Zeit äußerst befremdliches Verhalten, wie Saḥāwī deutlich macht. Ihr politischer Einfluss war ungewöhnlich groß und ihr Vermögen unermesslich. Grenzenlos (*zāʿidan ʿan al-ḥadd*) war auch ihre Prunksucht, die bei öffentlichen Anlässen wie dem der Pilgerfahrt zutage trat. Auch war sie geschäftstüchtig und investierte in Immobilien. In der Biographie des Muḥammad b. Muḥammad an-Nāširī (S X 120), eines Beamten, der ihren Grundbesitz und ihre „Stiftungen“ (*awqāf*) verwaltete, berichtet Saḥāwī außerdem, dass sie für ihn eine „Halle“ (*riwāq*) gestiftet hatte. Gemessen an ihrem Vermögen ist ihre wohlthätige Stiftung, ein „schönes *ribāʿ* für Witwen“, kein Beweis übermäßiger Freigebigkeit, falls es ihre einzige war. Dem entspricht, dass der sonst übliche Tugendkatalog fehlt, mit dem der Autor die Biographie bei Verstorbenen abzuschließen pflegt und der im positiven Fall stets Hinweise auf die Frömmigkeit und Freigebigkeit einer Person enthält. Seine Vorbehalte gegen Zaynab bringt Saḥāwī im Übrigen durch die Segensformeln zum Ausdruck, die der Biographie am Ende folgen. Dem üblichen „Möge Gott ihr barmherzig sein“ (*raḥimahā llāh*) geht voraus: „Möge Gott ihr verzeihen und nachsichtig mit ihr sein“ (*ʿafā llāh ʿanhā wa-sāmahāhā*), Formeln, die für Personen reserviert sind, denen er kritisch gegenüber steht. Die Motive dieser Frau für die Stiftung waren nach dem Ton der Biographie nicht religiöser Art, sondern bestanden wohl eher in ihrer Solidarität mit bedürftigen Frauen.

Die zweite Stifterin aus einer Sultansfamilie (S XII 427) hingegen schätzte er hoch. Es handelt sich um Šīrīn (gest. 802/1400), eine byzantinische Sklavin, die zugleich

14 Vgl. ʿAbd ar-Rāziq, *Femme* (wie Anm. 2), 301 (mit abweichender Genealogie). Ferner *Lutfi*, *Kitāb al-Nisāʾ* (wie Anm. 9), 115, 118, sowie *Petry*, *Class Solidarity* (wie Anm. 6), 122.

Kusine des Sultans az-Zāhir Barqūq (reg. 784-791/1382-1389; 792-801/1390-1399) und, nach Geburt seines Sohnes und Nachfolgers an-Nāṣir Farāğ (reg. 801-815/1399-1412), eine seiner Ehefrauen war. Nach Regierungsantritt ihres Sohnes wurde sie ranghöchste Prinzessin (*ḥawand kubrā*) und bezog den „Pfeilerhof“ (*qāʿat al-ʿawāmīd*) der Festung, nachdem der Sultan eine andere Gattin seines Vaters daraus vertrieben hatte. Kurz darauf erkrankte sie und starb, was zu Gerüchten Anlass gab: Ihr Sohn verdächtigte andere Ehefrauen seines Vaters, sie aus Neid vergiftet zu haben, und zwar nicht nur aufgrund ihrer Schönheit, sondern auch aufgrund ihres frommen Lebenswandels. Saḥāwī, der sich hier auf seinen Lehrer Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī stützt, lobt ihre Bescheidenheit, Mildtätigkeit und Religiosität. Zu ihrer Stiftungstätigkeit sagt er: „Sie tat viele gute Werke. So ließ sie in Mekka das *ribāʿ al-Ḥūzī* erneuern. Sie verfügte dafür eine Stiftung und ließ ausbessern, was verfallen war.“¹⁵ Die genannte Stiftung der Šīrīn ist ohne Zweifel religiös motiviert und fügt sich überzeugend in das Gesamtbild dieser Frau.

Über die Stifterin aus dem jemenitischen Königshaus (S XII 399) erfahren wir wenig. Von einer Salāma (gest. 804/1401), Tochter des rasūlidischen Königs al-Muğāhid ʿAlī (reg. 721-764/1322-1363), wird gesagt, dass „sie eine *madrassa* in Taʿizz, die sie gestiftet hatte (*kānat ʿamāratuhā*), besaß (*lahā*).“

Zu den beiden Stifterinnen aus Emirfamilien äußert sich Saḥāwī wieder ausführlicher. Die erste von ihnen (S XII 144), Ḥadiğa (gest. 878/1474), war die Tochter des berühmten Emirs Ḥāğğ b. al-Baysarī, einem Anwärter auf das Sultanat. Drei ihrer Ehemänner waren Abkömmlinge der Mamlukenschicht gewesen, bevor sie in vierter Ehe mit dem Gelehrten und *qāḍī* ʿAlam ad-Dīn Šāliḥ b. ʿUmar al-Bulqīnī (gest. 868/1464), einem der Lehrer Saḥāwīs, verheiratet wurde.¹⁶ Das erklärt die detailreiche Biographie; zwischen den Familien al-Bulqīnī und as-Saḥāwī bestanden über Generationen hinweg enge Beziehungen.¹⁷ Ḥadiğa lebte seit dem Tod ihres letzten Ehemannes bei ihrem Sohn. Von diesem hochgeehrt, sollte sie sich fortan frommen Werken widmen: „Bedürftige und verarmte Verwandte sammelten sich in großer Zahl um sie und sie ließ ein *ribāʿ* für Witwen errichten (*ibtanat*)“¹⁸ und andere Gebäude.“ Saḥāwī, der Ḥadiğa mit großer Wahrscheinlichkeit persönlich kannte, spricht außerdem von ihrer

15 Tugend und Bescheidenheit der Šīrīn werden auch von Ibn Tağrībī hervorgehoben, der sie „eine der besten Frauen ihrer Zeit“ nennt, an-Nuğūm az-zāhira fī mulūk Miṣr wa-l-Qāhira. Hrsg. v. Muḥammad ʿAbd al-Qādir Ḥatīm u. a. 16 Bde. Kairo 1383-91/1963-71, Bd. 13, 19.

16 Zur Familie al-Bulqīnī vgl. Hamilton A. R. Gibb, Art. al-Bulqīnī, in: EI². Bd. 1. Leiden 1954, 1308f.

17 Die Beziehung nahm ihren Anfang, als Saḥāwīs Goßvater (S VII 424) nach Kairo kam, um ein Tuchgeschäft zu gründen. Er mietete sich in einem Haus des Großqāḍīs Sirāğ ad-Dīn ʿUmar al-Bulqīnī (724-805/1324-1403) ein, damals der berühmteste Jurist seiner Zeit. Der Gelehrte erkannte die Talente des jungen Mannes und förderte ihn. Diese Förderung der Familie Saḥāwī wurde später von seinen Söhnen fortgesetzt.

18 Es kann in diesem Fall nicht mit Sicherheit auf eine Stiftung geschlossen werden, aber es liegt nahe, dass die „Errichtung“ des *ribāʿ* mit einer Stiftung verbunden war.

tiefen Religiosität und bemerkt, sie habe Menschen von schlechtem Ruf gemieden (*man yudkaru bi-fahš*). Bei dieser Frau ist die Stiftungstätigkeit Teil ihres sozialen und religiösen Engagements und passt zu dem Porträt, das der Autor von ihr zeichnet.¹⁹

Einer bedeutenden Emirfamilie gehörte auch die nächste Stifterin an (S XII 621), Fāṭima (811-892/1408-1478), Tochter des Qānibay al-'Umarī (S VI 665), ein Neffe des Sultans Barqūq. Ihre Mutter war eine tscherkessische Sklavin, eine *umm walad* ihres Vaters, der noch während ihrer Kindheit einem Mord zum Opfer gefallen war. Sie war bei ihrer Mutter aufgewachsen und hatte in zweiter Ehe den Ğirbās Fāsiq geheiratet, mit dem sie mehrere Kinder hatte. Darunter befand sich auch eine Tochter Zaynab (S XII 237), die später Zaynab Gattin des Sultans az-Zāhir Ğaqmaq (reg. 842-857/1438-1453) und *hawand al-kubrā* wurde, weshalb Fāṭima den Ehrentitel einer „Prinzessinenmutter“ (*umm hawand*) erhielt. Noch während der Regierungszeit des Sultans stiftete sie „eine schöne *madrasa*“ (*madrasa laṭīfa*), „deren Bau jedoch erst später vollendet werden sollte. In ihr wurden Freitagsgebete abgehalten, außerdem ließ die Stifterin „dort Unterricht nach ḥanafitischem Recht erteilen und Vorlesungen über *ḥadīṭ*, Koranexegese und ähnliche Themen halten. Auch stiftete sie Bücher dafür“ (*wa-'amilat fihā darsan li-l-ḥanafīyya wa-qirā'at ḥadīṭ wa-tafsīr wa-ġayr dālīka wa-waqafat bihā kutuban*). Die Art der Stiftung spricht für ein hohes Maß an religiöser Bildung, wie auch Saḥāwīs Charakterisierung an späterer Stelle belegt: „Sie war fromm und pflegte den Koran zu rezitieren und Schriften über Koranexegese und *ḥadīṭ* zu studieren.“ Im Fall dieser Frau ist ein intensives Interesse an den religiösen Wissenschaften offenbar ein wesentliches Motiv für die Stiftung.²⁰

B. Frauen der einheimischen Elite

Über die vier Stifterinnen aus der einheimischen Bevölkerung sind wir weniger genau unterrichtet, am ausführlichsten über eine Mekkanerin (S XII 480), die ihre Stiftung selbst verwaltete. 'Ā'iša (gest. 837/1437), Tochter des 'Alī b. 'Abd Allāh, die den Beinamen az-Zāhiriyya trug, gründete ein Kloster (*ribāṭ*) für Frauen, dessen admi-

19 Vgl. auch *Lutfi*, *Kitāb al-Nisā'* (wie Anm. 9), 18, sowie *Jonathan Berkey*, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo. A Social History of Islamic Education*. (Princeton Studies on the Near East.) Princeton 1992, 173.

20 Vgl. auch *'Abd ar-Rāziq*, *Femme* (wie Anm. 2), 26, 277. *Berkey*, *Transmission* (wie Anm. 19), 164, erwähnt an dieser Stelle die Stiftung einer *madrasa* durch Ḥadīġa, Tochter des 'Abd al-'Azīz, der den Beinamen „Dirham wa-Niṣf“ trug. Dabei beruft er sich auf Muḥammad b. Aḥmad b. Iyās, *Badā'i' az-zuhūr fi waqā'i' ad-duhūr*. Hrsg. v. *Muḥammad Muṣṭafā*, 5 Bde., Kairo 1380/1961, Bd. 5, 336, der die Stiftung ausführlich beschreibt und hinzufügt, dass die Frau ihren gesamten Grundbesitz dafür aufgewendet hatte. Saḥāwī widmete ihr eine Biographie (S XII 158), konnte jedoch die Stiftung nicht mehr erwähnen, da sie erst nach seinem Tod, kurz vor der osmanischen Eroberung, eingerichtet worden war. Signifikant erscheint seine Bemerkung, dass Ḥadīġa lesen und schreiben konnte. Auch in diesem Fall hat vielleicht eine Neigung zu den religiösen Wissenschaften zur Stiftung einer *madrasa* motiviert.

nistrative und spirituelle Leitung sie nach den Worten Saḥāwī persönlich wahrnahm. Ich zitiere mit leichten Kürzungen: „Sie ließ im unteren Teil von Mekka ein *ribāṭ* errichten, das nach ihr benannt ist, und stiftete dafür ein Haus. (...) Sie leitete es selbständig als Scheicha unter ihnen (sc. den Frauen), indem sie Lobpreisungen, Koranrezitationen und den *dīkr* abhalten ließ. Sie veranstaltete dafür an jedem Samstag Zusammenkünfte und Speisungen, wie es nach ihr in gleichem Maße nie wieder geschehen ist.“ Es scheint sich bei dieser Stiftung also um ein Sufi-Kloster gehandelt zu haben, einer der wenigen Belege im „Frauenlexikon“ für einen klaren Bezug zum Sufismus.

Die nächste Biographie (S XII 501) ist ein gutes Beispiel dafür, wie zufällig Saḥāwī bisweilen zu seinen Informationen gekommen ist. ‘Ā’iṣā (gest. 878/1473), Tochter des Ḥarīrī, besaß ein Grundstück, das an den Besitz der Familie Saḥāwī grenzte. Kurz vor ihrem Tod stiftete sie dieses Grundstück „zur Brotverteilung“ (*‘alā ḥubz*)²¹, für einen wohltätigen Zweck also. Das steht im Einklang mit Saḥāwī’s positiver Einstellung zu dieser Frau, die er indirekt zum Ausdruck bringt.

Die folgende Stifterin (S XII 640) war wiederum Mekkanerin. Über diese Frau, Fāṭima, genannt Sutayta, Tochter des Nāṣir ad-Dīn b. Muḥammad, erfahren wir nur eine Tatsache, die vermutlich der Anlass für ihre Aufnahme in das Lexikon gewesen ist: „Im Jahre 811/1408 stiftete sie für verwitwete Frauen, die nach Mekka kamen, ein *ribāṭ*.“ Wie es scheint, handelte es sich hier um eine Herberge für bedürftige Pilgerinnen, die sich länger in Mekka aufhalten wollten. Die Stiftung hatte demnach einen anderen Charakter als das zuvor genannte *ribāṭ*.

Die letzte Stifterin aus der einheimischen Elite (S XII 683), Fāṭima (gest. 855/1451), Tochter des Yūsuf b. Sanqar, gehörte durch Heirat der Familie al-Bulqīnī an und war dem Verfasser sicher persönlich bekannt. In diesem Fall ist er ausführlicher: „Sie war bestrebt, Witwen und anderen bedürftigen Frauen Wohltaten zu erweisen und richtete für sie ein Kloster ein (*ittahḍat lahunna zāwiyatan*), wo viele von ihnen Zuflucht fanden. Sie wurde deshalb Scheicha genannt und besonders verehrt.“²² Anders als die oben genannte Mekkanerin erhielt diese Frau den Titel Scheicha offenbar in Anerkennung ihres sozialen Engagements, ohne dass sich damit administrative und spirituelle Führungsaufgaben verbanden. Da Saḥāwī die Verhältnisse genau kannte, hätte er weitergehende Aktivitäten dieser Frau sicherlich erwähnt.

An dieser Stelle sei der Fall der verhinderten Stiftung eingefügt (S XII 516). Fromme Stiftungen auf dem Sterbebett konnten der Familie, die zu erben hoffte, nicht immer gefallen, oder zumindest nicht als die beste Form scheinen, das Vermögen anzulegen. In der Biographie der ‘Amā’im (gest. 872/1467), Tochter des schon genannten ‘Alam ad-Dīn Ṣāliḥ b. ‘Umar al-Bulqīnī²³, die Saḥāwī sicherlich kannte und deren Güte und

21 Es handelt sich um eine zeitlich festgelegte Armenspeisung verbunden mit Koranrezitation. Ich verdanke den Hinweis den Herausgebern des Sammelbandes.

22 Allerdings bleiben Zweifel, ob es sich in diesem Fall wirklich um eine Stiftung handelte, denn *ittahḍat lahunna* kann auch bedeuten, dass hier lediglich ein Haus gemietet wurde.

23 Vgl. oben, S. 161.

vorbildlichen Charakter er hoch schätzte, heißt es nach Schilderung ihres Begräbnisses: „Ihr Gatte und ihre Geschwister kamen überein, zu annullieren (*ilgāʿ*), was sie in ihrer letzten Krankheit gestiftet hatte (*mā kānat ḥabasathu*), und daraus eine Erbschaft zu machen.“ Die Tatsache, dass diese Frau aus der Familie al-Bulqīnī stammt, erklärt, wie Saḥāwī in den Besitz dieser doch eher privaten Information gekommen war.

Zusammenfassend ist zu den diskutierten Stiftungen zu sagen, dass es sich dabei am häufigsten um *ribāʿe* für Frauen handelte; das gilt für die mamlukische wie auch für die einheimische Gesellschaftsschicht. In jeder Kategorie wird dreimal ein *ribāʿ* oder eine *zāwiya* genannt, nur zweimal in der Oberschicht eine *madrassa*. Als Motivation ist religiöses und soziales Engagement anzusehen, insbesondere Solidarität unter Frauen. Aber es lassen sich auch individuelle Unterschiede ausmachen, wie das vorangegangene Beispiel der gelehrten Frau aus einer Emirsfamilie zeigt.

„Besitzerinnen“ von Stiftungen

In dieser Kategorie fasse ich drei Frauen aus der Oberschicht zusammen, deren Relation zum Stiftungswesen durch die mehrdeutige Wendung *lahā awqāf* ausgedrückt wird. Damit kann das Einrichten, Verwalten oder Nutznießen einer Stiftung gemeint sein. In zwei Fällen sind die Stiftungen im Zusammenhang mit anderem Vermögen angeführt wie in der Biographie der oben genannten Stifterin Zaynab (S XII 261). Im dritten Fall geht es um eine *madrassa*. Die ersten beiden Frauen stammen aus mamlukischen Emirsfamilien und waren wahrscheinlich Nutznießerinnen von Stiftungen. In der Biographie (S XII 690) der Faraḡ (gest. 884/1479), Tochter des Itmiš al-Ḥudrī, wird gesagt: „Sie besaß Grundbesitz, Einkünfte, Stiftungen und großen Reichtum (*lahā amlāk wa-rizq wa-awqāf wa-tarwa zāʿida*).“ Darüber hinaus wird kaum etwas über diese Frau bekannt, lediglich die Information, dass sie angeblich (*fī mā qīla*) lesen und schreiben konnte. Ähnlich knapp sind die Angaben in der Biographie (S XII 1019) der Ibnat Sayyidī (gest. 881/1476), Gattin des Ğaqmaq al-Ḥāḡib. Über ihre Vermögensverhältnisse heißt es: „Sie besaß großen Reichtum und Immobilien, die ihr gestiftet worden waren (*wa-lahā tarwa zāʿida wa-ḡihāt mawqūfa ʿalayhā*).“²⁴ Dieses Vermögen ließ ihre Heiratschancen nach dem Ende der ersten Ehe steigen, so dass sich viele um sie bewarben, wie Saḥāwī sagt. Allerdings, fügt er maliziös hinzu, habe der nächste Ehemann nicht ganz soviel von ihr profitiert wie erhofft.

Die dritte Biographie (S XII 1059) ist dann noch einmal einer Frau aus der jemenitischen Herrscherfamilie gewidmet, deren Name dem Autor anscheinend nicht bekannt war. Sie wird als Gattin des Königs al-Ašraf Ismaʿīl III. (reg. 831-842/1428-1439) be-

24 Der Begriff *ḡihāt* (Sg. *ḡiha*) kann die begünstigten Institutionen einer Stiftung (*al-mawqūf ʿalayhi*) wie auch die Stiftungsgüter (*al-mawqūf*) selbst bezeichnen. Im vorliegenden Fall trifft letzteres zu, wie auch aus dem Kontext ersichtlich ist, dass es sich bei den hier gestifteten Gütern um Immobilien gehandelt haben dürfte.

zeichnet und soll nach 840/1436 gestorben sein. Darüber hinaus enthält die Biographie nur die folgende Aussage: „Sie hatte in Zabīd eine *madrassa*, die unter dem Namen al-Yāqūtiyya berühmt geworden ist, und mehrere Hochschulen an anderen Orten (*lahā bi-Zabīd madrasa tušharu bi-l-Yāqūtiyya wa-bi-ġayrihā ‘iddat madāris*).“ In diesem Fall war die Frau vermutlich Stifterin und hat möglicherweise auch als Verwalterin ihrer Stiftungen fungiert.

Verwalterinnen von Stiftungen

Es wurde bereits eine Frau erwähnt, die ihre eigene Stiftung verwaltete, nämlich die Scheicha des *ribāṭs* in Mekka (S XII 480).²⁵ Im Übrigen ist davon auszugehen, dass die „Besitzerinnen“ von Stiftungsvermögen aus der Mamlukenschicht die Verwaltungsvollmacht über ihre Stiftungen durch Mittelsmänner wahrnahmen. In einem der diskutierten Fälle ist die Person sogar genannt.²⁶ Die beiden Frauen, die im Folgenden vorgestellt werden, gehörten der einheimischen Elite an und wurden mit der Verwaltung von solchen Stiftungen beauftragt, die nicht von ihnen errichtet worden waren. Obwohl dies rechtlich möglich war, erscheint es in dieser Gesellschaftsschicht ungewöhnlich, dass eine Frau anstelle eines männlichen Mitgliedes der Familie mit einer solchen Aufgabe betraut wurde. Es muss daher in jedem einzelnen Fall untersucht werden, welche besonderen Umstände dazu führten, dass von der Regel abgewichen wurde.

Zur ersten der beiden Frauen (S XII 39) liegen besonders ausführliche Angaben vor. Wohl nicht zufällig handelt es sich wiederum um eine Angehörige der Familie al-Bulqīnī, nämlich Alif, die Tochter von Saḥāwīs Lehrer ‘Alam ad-Dīn Šāliḥ b. ‘Umar al-Bulqīnī und Schwester der ‘Amā’im, deren Stiftungswille von der Familie missachtet worden war. Zur Zeit der Abfassung ihrer Biographie war sie noch am Leben. Die Madrasa al-Bulqīniyya, die sie zu verwalten hatte und für die heute keine Urkunden mehr erhalten sind²⁷, war von Alifs Großvater, dem bedeutenden Gelehrten Sirāġ ad-Dīn ‘Umar al-Bulqīnī²⁸, gestiftet und von ihm und seinen Söhnen zu informellen Vorlesungen genutzt worden. Es finden sich jedoch keine Hinweise auf einen organisierten Unterricht in ihren Räumen. Berkey bezeichnet die *madrassa* als eine Art Familienmausoleum²⁹, und tatsächlich sind alle Frauen der Familie al-Bulqīnī, die Saḥāwī erwähnt, dort begraben worden.

Über Alif, die Enkelin des Stifters, erfahren wir nach der Angabe ihrer vier Ehen das Folgende: „Daraufhin verlegte sie sich darauf, Gutes zu tun. Sie ließ in der *madrassa*

25 S. o., S. 162f.

26 S. o., S. 160.

27 Zu ihr und der *madrassa* ihrer Familie, deren Verwaltung ihr oblag, vgl. Berkey, Transmission (wie Anm. 19), 122.

28 Vgl. Anm. 16.

29 Berkey, Transmission (wie Anm. 19), 143.

ihres Großvaters an seinem Grab und dem ihres Vaters täglich Koranlesungen abhalten. Sie verwaltete die Angelegenheiten der *madrasa* (*qāmat bi-amri l-madrasa*) und kümmerte sich um die Unterstützung bedürftiger Witwen. Sie verstärkte diese Tätigkeiten nach dem Tod ihres Sohnes, so dass sie in ihrer Verwandtschaft und unter ihren Standesgenossen (*amtāluhā*) einzigartig dastand. Darüber hinaus stellte sie Gelehrte ein, die bei ihr *ḥadīṭ* und Koranexegese lasen (mehrere Namen).“ Diese Frau hatte keine männlichen Nachkommen, da auch ihre Enkel vor ihr gestorben waren, aber in der Familie al-Bulqīnī – immerhin hatte der Großvater drei Söhne – muss es männliche Nachkommen gegeben haben, die sich um die Verwaltung der *madrasa* hätten kümmern können.

Es stellt sich also die Frage, warum man diese Aufgabe einer Frau überließ. Wir können nur spekulieren. Zunächst ist wohl einzuräumen, dass die Madrasa al-Bulqīniyya für die Wissensvermittlung nur von geringer Bedeutung war. Weder gab es dort Positionen für Professoren, noch einen organisierten Lehrbetrieb. Insofern waren die Männer der Familie an dieser Institution möglicherweise wenig interessiert. Es könnte sogar sein, dass die *madrasa* ein wenig vernachlässigt war, bevor sich Alif erneut um sie kümmerte. Ihr ungewöhnliches Engagement, und zwar nicht nur im administrativen Sinn, sondern auch im Hinblick auf die religiöse und wissenschaftliche Funktion der *madrasa*, hat sicher dazu beigetragen, dass man ihr die Verwaltung anvertraute. Die Tatsache, dass sie dort Vorlesungen halten ließ (*rattabat qurrāʾ yaqraʾūna ʿindahā l-ḥadīṭ wa-t-tafsīr*), spricht im übrigen für ihre Kenntnisse in den religiösen Disziplinen, wenn auch über ihre Ausbildung nichts weiter in Erfahrung gebracht werden kann. Aber sie kam aus einer berühmten Gelehrtenfamilie, in der die gründliche Ausbildung der Töchter in den religiösen Wissenschaften vorausgesetzt werden kann. Das Engagement der Frau, ihre Qualifikation und nicht zuletzt das Desinteresse der männlichen Familienmitglieder haben hier anscheinend den Ausschlag gegeben.

Im zweiten Fall (S XII 265), dem der Zaynab (gest. 823/1420), Tochter des mekkanischen *qāḍīs* Muḥammad b. Aḥmad an-Nuwayrī, liegen die Dinge hingegen anders. Auch ihre Mutter, die in ihrem Leben eine besondere Rolle spielen sollte, war die Tochter eines *qāḍī* und gehörte der bedeutenden mekkanischen Familie aṭ-Ṭabarī an. Da Zaynab noch vor Saḥāwī gelebt hat, konnte er sich nur auf eine schriftliche Quelle stützen.³⁰ Zaynab kann zu den gelehrten Frauen gerechnet werden, da sie Vorlesungen besuchte und Zertifikate (*iğāzāt*) erhielt. Sie wird als „intelligent“ (*ʿāqila*) bezeichnet und war in Koranrezitation, Dichtung und Geschichte (*aḥbār*) bewandert. Diese kluge und gebildete Frau sollte jedoch ein nicht sehr glückliches persönliches Schicksal erleiden. Wir erfahren zunächst, dass sich ihre Mutter „sehr um ihre Aussteuer bemühte“,

30 Taqī ad-Dīn al-Fāsī, *Šafāʾ al-ḡarām bi-aḥbār al-balad al-ḥarām*. Teiled. hrsg. v. Ferdinand Wüstenfeld als: Die Chroniken der Stadt Mekka, 4 Bde. Göttingen 1857-61 (Ndr. Beirut 1964), Bd. 2, 55-324. Nach Degand, Untersuchungen (wie Anm. 9), 20-22, stützt sich Saḥāwī in 16 Biographien auf al-Fāsī; die Angabe ist bezogen auf die 354 „gelehrten Frauen“, die sie bearbeitet hat.

eine im „Frauenlexikon“ einmalige Bemerkung, die den Verdacht weckt, dass diese Frau schwer zu verheiratet war. In der Tat waren denn auch ihre ersten beiden Ehen nur von kurzer Dauer. Ihr erster Ehemann ließ sich nach der Geburt einer Tochter scheiden; der zweite wartete die nächste Geburt gar nicht erst ab, sondern verstieß Zaynab bereits wenige Monate nach der Heirat, obwohl sie schwanger war. Erst die dritte Ehe, aus der ebenfalls ein Kind stammte, sollte beständiger sein. Dieser Ehemann allerdings starb vor ihr, was den Gedanken nahe legt, dass die Mutter diesmal einen um vieles älteren Ehemann ausgesucht hatte. Damit befinden wir uns im Bereich der Spekulation, aber gesichert erscheint eine enge Beziehung zwischen Mutter und Tochter oder zumindest eine besondere Fürsorge der Mutter, die mit einem nicht genannten Mangel der Tochter zu tun hatte. Am Ende ihrer Biographie findet sich die folgende Information: „Sie war Verwalterin der Stiftungen ihrer Mutter (*kānat nāzira ‘alā awqāf wālidatihā*).“ Damit gehört die Mutter, deren Namen wir nicht kennen, ebenfalls zur Kategorie der „Besitzerinnen“ von Stiftungen. Es ist in diesem Fall nicht auszuschließen, dass es an geeigneten männlichen Familienmitgliedern zur Verwaltung der Stiftungen fehlte, doch spricht in meinen Augen viel dafür, dass Intelligenz und Bildung der Frau und die besondere Beziehung zwischen Mutter und Tochter die Gründe dafür waren, ihr dieses wichtige Amt zu übertragen.

Ich fasse die Informationen, die Saḥāwī bietet, zusammen und schließe mit einer allgemeinen Überlegung. Stiftungen von Frauen in größerem Umfang, wie etwa einer *madrasa*, kamen hin und wieder vor, jedoch in der Regel nur bei Angehörigen der Mamlukenschicht. Die häufigste Form der Stiftung, auch in der einheimischen Elite, ist das *ribāʿī*, das in beiden Gesellschaftsschichten dreimal genannt ist, ein Zeichen für die Solidarität mit bedürftigen Geschlechtsgenossinnen. Individuelle Unterschiede im Engagement waren jedoch ebenfalls festzustellen, wie die sufische Ausrichtung der Stifterin des mekkanischen *ribāʿīs* oder das wissenschaftliche Interesse der Stifterin einer *madrasa*. Eine weitere Beobachtung drängt sich auf: Von den sieben Frauen der einheimischen Elite, die Saḥāwī im Zusammenhang mit Stiftungen nennt, gehörten vier der Familie al-Bulqīnī an, mit der er freundschaftlichen Umgang pflegte. Eine andere Frau lebte in seiner unmittelbaren Nachbarschaft. Ich möchte daraus schließen, dass er nur in seinem privaten Umkreis über Möglichkeiten verfügte, genaue Informationen über die ökonomischen Verhältnisse von Frauen zu erhalten. Das erlaubt eine weitere Hypothese: Frauen der einheimischen Bevölkerung hatten in größerem Umfang als bisher bekannt oder vermutet gestiftet oder waren in das Stiftungswesen eingebunden. Leider lässt die Quellenlage wenig Hoffnung zu, diese Hypothese zu verifizieren.

Ich schließe mit einer allgemeinen Bemerkung zur Situation der Frau in der Mamlukenzeit, die im Vergleich zu anderen Epochen der islamischen Geschichte als besonders günstig angesehen werden kann. Eine wesentliche Erklärung dafür könnte in der Rivalität und Gruppenolidarität der mamlukischen und der einheimischen Elite gelegen haben. Das bedeutete für die Frauen beider Gesellschaftsschichten eine Chance, wenn auch in unterschiedlicher Hinsicht. Für die Mamlukenschicht ist gezeigt worden, wie

Frauen von der Familie zur Erhaltung der politischen und ökonomischen Vorrangstellung als Partner einbezogen werden konnten.³¹ Aber auch innerhalb der einheimischen Elite, die der Oberschicht ihr kulturelles Kapital der Gelehrsamkeit entgegenstellte, stützte man sich auf weibliche Familienmitglieder. Hier ist es nicht die Bedrohung durch den frühen Tod der Männer, sondern etwa die hohe Kindersterblichkeit durch regelmäßig wiederkehrende Pestepidemien, die Töchtern eine besondere Bedeutung gab. Nur so sind in meinen Augen ihre ungewöhnlichen Bildungschancen zu erklären, die oft rührende Sorgfalt, mit der Väter sich um die Erziehung ihrer Töchter kümmerten, und dies vom Säuglingsalter an.³² Auch die Tatsache, dass Frauen zur Ehre der Familie in größerem Umfang, als das in früheren Epochen der Fall gewesen zu sein scheint, eine öffentliche Lehrtätigkeit ausgeübt haben, könnte sich damit erklären lassen. Das Beispiel der Uns (S XII 55) macht das hinreichend deutlich: Ihr Ehemann Ibn Ḥağar ließ sie bei seinen eigenen Professoren zur Gelehrten ausbilden, und sie hat zu seinen Lebzeiten und nach seinem Tod Vorlesungen gehalten. Insofern verdanken die Frauen der religiösen Elite der mamlukischen Fremdherrschaft viel von ihrer Selbständigkeit und ihrer Chance, sich frei im öffentlichen Raum zu bewegen und aktiv am sozialen Leben teilzunehmen.

31 Petry, *Class Solidarity* (wie Anm. 6), passim.

32 Vgl. Renate Jacobi, *Gelehrte Frauen im islamischen Spätmittelalter*, in: *Michaela Hohkamp/Gabriele Jancke* (Hrsg.), *Nonne, Königin und Kurtisane. Wissen, Bildung und Gelehrsamkeit von Frauen in der Frühen Neuzeit*. Königstein (Tanus) 2004, 225-246, hier 234.

Soziale Aspekte von Stiftungen zugunsten des Schreins von Imām Rizā in Mašhad, 1527-1897

Von

Christoph Werner

Stiftungen im Islam: Rechtsentwicklung und soziale Bedeutung vom 7. bis zum 21. Jahrhundert¹

Das Mausoleum des achten Imams der Zwölferschia, ‘Alī b. Mūsā ar-Rizā (gest. 202/818), ist nach den zentralen Pilgerstätten Mekka und Medina der heute am häufigsten besuchte Wallfahrtsort der islamischen Welt.² Im Verlauf des 14. Jahrhunderts entstand um den als Āstān-i Quds-i Rażavī, d.h. „die heilige Schwelle Rizās“, bekannten Schrein die neue Stadt Mašhad. Als neues Zentrum von Ḥurāsān trat sie die Nachfolge der durch die Mongolenstürme stark in Mitleidenschaft gezogenen Stadt Ṭūs an. Schon in timuridischer Zeit erfuhr das Heiligtum intensive Patronage und erlebte die Errichtung von prächtigen Moscheen und Baukomplexen.³ Doch erst mit der Einführung der Zwölferschia als Staatsreligion unter den Safaviden wurde Mašhad im 16. und 17. Jahrhundert systematisch zum wichtigsten Wallfahrtsort Irans ausgebaut. Die safavidische Religionspolitik propagierte den Schrein Imām Rizās gezielt als inneriranische Alternative zu den wiederholt unter osmanischer Herrschaft stehenden Schreinstätten in

1 Dieser Artikel basiert auf einem Gemeinschaftsprojekt mit Dr. Tomoko Morikawa (National University of Hokkaido/Sapporo), das während meines Forschungsaufenthaltes an der Universität Kyoto im Jahr 2002 der systematischen Auswertung und Erfassung des Stiftungskatalogs Āṣār ar-Rażaviyya gewidmet war. Dr. Morikawa wird ihre Ergebnisse separat publizieren.

2 Diese Aussage bezieht sich ausschließlich auf die Quantität von Pilgerzahlen. Der Schrein in Mašhad zieht auch sunnitische Pilger aus der Region an, ist aber natürlich in erster Linie ein Ziel für schiitische Muslime und steht auf einer Stufe mit den heiligen Stätten im Irak (‘Atabāt). Die offizielle Webseite der Schreinverwaltung <http://www.aqrazavi.org> (15.12.2005) gibt die aktuellen jährlichen Pilgerzahlen mit mehr als 15 Millionen an.

3 *Bernard O’Kane*, *Timurid Architecture in Khurasan*. (Islamic Art and Architecture, Bd. 3.) Costa Mesa 1987.

Nağaf und Karbalā sowie als Pilgerort für diejenigen, denen die Pilgerreise nach Mekka nicht möglich war. Eine besondere Rolle spielte dabei die persönliche Hinwendung von Šāh ‘Abbās (reg. 1588-1629), die er durch eine Pilgerfahrt zu Fuß bezeugte.⁴ Die ihm von europäischen Beobachtern der Zeit unterstellten wirtschaftlichen und außenpolitischen Motive ignorieren allerdings leichtfertig seine religiösen Überzeugungen.⁵ Diese äußerten sich nicht zuletzt in seinen frommen Stiftungen, die auch Mašhad mit einschlossen und vorbildhaft wirken sollten.⁶

Die enge Verknüpfung von Wallfahrtsbetrieb und Stiftungen stach schon zeitgenössischen Beobachtern des 17. Jahrhunderts ins Auge. So beschreibt der deutsche Reisende Jürgen Andersen die Stadt Mašhad wie folgt: „Diese Stadt Meschet ist die fürmestste Stadt in der Landschaft Chorasān: ist groß und wol gebawet / mit starcken Mauren umbgeben / und hat viel nach der Perser art wolgebawete Thürme / welche der Stadt grössern Zierath von aussen geben / als man wol in der Stadt sihet / ohne das Begräbniß eines von des *Aali* Kindern Namens Riza. Dieses ist von aussen anzusehen ein sehr prächtig und köstlich Gebäu / habe es von innen nicht gesehen / weil mir solches zu besehen nicht gestattet wurde / sol da der Heilige lieget mit vielen silbern und gülden Lampen / die stets brennen / behangen seyn / und wird täglich darinnen zu gewisser Zeit gelesen und gesungen. Es kommen aus Persien auch von fernem Orten viel Leute hieher wallfahrten / werden auch täglich aus dem Masar viel Arme gespeiset. Diß Begräbniß sol etliche viel Tonnen Goldes reich seyn. Dann ihrer viel / die keine Kinder haben / vermachen ihre Güter dahin / oder wenn sie dem Heiligen Gelübte gethan / und ihre Reise oder Verrichtung nach Wunsch ergangen / geschehen grosse Verehrungen dahin.“⁷

Andersen befand sich im Jahr 1647 in Mašhad, wo er als Artillerieexperte in den Dienst von Šāh ‘Abbās II trat. Sein von Adam Olearius redigierter Bericht gehört zu den frühen „nicht-gebildeten“ Reiseschilderungen. Doch gerade in seiner fast naiven Beschreibung finden sich für uns zentrale Beobachtungen. Andersen bemerkt an erster Stelle die stete Beleuchtung des Heiligtums, die eine enorme Anziehungskraft ausgeübt haben muss, und die regelmäßigen Koranrezitationen. Er verweist auf die große Anzahl von Pilgern aus allen Teilen Irans, die umfangreichen Armenspeisungen und den ge-

4 *Charles Melville*, *Shah ‘Abbas and the Pilgrimage to Mashhad*, in: Charles Melville (Hrsg.), *Safavid Persia*. (Pembroke Persian Papers, Bd. 4.) London 1996, 191-229.

5 Mit Bezug auf die von ihm kritisierten Wunderheilungen in Mašhad schreibt Kaempfer: „Als erster soll Schah ‘Abbās etwas derartiges ins Werk gesetzt haben. Um nämlich das Geld seiner Untertanen im Lande zu halten, das diese bisher bei Wallfahrten in die Türkei brachten, habe er die Berühmtheit des heimischen Imāmgrabes zu mehren gesucht.“ Engelbert Kaempfer, *Am Hofe des persischen Großkönigs, 1684-1685*, hrsg. von *Walther Hinz*. Tübingen/Basel 1977, 185.

6 *Robert D. McChesney*, *Waqf and Public Policy. The Waqfs of Shāh ‘Abbās, 1011-1023/1602-1614*, in: *AAS* 15, 1981, 165-190.

7 Jürgen Andersen/Volquard Iversen, *Orientalische Reise-Beschreibungen*. In der Bearbeitung von Adam Olearius, hrsg. von *Dieter Lohmeier*. Ndr. d. Ausgabe Schleswig 1669. (Deutsche Neudrucke: Reihe Barock, Bd. 27.) Tübingen 1980, 147.

waltigen Reichtum des Heiligtums, der auf zahlreichen Stiftungen und Schenkungen beruht. Vor allem die sozialen Aspekte und Zielsetzungen von Stiftungen zugunsten des Schreins von Imām Rizā in Mašhad und ihre Bedeutung für die Funktionsweise des Heiligtumsbetriebs als einer religiös-ökonomischen Einheit sollen uns im Folgenden näher beschäftigen. Dabei verwende ich den Begriff des Sozialen im engeren Sinne als „wohltätig“, „dem Gemeinwohl dienend“ und „den Schwächeren schützend“. Es geht mir bei den sozialen Aspekten also weniger um ein Ausloten der gesellschaftlichen Regelungsfunktion der islamischen Stiftung, sondern vielmehr darum, das moderne Selbstverständnis von *waqf* als wohltätiger Einrichtung historisch zu hinterfragen.⁸

Soziale Aufgaben wie etwa die Gesundheitsfürsorge oder Hilfestellung für Arme und Bedürftige, die in modernen Gesellschaften vorwiegend von staatlicher Seite oder von öffentlichen Institutionen geleistet werden, wurden in vormodernen Gesellschaften weitgehend von der erweiterten Familie und von lokalen Solidargemeinschaften wahrgenommen. Im islamischen Kulturkreis waren letztere oft an Moscheen, *madrāsas*, Mausoleen und regionale Pilgerorte angebunden. Es gab keine anderen Einrichtungen, die in der Lage gewesen wären, die Verteilung von Hilfe zu organisieren und eine gewisse Kontinuität zu gewährleisten. Soziale Leistungen dienten stets auch der Legitimation und dem Ansehen der jeweiligen Einrichtung. Sowohl die Einrichtungen selbst als auch die von ihnen angebotenen wohltätigen Dienste waren meist durch Stiftungen finanziell abgesichert.

Die rechtliche Grunddefinition der islamischen Stiftung ist die Beschreibung einer besonderen Eigentumsform, die dem normalen Geschäftsverkehr entzogen ist. „*Waqf* ist die Unveräußerbarmachung des Kapitalbestandes und die Freigabe seines Ertrages“ (*taḥbīs al-aṣl wa-tasbīl al-manfaʿa*), heißt es in schiitischen Standardwerken, ebenso wie bei sunnitischen Autoritäten. Doch unmittelbar darauf wird in den meisten Kommentaren der Bezug hergestellt zwischen der rechtlichen Institution und der ethischen Maxime, dass Besitz auch eine soziale Verpflichtung darstellt. Hier erscheint *waqf* als eine Form von andauernder Wohltätigkeit, *aṣ-ṣadaqa al-ġāriyya*, und entspricht damit in höherem Maße der Wahrnehmung von *waqf* als einer sozialen Institution und einer rechtlichen Gestaltungsform von Wohlfahrt.⁹

Kennzeichnend für die Institution des *waqf* in der islamischen Welt ist, dass der Wohlfahrtsgedanke zwar stets im Vordergrund steht, aber solche sozialen Motive und Zielsetzungen bei den meisten Stiftungen nur einer von vielen möglichen Gesichtspunkten sind. Besonders deutlich wird das bei solchen umfangreichen Stiftungskomplexen, deren historische Entwicklung sich über einen längeren Zeitraum erstreckt. Aus einer Vielzahl von Einzelstiftungen formen sie eine Meta-Stiftung, die über eine eigene Verwaltungsstruktur verfügt und als autonome und autochthone Wirtschaftseinheit

8 Beispielhaft für das moderne Selbstverständnis ist die Bezeichnung der iranischen *waqf*-Behörde als *Sāzmān-i awqāf va umūr-i ḥayriyya* („Endowments and Charity Affairs Organisation“).

9 Beispielhaft bei *Zayn ad-Dīn al-Ġubāʿī al-ʿĀmilī (aṣ-Šahīd aṭ-ṭānī)*, ar-Rawḍa al-bahiyya fī šarḥ al-lumʿa ad-dimašqīyya. 3 Bde. Qom 1416/1995, Bd. 1, 398.

agiert. Das Entstehen und die Entwicklung eines solchen Stiftungsbetriebs hat McChesney beispielhaft für den Schrein 'Alis in Balḥ/Mazār-i Šarīf untersucht.¹⁰

Auch bei dem Stiftungsbetrieb des Heiligtums in Mašhad, der Āstān-i Quds, stehen soziale Aufgaben nicht im Mittelpunkt. Das bauliche und spirituelle Zentrum des Komplexes ist das Grabmal des Imāms, seine Pflege und sein Unterhalt bilden die Hauptfunktion seiner Stiftungen. Hinzu kommen die Organisation und Versorgung der Pilger, die Bereitstellung von Infrastruktur sowie von Unterkunft und Verpflegung. Hier versteht sich die Āstān-i Quds primär als ein Betrieb, der sich selber versorgen muss und dem andere Ziele, auch die des Aufbaus eines Ausbildungs- und Gelehrtenzentrums, unterzuordnen sind. Im Falle von sehr umfangreichen Stiftungen zugunsten eines Heiligtums sind wohltätige Leistungen aber funktional nicht vom Gesamtbetrieb des Schreinkomplexes zu trennen. Welche konkreten sozialen Aufgaben übernahm die Stiftungsverwaltung des Heiligtums, welche sozialen Motive hatten die vielen einzelnen Stifter und wie wurden diese in den einzelnen Stiftungsurkunden festgelegt? Kurz, wie wohltätig waren die frommen Stiftungen der Āstān-i Quds? Eine zentrale Frage ist ebenfalls, ob sich im Übergang von vormodernen Strukturen zur Situation des Schreinbetriebs im ausgehenden 19. Jahrhundert Verschiebungen ergaben.

Die Stiftungen der Āstān-i Quds

Der Schrein in Mašhad hat von vielen Seiten wissenschaftliche Aufmerksamkeit erfahren, wobei vor allem Mašhad als religiöses Zentrum und Pilgerort unter baugeschichtlichen und anthropologischen Gesichtspunkten im Mittelpunkt stand.¹¹ Als Teil der Gesamtgeschichte des Heiligtums wurden dabei auch die zu seinen Gunsten errichteten Stiftungen und der Stiftungsbesitz der Āstān-i Quds berücksichtigt.¹² Wertvolle Objekte im Museum des Schreins, darunter zahlreiche Koranhandschriften, tragen Stiftungs-

10 Robert D. McChesney, *Waqf in Central Asia. Four Hundred Years in the History of a Muslim Shrine, 1480-1889*. Princeton (NJ) 1991.

11 Nasrine Hakami, *Pèlerinage de l'Emām Rezā. Etude socio-économique*. (Studia Culturae Islamicae, Bd. 38.) Tokyo 1989. May Farhat, *Islamic Piety and Dynastic Legitimacy. The Case of the Shrine of 'Alī b. Mūsā al-Riḍā in Mashhad (10th-17th Century)*. Diss. Harvard 2002. Said Schafii, *Die städtebauliche Entwicklung der Stadt Mashhad. Eine sozio-kulturelle Studie unter besonderer Berücksichtigung der Stadt als Wallfahrtsort*. Diss. TU Berlin 1984. Muḥammad Kāzīm Imām, *Mašhad-i Ṭūs. Yak faṣl az tāriḥ va ġuġhrāfiyā-yi tāriḥi-yi Ḥurāsān*. Teheran 1348/1970.

12 Die umfassendste Gesamtdarstellung der Āstān-i Quds in Geschichte und Gegenwart ist das zweibändige Werk von 'Azīzallāh 'Aṭṭārdai, *Tāriḥ-i Āstān-i Quds-i Rażavī*. 2 Bde. Teheran 1371-72/1992-93, mit einem separaten Kapitel zu den Stiftungen des Schreins, Bd. 2, 551-623. 'Aṭṭārdai beruht stark auf den früheren Standardwerken von 'Alī Mu'taman, *Rāhnamā yā tāriḥ va tawṣīf-i darbār-i vilāyatmadār-i rażavī*. Teheran 1348/1969 und Muḥammad Kāzīm Imām, *Mašhad-i Ṭūs* (wie Anm. 11).

vermerke, die mehr als tausend Jahre zurückreichen. Die frühesten erhaltenen Stiftungsurkunden datieren vom Anfang des 10. Jahrhunderts der Hiġra.¹³ Eine systematische Untersuchung der Stiftungen der Āstān-i Quds, vor allem in ihrer langfristigen historischen Entwicklung, ihrer Stifter und deren individuellen Ziele ist jedoch bislang nur in einzelnen Punkten geleistet worden.¹⁴

Die Grundlage für die folgenden Ausführungen ist ein umfangreicher Katalog von Stiftungsurkunden und Dokumenten, der gegen Ende des 19. Jahrhunderts von der Verwaltung der Āstān-i Quds erstellt wurde. Auf Veranlassung des damaligen Stiftungsverwalters (*mutavallī-bāšī*) Mīrzā Muḥammad Rizā Ṣadiq ad-Dawla verfasste Muḥamad ad-Dawla Mīrzā Ismāʿil Ḥān Hamadānī diese Sammlung im Jahr 1316/1899. Im darauf folgenden Jahr wurde sie unter dem Titel *Āṣār ar-Raḏaviyya* als Steindruck veröffentlicht (vgl. Abb. 1).¹⁵ Die Hauptaufgabe Ismāʿil Hamadānīs, eines Rechnungsrates des Finanzministeriums (*mustawfi-yi ḥāṣṣa-yi divān-i aʿlā*), war es, die durcheinander geratenen Stiftungsurkunden in der Bibliothek des Heiligtums zu sichten und zu ordnen. Dabei war vor allem die Unterscheidung zwischen pauschalen Stiftungen zugunsten der Āstān-i Quds (*mawqūfāt-i muṭlaqa*) und Stiftungen mit genauen Vorschriften für die Verwendung ihrer Erträge (*mawqūfāt-i ḥāṣṣa*) von großer Bedeutung. Ismāʿil Hamadānī nahm die Dokumente, die teils im Original, teils als Abschriften vorlagen, persönlich in Augenschein und erstellte konzise Zusammenfassungen der Urkunden. Diese Einträge beinhalten in der Regel die folgenden Rubriken: den Namen des Stifters (*vāqif*), die gestifteten Objekte (*mawqūfāt*), die vorgesehenen Ausgaben (*maṣārif/maḥāriġ*) und besondere Bedingungen (*ṣarāyiṭ/surūṭ*). Meist wird wörtlich aus den Urkunden zitiert, allerdings unter Auslassung von protokollarischen Formeln. Die einzelnen Stiftungsurkunden sind nach der geographischen Verteilung der gestifteten Güter und Besitztümer angeordnet. Ausgehend von Immobilien und Wasserrechten in Mašhad, führt der Katalog über Landbesitz in Ḥurāsān zu weiter entfernt liegenden Regionen Irans und Afghanistans. Innerhalb dieser regionalen Gliederung sind die Dokumente in chronologischer Reihenfolge aufgeführt.

Wie Hamadānī im Vorwort mitteilt, war es das Hauptziel des Katalogs, Eingriffe in die Angelegenheiten der Āstān-i Quds zu verhindern und die Erträge der einzelnen

13 *ʿAbd al-Ḥusayn Navāyi/Ilhām Malik-zāda*, *Madrasa-yi ʿAbbāsquḷī Ḥān-i Mašhad va nizāʿ bayn-i vāriṣān-i ān va mutavalliyān-i vaqf*, in *Vaqf. Mīrās-i ġāvidān*, Nr. 50, Bd. 13, 1384/2005, 34-42, hier 35.

14 In jüngerer Zeit sind mehrere wichtige Einzelstudien erschienen, darunter *ʿAzīzallāh ʿAṭṭārdai*, *Manābiʿ-ī mawqūfāt-i Āstān-i Quds-i Raḏavī va fihrist-i vāqifān-i Mašhad-i muqaddas*, in: *Vaqf. Mīrās-i ġāvidān* Nr. 35-36, Bd. 9, 1380/2001, 115-128, der eine Übersicht über Quellen und Biographien bedeutender Stifter bietet. Zu Stiftungen des 18. Jahrhunderts siehe *Rizā Naqḏī-Kadkanī*, *Mawqūfāt-i Nādir Šāh va ʿAlīšāh Afsār dar Mašhad-i muqaddas*, in: *Vaqf. Mīrās-i ġāvidān*, Nr. 46, Bd. 12, 1373/2004, 84-93.

15 *Ismāʿil Ḥān Hamadānī Muḥamad ad-Dawla*, *Āṣār ar-Raḏaviyya*. Teheran 1317/1900. Das Werk wird teilweise auch unter dem Namen Ṣadiq ad-Dawla geführt, so etwa bei *ʿAṭṭārdai*, *Manābiʿ* (wie Anm. 14), 116.

Stiftungen wieder ihren ursprünglichen Aufgaben zuzuführen. Ohne dass dies ausdrücklich genannt wird, diente der Katalog darüber hinaus als ein Mittel, weitere Stiftungen zugunsten des Schreins einzuwerben und prospektive Stifter zu motivieren. Vor allem aber bekräftigte die Verwaltung des Heiligtums ihre Ansprüche auf verloren gegangene oder usurpierte Besitztümer und verteidigte traditionell verbürgte Privilegien. Vor allem lag ihr daran, die ihr seit der Safavidenzeit gewährten Steuerbefreiungen zu bewahren.

Dem Katalog Hamadānīs sind zwei umfangreiche frühere Aufstellungen von Stiftungen vorangestellt, die in Form von Schriftrollen (*tūmār*) vorlagen. Dabei handelt es sich um das im Auftrag 'Alīšāh Afšārs Mitte des 18. Jahrhunderts erstellte Verzeichnis und die von 'Azud al-Mulk im Jahre 1273/1856 erstellte Liste. Insgesamt enthält *Āsār ar-Raḏaviyya* 170 Dokumente aus der Zeit von 1527 bis 1897. Diese umfassen neben den in Auszügen wiedergegebenen Stiftungsurkunden auch Gerichtsentscheide, herrscherliche Erlasse und sogar Telegramme. Der Schwerpunkt der dokumentierten Stiftungsurkunden liegt in der Qāğärenzeit, und dabei vor allem auf zeitgenössischen Stiftungen aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

In jüngster Zeit ist eine Vielzahl von neuen Dokumenten aus den Archiven der Āstān-i Quds zugänglich geworden, die unter anderem einen neuen Einblick in die frühen Verwaltungsstrukturen des Heiligtums in der Safavidenzeit ermöglichen.¹⁶ Die Beschränkung auf die Dokumente des Katalogs *Āsār ar-Raḏaviyya* ist allerdings sinnvoll, da es sich um ein geschlossenes Korpus handelt, auf das gezielt verwiesen werden kann. Aufgrund seines handschriftlichen Charakters und der Verwendung der Buchhaltungsschrift *siyāq* für alle finanziellen Detailangaben ist er in der vorhandenen Literatur bislang nicht systematisch berücksichtigt worden. Auf jeden Fall bleibt der Katalog als Grundlage für weiter ausgreifende Archivstudien unabdingbar.

Der Katalog dokumentiert die fortdauernden Bemühungen der Stiftungsverwaltung, ihre Besitzungen vor dem Zugriff staatlicher Autoritäten zu schützen und die Intentionen und Bestimmungen der einzelnen Stifter umzusetzen. Dass die Heiligtumsverwaltung mit der Publikation des Katalogs bewusst versuchte, eine breitere Öffentlichkeit für ihre Ziele anzusprechen, ist ein Hinweis auf die sich wandelnden Bedingungen, unter denen die Āstān-i Quds um die Wende zum 20. Jahrhundert tätig war. Die Existenz des Katalogs *Āsār ar-Raḏaviyya* ist damit auch ein Beleg für die Anpassungsfähigkeit der Stiftungsverwaltung an die einsetzende Moderne in Iran.

16 Zu den bislang nicht katalogisierten Archivbeständen vgl. *Ilāha Maḥbūb Farīmānī*, *Fihrist-i tawṣīfi-yi asnād-i vaqf dar markaz-i asnād-i kitābhāna-yi markazī-yi Āstān-i Quds-i Raḏavī*, in: *Vaqf. Mīrāš-i jāvidān*, Nr. 35-36, Bd. 9, 1380/2001, 133-138. Zur Verwaltung der Āstān-i Quds in der Safavidenzeit auf Grundlage neuer Quellen siehe *Abū l-Faḏl Ḥasan-ābādī*, *Tārīḥa-yi taškīlāt-i idāri-yi Āstān-i Quds-i Raḏavī dar dawra-yi Ṣafavī*, in: *Kitāb-i māh. Tārīkh va juḡhrāfiyā*, Nr. 70-71, 1373/2003, 35-43.

Aufgaben und Ziele der Stiftungen

Die meisten Stiftungen zugunsten des Mašhader Schreins stellen Mittel für eine ganze Reihe verschiedener Zwecke bereit und machen sehr genaue Vorschriften, mit welchem Anteil die Erträge für einzelne Aufgaben ausgegeben werden sollen. Daneben gibt es aber auch Stiftungen, sogenannte *mawqūfāt-i muṭlaqa*, die ihre Erträge der Āstān-i Quds pauschal zuweisen und der Stiftungsverwaltung die Entscheidung überlassen, wofür die Stiftungserträge verwendet werden sollen.¹⁷ Zu dieser Kategorie gehören auch eigene Stiftungen der Verwaltung über von ihr aus Stiftungsmitteln und Gewinnerträgen neuerworbenen Besitz.¹⁸ Eine besondere Gruppe bilden Stiftungen oder Teilstiftungen, die persönliche Ziele der Stifter verfolgen. Dazu zählen der Unterhalt von privaten Grabstätten innerhalb des Schreins oder Familienstiftungen, deren Erträge den eigenen Nachkommen zu Gute kommen sollen.

Eine Gesamtanalyse der Dokumente zeigt allerdings, dass sich die Aufgaben der meisten Stiftungen vier Hauptgruppen zuordnen lassen. An erster Stelle steht die Bereitstellung von Mitteln für die Beleuchtung des Schreins (*rawšanā'i*), worunter auch Heizkosten zu fassen sind. Beinahe die Hälfte aller Stiftungen stellen dafür Erträge bereit und dies meist zu einem sehr hohen Prozentsatz. Vor allem bei Stiftungen aus der Qāğärenzeit sind regelmäßig Summen für die Durchführung von Trauerveranstaltungen zugunsten der schiitischen Imame vorgesehen (*ta'ziya-dāri*). Stiftungen zugunsten der Āstān-i Quds unterscheiden sich darin nicht von der überwiegenden Zielsetzung iranischer Stiftungen des 19. Jahrhunderts. Im Falle des Schreins in Mašhad steht dabei natürlich das Gedenken an Imām Riżā mit im Vordergrund. Ein weiterer wichtiger Punkt sind Stiftungsmittel für Personal- und Betriebskosten sowie den allgemeinen Unterhalt des Schreinkomplexes. Aus Stiftungsmitteln bezahlt werden vorwiegend Bedienstete (*ḥādim*, *farrāš*) und Koranrezitatoren. An letzter Stelle der regelmäßig vorkommenden Verwendungszwecke steht die Unterstützung bedürftiger Pilger. Daneben gibt es noch eine weite Reihe von anderen möglichen Ausgabenposten, die sich nicht diesen vier Hauptgruppen unterordnen lassen. Während sie im Vergleich zu den zur Verfügung stehenden Gesamtsummen nur von geringer Bedeutung sind, spielen

17 *Hamadānī*, Āṣār ar-Raḏaviyya (wie Anm. 15), 349, Dokument Nr. 164, Stiftung von Muḥammad Amīn Ḥān Ḥarū'i von 1312/1894. Dort findet sich eine eindeutige Definition: *mutavallī-yi vaqf dar har 'aṣrī az a'ṣār ba-ānci maṣlahat bidānad, manāfi'-i vaqf-i mazbūr-rā ba-maṣārif-i muṭlaqa birasānad*. Die Aussage von 'Aṭṭārdai, Tārīḥ-i Āstān-i Quds (wie Anm. 12), Bd.2, 559, dass es sich bei den *mawqūfāt-i muṭlaqa* um Stiftungen handele, deren Stiftungsurkunde verloren gegangen sei, greift zu kurz.

18 *Hamadānī*, Āṣār ar-Raḏaviyya (wie Anm. 15), 282, ein Beispiel ist Dokument Nr. 123 von 1289/1872-73. Der Eintrag dokumentiert den Kauf von Land und Wasserrechten in Sarğām durch den Stiftungsverwalter (*mutavallī-bāšī*) 'Azud al-Mulk, die er gegen Bargeld von Mahdīqulī Ḥān Qarā'i für die Stiftungsverwaltung erworben hat. Der Besitz wird dann als *mawqūfa-yi muṭlaqa* geführt.

solche kleineren Aufgaben eine gewichtige Rolle bei der Frage nach den sozialen Aspekten von Stiftungen.

Ein Großteil der Stiftungen konzentriert sich also auf den Betrieb und den Unterhalt des Heiligtums. Gerade Beleuchtungsstiftungen sind dabei oft recht einfache, eng begrenzte und in vielfacher Hinsicht zeitlose Vermächtnisse. So stiftete eine Frau namens Badr Nisā Ḥānum im Jahr 1077/1667 eine Garküche (*dukkān-i ṭabbāḥi*) im Bāzārča-yi Čahār-sūq. Die aus der Verpachtung erlangten Einkünfte sollten zum Kauf von Wachskerzen für 50 *dīnār* verwendet werden, die dann in der von der Stifterin separat gestifteten Lampe im Dār al-Ḥuffāz („Haus der Koranrezitatoren“) anzuzünden seien.¹⁹

Umfangreichere Stiftungen dieses Typs verdeutlichen beispielhaft den ökonomischen Kreislauf, der für viele Bereiche des Heiligtums kennzeichnend ist. Mīrzā Fażlallāh Ḥān, einer der bedeutendsten Stiftungsverwalter des 19. Jahrhunderts, errichtete 1271/1855 eine Serie von insgesamt drei Stiftungen. In einer davon stiftete er ein innerhalb des Schreinkomplexes gelegenes Gebäude mit insgesamt 17 Zimmern. Diese Zimmer sollten laut seinen Bestimmungen vorzugsweise an *‘ulamā’* auf Pilgerfahrt vermietet werden. Die erwarteten Einkünfte von 14 *tūmān* und 4000 *dīnār* waren zur Beleuchtung der Front des gestifteten Gebäudes mit Glaslaternen zu verwenden, üblicherweise für vier Stunden nach Sonnenuntergang, aber im Monat Ramażān die ganze Nacht hindurch. Der intendierte Kreislauf ist offenkundig. Das gestiftete Gebäude ist sowohl Grundlage, als auch Ziel der Stiftung. Sie erwirtschaftet durch die Vermietung der Zimmer an wohlhabende und gelehrte Pilger ein Einkommen, welches wiederum dazu eingesetzt wird, das Gebäude großflächig auf mehreren Stockwerken zu beleuchten. Damit erhöht sich die Attraktivität des Heiligtums. Zusätzliche Pilger besuchen den Schrein und ziehen ihrerseits wiederum Geistliche an, die sich für eine gewisse Zeit in Mašhad aufhalten.²⁰ Stiftungen und Heiligtumsbetrieb sind nicht linear, sondern auf mehreren Ebenen miteinander verknüpft. Dies gilt im genannten Beispiel auch für den Stifter. Als leitender Stiftungsverwalter bezieht er umfangreiche Verwaltungstantiemen von dem unter seiner Kontrolle stehenden Gesamtbetrieb. Aber er führt auch seinerseits mit eigenen Stiftungen wieder Mittel in den Wirtschaftskreislauf der Āstān-i Quds zurück. Gerade in der Qāğärenzeit tun sich die von staatlicher Seite ernannten Verwalter als großzügige, kenntnisreiche und detailbezogene Stifter hervor.

Bei Beleuchtungsstiftungen ebenso wie bei Stiftungen, die mit ihren Einkünften Personal des Stiftungsbetriebs finanzieren, treten wohltätige Aspekte im engeren Sinne in den Hintergrund. Dies gilt umso mehr für die im 19. Jahrhundert stark ansteigende Zahl von solchen Stiftungen, die keinem erkennbaren öffentlichen Zweck dienen, deren Hauptintention vielmehr im Unterhalt von Privatmausoleen und Grabstätten innerhalb des Stiftungsbezirks lag. Zusammen mit der Finanzierung von delegierten Gebeten und Pilgerbesuchen verweisen sie auf ein steigendes Bedürfnis nach persönlicher Jenseits-

19 Ebd., 158, Dokument Nr. 22.

20 Ebd., 136-137, Dokument Nr. 6.

vorsorge. Dennoch trugen natürlich auch solche Stiftungen zur Attraktivität des Heiligtums bei, da die gewünschten religiösen Dienstleistungen vor Ort zu erbringen waren und die Mittel direkt oder indirekt in den wirtschaftlichen Kreislauf der Āstān-i Quds einfließen. In der Regel standen auch solche „egoistischen“ Zielsetzungen nicht alleine, sondern wurden mit anderen Aufgaben verbunden. Oft dienten Grabstätten als Orte, an denen im Monat Ramazān, am Geburtstag Imām Rizās oder während Trauerveranstaltungen (*taʿziya-dārī*) Speisen und Getränke verteilt wurden. In einer Stiftung aus dem Jahr 1275/1858 sind neben den Unterhaltskosten für ein privates Grabmal und dem Gehalt für eine Person, die jeden Tag am Heiligtum eine religiöse Grußformel sprechen soll, auch Gelder für den Kauf von Datteln zum Fastenbrechen reserviert.²¹

Die Unterstützung von Pilgern

Wenn wir nach sozialen Aspekten bei Stiftungen suchen, so finden wir häufig eine Überlagerung verschiedener Motive vor. Dies gilt besonders für die sehr häufig anzutreffende Unterstützung von Pilgern. Gerade in safavidischer Zeit, als die Āstān-i Quds sich noch in ihrer Aufbauphase befand, war die Bereitstellung von Mitteln für bedürftige Pilger ein wichtiger Bestandteil vieler Stiftungen. Die Bestimmungen waren aber meist sehr einfach und pauschal gehalten. Eine im Jahre 1083/1673 errichtete Stiftung widmete ihre Ausgaben ausschließlich fremden Pilgern des Heiligtums und eine andere Stiftung aus derselben Zeit bestimmte, dass ihre Erträge je zur Hälfte für arme und bedürftige Religionsstudenten und Pilger des Schreins zu verwenden seien.²² Ebenfalls aus dieser Zeit stammen Stiftungen, die Infrastruktur für Reisende in Ḥurāsān zur Verfügung stellten. Ganze Dörfer stiftete man zur Versorgung von *ribāṭs* – befestigten Karawansereien, die reisende Pilger beherbergten und auf ihrer Anreise mit Nahrungsmitteln versorgten.²³ In späterer Zeit werden die Bestimmungen von Pilgerstiftungen detaillierter. Am häufigsten ist die direkte Unterstützung von Pilgern durch Sachmittel, vor allem Kleidung. Mittel flossen aber auch in die zentrale Pilgerverwaltung, in Ge-

21 Ebd., 146, Dokument Nr. 13.

22 Ebd., 186, Dokument Nr. 37: „*ṣarf-u ḥarḡ-u irtā-yi ġurabā-yi zuvār-i ān Āstān-i muqaddas*; ebd. 184, Dokument Nr. 35 aus dem Jahr 1011/1602-03: *tatimma-rā ba-ġamāʿat-i ḡalaba va zuvār-i Āstāna ki munaṣṣaf ba-ṣifat-i fuqarā va istiḥqāq bāšand ṣarf namāyand*.

23 Ebd., 217f., Dokument Nr. 61 von 933/1527, mit der Anweisung zum Bau eines *ribāṭs* für Reisende in der Nähe von Nīšāpūr, wobei die Stiftung dem Unterhalt des *ribāṭs* dienen soll; ebd. 176, Dokument Nr. 32 von 1225/1810, Stiftung des Dorfes Šarīfābād, das mit seiner Befestigung als Rastplatz für Pilger dient. Die Pilger erhalten aus den Erträgen des Dorfes jeweils ein *man* Getreide. Viele der in der Safavidenzeit erbauten *ribāṭe* waren auch im 19. Jahrhundert noch in Betrieb und dienten als wichtige Stationen für die Pilger, wie Reiseberichten zu entnehmen ist. Vgl. *Qudratallāh Rawshanī Zaʿfarānlū*, Si safarnāma. Harāt, Marv, Mašhad. Teheran 1347/1968, 200f.

sundheitsvorsorge und Speisungen, die Pilgern wie dauerhaft Ansässigen (*muğāvīr*) zugänglich waren.

Bedürftigkeit ist ein zentrales Kriterium bei der Vergabe von Mitteln, und die Urkunden verweisen meist darauf, dass die zu unterstützenden Pilger arm und Not leidend sein müssen. Pilger erreichten Mašhad nach einer oft langen und beschwerlichen Reise. Ihre Kleidung und ihr Schuhwerk waren zerschissen oder der Jahreszeit und den kalten Wintern in Ḥurāsān nicht angemessen. Stiftungsmittel sollten daher dazu verwendet werden, Pilger mit warmen Jacken, Unterwäsche, Hemden und vor allem mit neuen Schuhen auszustatten.²⁴ So lautet einer der Ausgabenposten in der umfangreichen Stiftung von Ḥāğğī Šāh Muḥammad Ḥān, eines Beamten des Außenministeriums, aus dem Jahr 1302/1885, dass 30 *tūmān* für Schuhe und Westen für arme, zu Fuß gekommene Pilger zu reservieren seien.²⁵ In einigen Stiftungen wird besonders darauf verwiesen, dass die Stiftungsverwaltung vor allem im Winter warme Mäntel beschaffen solle.²⁶ Reiseschuhe (*pā-pūš-i safarī*) bilden einen wichtigen Einzelposten in einer Stiftung von 1263/1846-47.²⁷

Auch die regelmäßige Speisung von Pilgern war ein zentraler Bestandteil vieler Stiftungen.²⁸ Schon eine frühe Stiftung von Šāh ‘Abbās Šafavī aus dem Jahr 1022/1613 reserviert ihre Einkünfte exklusiv für die Versorgung der Pilger. Konkret genannt wird hier die nicht näher definierte Einrichtung des Pilgerzentrums (*kārḥāna-yi zuvvār*) als Empfänger der Stiftungserträge.²⁹ Weitere Stiftungen lassen darauf schließen, dass das *kārḥāna* der Versorgung der Pilger gewidmet war und die Aufsicht über die zentrale Küche des Heiligtums beinhaltete.³⁰ In der Stiftung Ḥānum Ġānum Ḥānums aus dem

24 *Hamadānī*, *Āšār ar-Rāzaviyya* (wie Anm. 15), 139, Dokument Nr. 8, Stiftung von 1271/1855 (*pīr-āhan va zīr-ğāma va kulīğa-yi ‘ārīn dar sabīl-i ‘arż-i aqdas*); ebd. 195, Dokument Nr. 45 von 1312/1895; ebd. 213, Dokument Nr. 57, Stiftung von 1292/1875-76; ebd. 219, Dokument Nr. 62 von 1289/1873, Stifter Mahdī Qulī Ḥān Qarā‘ī.

25 Ebd., 340f., Dokument Nr. 156: mit 30 *tūmān* von einem erwarteten jährlichen Ertrag von 72 *tūmān* sind die Ausgaben sehr hoch angesetzt (vgl. Appendix).

26 Ebd., 194, Dokument Nr. 44 von 1291/1874: „In der Jahreszeit des Sternzeichens des Schützen ist es Winter, der Stiftungsverwalter und sein Aufseher sollen Pelzjacken und Mäntel beschaffen, deren Preise je Pelzweste nicht über 7000 *dīnār* und je Mantel nicht über 3000 *dīnār* liegt, und sie Sayyids und Armen zukommen lassen (*dar fašl-i qaws-i zimistān ast, ġināb-i mutavallī va nāzīr tadāruk-i pūstīn va kulīğa namāyand ki qaymat-i pūstīn az 7000 dīnār va kulīğa az 3000 dīnār ‘alāva na-bāšad, ba-sādāt va fuqarā bi-dahand*).

27 Ebd., 143, Dokument 11.

28 Ebd., 233, Dokument Nr. 78, von Ḥānum Ġānum Ḥānum aus dem Jahr 1266/1850: 50 % der Einkünfte sind bestimmt für die Speisung von Pilgern durch die Heiligtumsküche (*maṭbah-i sakār-i fayz-āšār*) unter Aufsicht des *kārḥāna-yi zuvvār*.

29 Ebd., 136, Dokument Nr. 5. Vgl. auch eine späte Stiftung von Ḥāğğī ‘Abd al-Ḥusayn aus dem Jahr 1312/1895, die ebenfalls das *kārḥāna-yi zuvvār* als Begünstigten einsetzt.

30 ‘Aṭṭārdai, *Tārīḥ-i Āstān-i Quds* (wie Anm. 12), Bd. 1, 328-331, verweist auf diese Einrichtung unter der Bezeichnung *mihmānsarāy*. Auch er verweist darauf, dass die genaue Arbeitsweise und Entwicklung des *kārḥāna* nicht genau nachzuvollziehen ist.

Jahr 1266/1850 gehen alle Erträge an die Heiligtumsküche (*maṭbaḥ-i sarkār-i fayẓ-āṣār*), um unter Aufsicht und Kenntnisnahme des Aufsehers des Pilgerzentrums (*nāẓir-i kārḥāna-yi mubāraka*) Pilger zu verpflegen.³¹ Es mag ein Zufall sein, dass vor allem Stifterinnen die leibliche Versorgung der Pilger am Herzen lag, aber auch Qamar Nisā Ḥānum, die Tochter von Mīrzā Badīʿ Fīndīrīskī, errichtete im Jahr 1228/1813 eine Stiftung, die ausschließlich der Heiligtumsküche gewidmet war.³² Während die konkreten Kosten für einzelne Zutaten und die genaue Art der Verpflegung in den Urkunden nicht angesprochen werden – ganz im Gegensatz zu detaillierteren Stiftungen der Ilkhanzeit³³ – nennt zumindest eine Stiftung die Nutznießer der Heiligtumsküche genauer: „Für Brot und Speise (*nān-u ḥurīš*) von armen Fremden, auswärtigen Pilgern und Ansässigen, für Männer und Frauen, Sayyids und gemeine Leute, Gelehrte und Laien, Groß und Klein ohne Ausnahme, für einen Zeitraum von zehn bis fünfzehn Tagen.“ Darüber hinaus soll ganz besonders Bedürftigen (*šahṣ-i istīṣāl*) noch zusätzliche Unterstützung gewährt werden, bis sie wieder die Kraft haben, selbst für ihren Lebensunterhalt zu sorgen.³⁴

Pilger im wahrsten Sinne des Wortes wieder auf die Beine zu bringen, war ein Ziel, das die Heiligtumsküche mit der rudimentären Gesundheitsversorgung an der Āstān-i Quds teilte. Gesundheitsfürsorge im modernen Sinne zu erwarten, ist selbst im Iran des ausgehenden 19. Jahrhunderts noch unrealistisch. Doch existierte, durchaus vergleichbar mit europäischen Einrichtungen des Mittelalters, auch am Mašhader Schrein eine Krankenstation (*dār aš-šifā*) mit angeschlossener Pharmazie (*šarbatḥāna*). Beide Einrichtungen waren personell und institutionell miteinander verschränkt und besaßen exklusive Stiftungen, die Mittel für Arzneien, Nahrung und Pflege der Kranken bereitstellten. Safavidische Stiftungen bedachten vor allem die Pharmazie, wobei davon auszugehen ist, dass sich die Funktion des *šarbatḥāna* von dem in Stiftungen des 19. Jahrhunderts erwähnten *dār aš-šifā* nicht wesentlich unterschied. Aus den Erträgen des von Mahdī Qulī Bēg 1027/1618 gestifteten Bades, das seinen Namen trug, wurde der Leiter (*mutaṣaddī*) des *šarbatḥāna* alimentiert und mit den verbleibenden Restmitteln sollten Arzneien und Heiltränke (*adviya va ašriba*) beschafft werden.³⁵ Eine exklusive Stiftung zugunsten des *dār aš-šifā* errichtete Ḥān Nāẓir Ḥān Qāḡār im Jahr 1288/1871-72 mit Ausgaben, die für Medizin, Essen und Krankenpfleger bestimmt waren (*davā va ḡazā va parastār*) und den Kranken (*bīmārān*) des Hospizes zu Gute kommen sollten.³⁶ Die personelle Nähe zwischen Ein-

31 *Hamadānī*, Āṣār ar-Raẓaviyya (wie Anm. 15), 233, Dokument Nr. 78.

32 Ebd., 262, Dokument Nr. 107, die Stifterin war zu Lebzeiten als alleinige Verwalterin eingesetzt.

33 *Birgitt Hoffmann*, Waqf im mongolischen Iran. Rašīduddīns Sorge um Nachruhm und Seelenheil, Stuttgart 2000, 218-239 („Das leibliche Wohl“).

34 *Hamadānī*, Āṣār ar-Raẓaviyya (wie Anm. 15), 343, Dokument Nr. 158 von 1311/1884.

35 Ebd., 164, Dokument Nr. 26. Vgl. die Stiftung von Muḥtār Bēg aus dem Jahr 1096/1685, die neben pauschaler Unterstützung von Pilgern auch Mittel für das *šarbatḥāna* bereitstellte, ebd. 198, Dokument 48.

36 Ebd., 192f., Dokument Nr. 43.

richtung und Stifter kommt in den Zuwendungen zum Ausdruck, die Mullā Muḥammad, der „Chefdrogist“ (*aṭṭār-bāšī*), im Jahr 1244/1829 für die Kranken des Hospizes im Rahmen einer umfangreichen Stiftung bereitstellte, die ansonsten seiner eigenen Jenseitsvorsorge und seinen Nachkommen gewidmet war.³⁷

Die Grenzen der im Heiligtum möglichen medizinischen Behandlung werden in der Sonderbestimmung einer Stiftung von 1307/1889 ersichtlich. Nach festen Ausgabenposten für Beleuchtung und Personalkosten bestimmt Ḥusayn Ḥān Šuḡā' ad-Dawla eventuelle Überschüsse für die – so wörtlich – „dies- oder jenseitige Reise kranker Pilger des Hospizes“ (*safar-i dunyavī va uḥravī-yi ġurabā-yi marzā-yi dār aš-šifā-yi mubāraka*). Sollten die Pilger von ihrer Krankheit genesen, dann erhalten sie ein Handgeld von ein bis zehn *tūmān* für ihre Heimreise, sollten sie aber versterben, so seien ihre Begräbniskosten von der Stiftung zu übernehmen.³⁸

Doch wohltätige Motive standen bei der Hilfe für Pilger nicht alleine. Auch wenn viele Stiftungen nur pauschal von Pilgern sprechen oder gar betonen, dass kein Bedürftiger auszuschließen sei, trafen manche Stifter oder Stifterinnen doch sehr genaue Unterscheidungen. Diese betrafen nicht nur die häufig vorkommende Bevorzugung von Sayyids oder die Beschränkung der Begünstigten auf Zwölferschiiiten. Häufig wurden auch Landsleute des Stifters bevorzugt behandelt, wie bei der bereits oben erwähnten Stiftung Fażlallāh Ḥāns, der Pilgern aus seiner Heimatstadt Rašt bei dem Bezug von Kleidung Vorrang einräumt.³⁹ Ein eindeutiger regionaler Bezug besteht auch in der Stiftung von Muḥammad 'Alam Ḥān, des Gouverneurs (*ḥukmrān*) von Balḥ und Badahšān, aus dem Jahr 1309/1892. Er stellt exklusive Mittel für Pilger aus Afghanistan bereit. Überschüsse der Stiftung sind dabei für den Kauf von Schuhen und Mänteln für Pilger folgender Herkunft vorgesehen: Barbarī, Bangašī, Qandahārī und Kābulī.⁴⁰

Dass eine unterschiedliche Herkunft auch unterschiedliche Bedürftigkeit bedingen kann, leuchtet ein. Je länger der Weg und die Reise, desto wahrscheinlicher war es, dass Pilger in finanzielle Not gerieten. Wer also aus der Region Großḥurāsāns stammte, und dazu zählten auch im 19. Jahrhundert Gebiete außerhalb der Grenzen Irans, wie Afghanistan und Turkmenistan, hatte es nach Mašhad nicht so weit wie Pilger aus Indien oder dem Libanon. Dennoch ist die unterschiedliche Behandlung von bedürftigen Pilgern aus solchen Erwägungen heraus deutlich zu trennen von einer seit der Safavidenzeit festzustellenden Anwerbepolitik. Denn die Unterstützung von Pilgern aus weit entfernt liegenden Regionen diente der Attraktivitätssteigerung des Schreins. Solange sich Pilger Hoffnungen darauf machen konnten, bei der Ankunft Geld oder Sachmittel zu erhalten, war die Entscheidung für eine Reise oft einfacher. Deutlicher wird dieser

37 Ebd., 269, Dokument Nr. 111, zwei Drittel von der Hälfte der Einkünfte sind für die *marzā-yi dār aš-šifā* bestimmt.

38 Ebd., 225, Dokument Nr. 68.

39 Ebd., 139, Dokument Nr. 8.

40 Ebd., 214, Dokument Nr. 58.

zweite Motivstrang bei Stiftungen, die konkrete Handgelder für Pilger ausschrieben und dabei prestigeträchtige Pilger aus der arabischen Welt im Auge hatten. So heißt es in einer spätsafavidischen Urkunde, dass bedürftige Pilger aus Baḥrayn und von den 'Atabāt, den Schreinstätten im heutigen Irak, mindestens 1000 und höchstens 5000 *dīnār* erhalten sollen.⁴¹ Noch genauer differenzierte 'Alī Akbar Iṣfāhānī in seiner Stiftung aus dem Jahr 1104/1692-93: Er reservierte 15% der Stiftungserträge für Sayyids, die in Naḡaf, Karbalā oder Kāzīmāyān ansässig sind und sich zu einer Pilgerfahrt nach Mašhad entschließen. Als Gegenleistung dafür, dass sie zugunsten des Stifters einmal den ganzen Koran rezitieren, erhalten sie umfangreiche Leistungen an Bargeld und Naturalien. Das gleiche gilt für Pilger von Ġabal 'Āmil (Libanon), von Baḥrayn und den Inseln am Persischen Golf (*ġazāyir*), für die 30% der Erträge bestimmt waren.⁴²

Eine regelrechte Rangordnung findet sich in einer Stiftung aus dem Jahr 1291/1874, die Pilgern der gesamten zwölferschiitischen Welt (*zumra-yi šī'yyān-i iṣnā-'ašarī*) gewidmet ist. Amīr Ḥusayn Ḥān Niẓām ad-Dawla setzt die höchsten Handgelder für Pilger aus Mekka, Medīna und den 'Atabāt fest. Die zweite Gruppe umfasst ausländische Pilger aus Indien, Turkmenistan und Aserbajdschan. An dritter Stelle folgen Pilger aus Iran, und am Schluss dieser Hierarchie stehen Pilger aus Afghanistan (*zā'irīn-i Bangaš va Barbarī va šī'yyān-i Afġānistān*).⁴³

Die gezielte Anwerbung von arabischen Pilgern und Sayyids von den 'Atabāt war ein integraler Bestandteil safavidischer Religionspolitik, die den Zuzug von schiitischen Gelehrten fördern sollte und die Bedeutung des Heiligtums für die gesamte schiitische Gemeinschaft verdeutlichte. Auch im 19. Jahrhundert sind solche Bestimmungen noch zahlreich und verweisen jenseits einer andauernden Konkurrenzhaltung gegenüber den 'Atabāt verstärkt auf ein verändertes Verhältnis zum neuen Staat Afghanistan.

Interne soziale Aufgaben

Neben den nach außen gerichteten wohlthätigen Leistungen zugunsten von Pilgern, finden sich solche, die sich nach innen, also an das Personal des Schreins oder dort dauerhaft ansässige Personen wandten. So stellt eine spätqāğārische Stiftung von 1312/1895 gezielt Mittel für in Not geratene einfache Beschäftigte des Heiligtums bereit. Genannt werden Bedienstete, Diener und Torwächter (*ḥuddām, farrāšān, darbānān*), die jeweils

41 Ebd., 170, Dokument Nr. 28, Stiftung von Ṣafī Qulī Ḥān aus dem Jahr 1116/1704.

42 Ebd., 205, Dokument Nr. 51, wenn die angegebenen Beträge korrekt notiert sind, sind sie mit 3000 *dīnār* und je 50 *man* (ca. 160 kg) an Weizen und Stroh sehr großzügig bemessen.

43 Ebd., 193f., Dokument Nr. 44, die vorgegebene Spanne der Handgelder reicht von 2-3 *tūmān* für Pilger aus Mekka, Medina und den 'Atabāt einerseits und 3000 *dīnār* bis 1 *tūmān* für aghanische Pilger andererseits.

bis zu einem *tūmān* erhalten sollen.⁴⁴ Vor allem in safavidischer Zeit existierten eigene Berufskorporationen etwa für Koranrezitatoren, Muezzine, Kerzenmacher oder Schuhwächter der Āstān-i Quds. Von leitenden Mitgliedern dieser Vereinigungen wurden Stiftungen errichtet, die ihre Kollegen in Notfällen zusätzlich absichern sollten. Muṣṭafā Mašhadī b. Karbalā'ī Murtaẓā stiftete in der Zeit des afghanischen Interregnums unter Ašraf Ġilzai zu Beginn des 18. Jahrhunderts einen Garten, dessen Erträge unter den im Iwan von 'Alī Šīr Navā'ī ansässigen Schuhwächtern (*kafšbānān*) zu verteilen waren. Eventuelle Überschüsse gingen direkt an die Oberhäupter (*ru'ūs*) der Schuhwächter.⁴⁵ Eine andere Stiftung von 1271/1854 zugunsten der Schuhwächter bestimmte, dass mit ihren Mitteln verloren gegangene Schuhe je nach sozialem Status der Besitzer zu ersetzen seien. Es handelt sich also um eine Art von Berufshaftpflichtsstiftung für die Gilde der Schuhwächter, die ansonsten für Verluste wohl selbst hätten aufkommen müssen.⁴⁶

Mašhad war nicht zu allen Zeiten ein erstrangiges Gelehrtenzentrum und stand in steter Konkurrenz zu den 'Atabāt, insbesondere Nağaf, und später zu Qom. Eher selten sind daher Stiftungen, die Religionsstudenten (*tullāb*) oder Professoren förderten, und die meisten Stiftungen für *madrasas* stammen aus safavidischer Zeit. Dabei sticht die äußerst umfangreiche Stiftung von Mirzā Muḥammad Kālā'ī Kirmānī zugunsten der Madrasa-yi Fāzil Ḥān besonders ins Auge.⁴⁷ Eine weitere Stiftung aus dem Jahr 1100/1688-89 führt diese Unterstützung fort.⁴⁸ Auch die Madrasa-yi 'Abbāsqulī Ḥān wurde von ihrem Begründer mit umfangreichen Stiftungen bedacht.⁴⁹ Es entsteht allerdings der Eindruck, dass die meisten *madrasas* in späterer Zeit ihre Stiftungen selbst verwalteten und ihr Betrieb von der Leitung des Heiligtums getrennt erfolgte. Das Angebot einer religiösen Ausbildung auf höherem Niveau zählte bis zum Ende des 19. Jahrhunderts ganz offensichtlich nicht zu den selbstgesetzten Zielen der Āstān-i Quds.

Bedeutsamer sind dagegen Stiftungen, die im Einklang mit traditionellen Vorstellungen islamischer Wohlfahrt den Unterhalt und die schulische Ausbildung von Waisen, vor allem von Sayyidwaisen, finanzierten. Sehr genau sind dabei die Kosten für die Ernährung, Kleidung und Lehrer der Kinder sowie die Größe der jeweiligen Gruppen und ihre Anbindung an eines der zentralen Gebäude des Schreins geregelt. Wegweisend

44 Ebd., 195, Dokument Nr. 45, Stiftung von 'Alī Akbar Ḥān, mit einem Anteil von 20% der Gesamteinkünfte.

45 Ebd., 175, Dokument Nr. 31 von 1138/1726.

46 Ebd., 233, Dokument Nr. 79: *har gāh kafš az zuvvar gum šavad, va paydā našavad, kafšī ki munāsib-i hāl-i zuvvar bāšad, ibtiyā namūda, bi-dahand.*

47 Ebd., 298-305, Dokument Nr. 145, undatiert, aus der frühen Safavidenzeit. Eine genaue Auswertung dieser Stiftung ist an dieser Stelle nicht möglich, auffallend ist aber das Fehlen genauer Angaben zur Anzahl von Studenten und Lehrpersonal. Von zusätzlichem Interesse ist die mit der Stiftung verbundene Versorgung von Farangīs Bēgum bt. Ḥalīfa Sulṭān einschließlich ihrer Sklavinnen.

48 Ebd., 305, Dokument Nr. 146.

49 Ebd., 306-318, Dokument Nr. 147 aus dem Jahr 1078/1667.

für spätere Stiftungen waren die detaillierten Bestimmungen von Maḥmūd Bēg, eines führenden Beamten des safavidischen Hofes (*nāzir-i buyūtāt-i ḥāṣṣa-yi šarīfa*) aus dem Jahre 1120/1708. Diese Stiftung stellte Mittel für die Nahrung und Kleidung (*malbūs va ma'kūl*) von vierzig Sayyidwaisen und das Gehalt ihres Lehrers bereit. Jedes Kind erhielt jährlich zwei Kleidungssets, eines im Winter und eines im Sommer. Diese bestanden aus einem langen Überhemd (*qabā*), einem Hemd (*pīr-āhan*), einem Untergewand (*zīr-ġāma*), einer Mütze (*kulāh*), Schuhen und einer Schärpe (*šāl-i kamar*). Für vierzig Kinder wurden täglich 10 *man*, ungefähr 30 Kilo, Brot veranschlagt, mit einem jährlichen Gesamtvolumen von 36 *ḥarvār* und 50 *man*. Dieselbe Menge wurde noch einmal für gekochte Nahrung (*tafām-i taḥḥ šuda*) angesetzt, wobei es sich vermutlich um Getreidebrei handelte. Der Lehrer erhielt ein jährliches Gehalt von 2 *tūmān* und 5000 *dīnār*. Auch die Kosten für den regelmäßigen Besuch des öffentlichen Bades für alle Kinder und die Wäschereikosten (*guzārī*) wurden nicht vergessen. Für jedes Kind wurden dafür 100 *dīnār* im Monat veranschlagt, mit jährlichen Gesamtkosten von 4 *tūmān* und 8000 *dīnār*. Vierzig Waisenkinder sauber zu halten war also fast doppelt so teuer wie die Bezahlung eines Lehrers. Wenn nicht genug Sayyidwaisen zu versorgen waren, konnten auch Waisen mit einer mütterlichen Abstammung vom Propheten (*atfāl-i šarīf*) aufgenommen werden oder ansonsten Waisen schiitischen Glaubens. Überschüssige Mittel sollten für Federn, Papier und Arzneimittel verausgabt werden und für Weizenfleischgrütze (*ḥalīm*) im Monat Ramazān.⁵⁰

Eine vergleichbare Stiftung aus dem Jahr 1282/1866 von Hidāyatallāh Ğavāhirī unterstützte 20 Waisenkinder. Der Unterschied zur safavidischen Stiftung mag vor allem darin gesehen werden, dass die Unterstützung von Sayyidwaisen nicht mehr im Vordergrund steht und für die Legitimation der Stiftung nur noch eine geringe Rolle spielte. Die Detailbestimmungen sind ebenfalls nicht mehr so ausführlich, was stets ein Hinweis dafür ist, dass sich Routinen und Praktiken etabliert hatten, an die man anknüpfen konnte.⁵¹ So war es Stiftern nun möglich, Mittel für „die Waisenkinder“ bereitzustellen, ohne alleine eine ganze Gruppe mit ihrem Lehrer versorgen zu müssen.⁵² Waisenstiftungen bauten auch direkt aufeinander auf. So stellte Kalb-ʿAlī Ḥān Bādkūbaī zusätzliche Mittel für eine frühere Stiftung Miḥrābhāns zur Verfügung, die vierzig Waisen mit Nahrung, Kleidung und Lehrmaterialien versorgte.⁵³ Eine Möglichkeit, sich an der verdienstvollen Versorgung von Waisenkindern zu beteiligen, bestand darin, sie mit Kleidung auszustatten. So stellte Maḥdī Qulī Ḥān Qarāī einen Betrag von 42 *tūmān* aus dem Gesamtertrag seiner Stiftung von 664 *tūmān* für die Einkleidung von

50 Ebd., 188-90, Dokument Nr. 40.

51 Ebd., 209, Dokument Nr. 55.

52 Ebd., 210, Dokument Nr. 56 von 1256/1868 über die Bereitstellung von Mitteln für Arme und Sayyidwaisen, die in der Schule des Heiligtums (*maktabḥāna-yi sarkār-i fayz-āšār*) lernen.

53 Ebd., 143, Dokument Nr. 11 aus dem Jahr 1263/1846-47. Die Stiftung Miḥrāb Ḥāns ist im Katalog Āšār ar-Raḏaviyya nicht erfasst – die Stiftung Bādkūbaīs gibt keine weiteren Informationen zu ihm.

Waisenkindern bereit.⁵⁴ Solche Kleiderspenden waren traditionell oft mit Festtagen wie Nawrüz oder dem schiitischen Feiertag von Ġadīr Ĥumm verknüpft und konnten auch die Form eines Geldgeschenks (*‘aydī*) annehmen.⁵⁵

Ein besonderer Fall sozialer Fürsorge findet sich in zwei Stiftungen des späten 19. Jahrhunderts, die sich um ausgesetzte Säuglinge kümmern. Hier ist nicht die Rede von Waisen, deren Eltern verstorben waren, sondern von Neugeborenen, die innerhalb des Schreins ausgesetzt wurden. Die Stiftung von Amīr Ĥusayn Ĥān Nizām ad-Dawla übernimmt die Kosten für das Stillen und die Versorgung von Säuglingen (*atfāl-i razī*), die am Tor der Moschee oder in den beiden zentralen Höfen (*ṣaḥnayn*) abgelegt wurden. Die Ausgaben dafür sollen so gering wie möglich gehalten werden, heißt es in den Anweisungen, und sie werden gewährt bis die Kinder entwöhnt sind.⁵⁶ Die Existenz dieser Stiftungen zeigt, dass die Aussetzung von Kindern regelmäßig vorgekommen sein muss. Da ausschließlich von Neugeborenen die Rede ist, für die Ammen benötigt wurden, lässt sich darüber spekulieren, ob es sich um unehelich oder illegitim geborene Kinder gehandelt haben mag. Inwieweit Frauen nach Mašhad kamen, mit dem Ziel eine bestehende Schwangerschaft dort auszutragen, oder ob es sich um eine Begleiterscheinung von offener oder versteckter Prostitution am Heiligtum handelt, ist von den Quellen her nicht zu beurteilen. Man kann die Aufnahme dieses Zwecks in den traditionell bestehenden Katalog von möglichen Stiftungszielen allerdings als ein eindeutiges Zeichen dafür werten, dass die Verwaltung der Āstān-i Quds willens und in der Lage war, auf neue soziale Herausforderungen angemessen und flexibel zu reagieren.

Zusammenfassung

Eine lange Reihe von möglichen Themen, die sich im Zusammenhang mit Stiftungen zugunsten des Schreins in Mašhad ergeben, konnten an dieser Stelle nicht angesprochen werden. Dazu zählt die historische Entwicklung der internen Verwaltungsstrukturen des Heiligtums, wie sie in der Frage nach der genauen Bedeutung des „Pilgerzentrums“, des *kārḥāna-yi zuvvār*, auftrat. Auch die sich wandelnde soziale Zusammensetzung der Stifter und Stifterinnen und ihre unterschiedlichen Motive konnten nur am Rande verfolgt werden. Die Beobachtung, dass Frauen eher für Suppenküchen stifteten, während Männer warme Mäntel und Schuhe für wichtiger erachteten, mag als ein mögliches

54 Ebd., 219, Dokument Nr. 62 von 1289/1863.

55 Ebd., 172, Dokument Nr. 30 von 1278/1861 für Kleidung an Nawrüz und ibid. 195, Dokument Nr. 45 von 1312/1895 (vgl. Appendix) mit einem Geldgeschenk von 3000 *dīnār* anlässlich des Festes von Ġadīr Ĥumm.

56 Ebd., 194, Dokument Nr. 44 von 1291/1874 mit 10% des Gesamtertrages der Stiftung: *ḥaqq ar-rażā‘a va ḥaqq al-kaḫāla-yi atfāl-i razī ki darb-i maṣḡid va ṣaḥnayn-i muqaddasa mi-guzārānd, maḥāriḡ-i ānhā-rā bi-aqall mā yataṣavvur bi-dahānd tā zamānīki mumayyaz savānd*. Auch ebd. 340, Dokument Nr. 156 von 1303/1886 (vgl. Appendix).

Beispiel gelten. Völlig ignoriert wurden an dieser Stelle ebenfalls die Art und die geographische Verteilung der gestifteten Güter. Es erscheint aber unwahrscheinlich, dass die Zusammensetzung der Stiftungsgüter einen direkten Einfluss auf die Festsetzung der Ausgaben hatte.

Ich habe mich bei der vorliegenden Untersuchung auf einen einzigen Gesichtspunkt beschränkt, nämlich der Frage, wo und in welcher Form sich bei Stiftungen zugunsten der Āstān-i Quds soziale Ziele und Gesichtspunkte identifizieren lassen, die im Einklang mit der traditionellen Vorstellung von *waqf* als einer traditionellen Institution islamischer Wohlfahrt stehen. Dabei wurde deutlich, dass wohltätige Dienstleistungen stets mit anderen Aufgaben des Heiligtumsbetriebs vermischt sind und sich funktional nicht von letzteren trennen lassen. Soziale Aspekte stellen nur einen Bestandteil einer höchst komplexen Einrichtung dar, die ansonsten durch religiöse wie wirtschaftliche Erfordernisse gekennzeichnet ist. Es geht dabei nicht darum, die Beweggründe der Stifter in Frage zu stellen. Vielmehr ist es wichtig zu erkennen, dass soziale Aspekte einen integralen Bestandteil der Funktionsweise dieser höchst komplexen wirtschaftlichen Einrichtung darstellten und ihre Daseinsberechtigung unterstützten. In diesem Sinne hatten soziale Aufgaben der Stiftungen eine integrierende Funktion, wie sie ansonsten der Institution *waqf* als Ganzes zugeschrieben wird.⁵⁷

Gerade bei der in den Stiftungen am häufigsten auftretenden wohltätigen Zielsetzung, der Unterstützung von armen und bedürftigen Pilgern, ist der Wohlfahrtsgedanke nicht von strategischen Absichten des Gesamtbetriebs zu trennen. Zu den indirekten Funktionen sozialer Aufgaben zählen die Legitimation des Heiligtums, die Attraktivitätssteigerung der Pilgerfahrt und die Lösung interner Probleme. Wohltätige Dienste, wie die Versorgung von Pilgern mit Essen und Kleidung, trugen entscheidend dazu bei, das positive Image des Schreins zu verstärken. Sie erleichterten vielen Pilgern die Entscheidung, sich den Mühen einer Pilgerfahrt nach Mašhad zu unterziehen, gerade auch in der Abwägung gegenüber alternativen Pilgerorten, wie den 'Atabāt. Die gezielte Unterstützung von arabischen Pilgern und die Anwerbung von Sayyids stehen in engem Zusammenhang mit dem Ausbau Mašhads zu einem iranischen Pilgerzentrum in der Safavidenzeit. Soziale Leistungen waren aber auch unabdingbar, um den inneren Betrieb des Heiligtums zu stützen. Die gezielte Absicherung von Angestellten des Schreins und die Förderung von Berufskorporationen zählen genauso dazu wie die Lösung des offensichtlich dringenden Problems ausgesetzter Säuglinge gegen Ende des 19. Jahrhunderts.

Die Aufgliederung in einzelne Aufgabenkomplexe mag die Tatsache verschleiern, dass es relativ wenige Stiftungen sind, die sich gezielt einer breiten Fülle von wohltätigen Aufgaben widmeten. Vor allem umfangreiche Stiftungen der Qāğärenzeit ver-

57 Richard van Leeuwen, *Waqfs and Urban Structures. The Case of Ottoman Damascus*. (Studies in Islamic Law and Society, Bd. 11.) Leiden 1999, 208: „It is of course this social function of waqfs, as an integrating factor in urban society, in which their material and spiritual aspects converge.”

schrieben sich einer weiten Palette sozialer Dienste. Sie bündelten wohlthätige Aufgaben und kümmerten sich um Kleidung für Pilger, um die Erziehung von Waisenkindern und um Beschäftigte des Schreins. Die Mehrzahl der Stiftungen war dagegen in ihrer Intention deutlich begrenzt und stellte ihre Mittel vorwiegend dem allgemeinen Unterhalt des Schreins zu Verfügung. Hinzu kommt, dass umfangreiche Wohlfahrtsstiftungen meistens von Stiftern errichtet wurden, die als Verwaltungsbeamte der Āstān-i Quds intime Kenntnisse vom Alltagsbetrieb des Heiligtums hatten und sehr genau wussten, an welchen Stellen ein besonderer Bedarf bestand. Oft handelt es sich bei diesen detaillierten Wohlfahrtsstiftungen um Auftragsstiftungen, die im juristischen Sinn von Vertretern der Heiligtumsverwaltung für auswärtige Stifter angelegt wurden oder bei denen Testamente in Stiftungen umgewandelt wurden.⁵⁸

Vor allem bei den Urkunden des ausgehenden 19. Jahrhunderts, also in der späten Regierungszeit Nāṣir ad-Dīn Šāhs, ist im Vergleich zu früheren Stiftungen ein deutlicher Wandel zu beobachten. Die Bestimmungen werden detaillierter und differenzierter.⁵⁹ Erschien noch in der Safavidenzeit eine Bestimmung „für bedürftige Pilger“ als völlig ausreichend, so wird nun wesentlich genauer abgerechnet, werden Einzelposten exakter definiert. Auch der Verwaltung kommt nun eine andere Rolle zu. Sie greift aktiver in den Vorgang des Stiftens ein und steuert Stiftungsbedingungen nach ihren Bedürfnissen. Diese Professionalisierung lenkte Mittel gezielter an die entscheidenden Stellen. Die aktive Rolle der Verwaltung zeigt sich auch in der Erstellung von Besitzkatastern, der Auseinandersetzung mit der zentralen Verwaltung in Teheran und dem Management ihrer eigenen Besitzungen. Das Interesse an „freien“ Mitteln, die nach Gutdünken eingesetzt werden konnten, wird besonders in der Erfassung und dem Ausbau „pauschaler Stiftungen“ (*mawqūfāt-i muṭlaqa*) deutlich. Das Selbstverständnis der Verwaltung, primär im Gesamtinteresse der Āstān-i Quds zu handeln, führt daher auch zu einer Neugewichtung wohlthätigen Stiftungen. Wohlthätigkeit im Stiftungsbetrieb ist nicht mehr nur Ausdruck von Frömmigkeit, sie wird weniger ideologisch und symbolisch als vielmehr pragmatisch betrachtet. Zugespitzt könnte man sagen, dass die Heiligtumsverwaltung schon gegen Ende des 19. Jahrhunderts den Wechsel von frommer Wohlthätigkeit zu einer bewussten Sozialpolitik einleitet.

Diese Aussage erscheint vor allem dann plausibel, wenn man eine direkte Linie in die Gegenwart zieht. Die Āstān-i Quds kontrolliert über ihre Stiftungen auch heute noch umfangreichen Landbesitz in Ḥūrāsān.⁶⁰ Durch breite Diversifizierung im industriellen Bereich verfügt sie derzeit über mehr als 70 eigenständige Firmen mit mehr als 18 000 Beschäftigten. Die Heiligtumsverwaltung stellt damit den größten wirtschaftlichen Komplex im heutigen Iran dar, der gerade mit seinen vielfältigen sozialen

58 Vgl. dazu die zwei Beispiele im Anhang, die beide formaljuristisch von einem Beamten der Stiftungsverwaltung, Mīrzā Šafī' I'timād at-Tawliya, errichtet wurden.

59 Dies gilt ungeachtet des oben genannten Beispiels der Waisenstiftungen.

60 Bernard Hourcade, *Vaqf et modernité en Iran. Les agro-business de l'Āstān-e qods de Mašhad*, in: Yann Richard (Hrsg.), *Entre l'Iran et l'occident*. Paris 1989, 117-141.

und kulturellen Aktivitäten (Bibliotheken, Verlagswesen, Krankenhäuser) eine enorme Breitenwirkung entfaltet.⁶¹ Die im historischen Kontext beobachtete Vermischung von sozialen Aspekten und wirtschaftlichen Interessen zugunsten des religiösen Schreins bleibt dabei erhalten.

Appendix – Die Mittelverwendung zweier wohltätiger Stiftungen

Die folgenden zwei Beispiele sollen die breite Streuung von Ausgabenposten und die unterschiedlichen Zielsetzungen umfangreicher wohltätiger Stiftungen zugunsten der Āstān-i Quds veranschaulichen. In beiden Fällen handelte Mīrzā Šafī' I'timād at-Tawliya als ausführender Stifter, der die Art der Ausgabenverteilung bewusst mitgestaltete.

Beispiel I

Stiftung von Ḥāġġī Šāh Muḥammad Ḥān, Beamter des Außenministeriums (*sarhang-i vizārat-i umūr-i ḥārīġa*), stellvertretend für ihn errichtet von Mīrzā Muḥammad Šafī' I'timād at-Tawliya, Leiter der Kanzlei der Āstān-i Quds (*nāzim-i daftarḥāna*), im Monat Ġumāda II 1302 (März-April 1885); Katalog Nr. 156, S. 339-341 (vgl. Abb. 2).

Ausgabenposten (*mašārif*):

Die gegenwärtigen Erträge der gestifteten Objekte, nämlich der Karawanserei und der Miete von zwei Läden, betragen in diesem Jahr 72 *tūmān*. Sollten sie im Laufe der Zeit höher oder geringer ausfallen, so sind die Ausgaben den sechs aufgeführten Einzelposten gemäß entsprechend anzupassen.

Einzelposten:

1. Bezüge des Stiftungsverwalters bzw. Stiftungsaufsehers (*ḥaqq at-tawliya/ḥaqq an-nizāra*): 1/10 der Einnahmen, das sind zusammen 7 *tūmān* und 2000 *dīnār* jährlich, je zur Hälfte also 3 *tūmān* und 6000 *dīnār* pro Person.

61 Zur Selbstdarstellung ihrer Aktivitäten und der ihr angeschlossenen Wirtschaftsbetriebe einschließlich Organigramme zur Verwaltung sei auf die Homepage der Āstān-i Quds unter <http://www.aqrazavi.org> verwiesen.

2. Ausgaben für eine vierteilige, alabasterfarbene Kerze (*šamʿ-i čahārtāʿi-yi gačī*), die jeden Abend oberhalb des Heiligen Gitters (*zarīḥ*) nach dem üblichen Stundenplan anzuzünden ist. Das macht insgesamt 365 Kerzen im Jahr mit einem Gesamtgewicht von 12 man und 13 sir und jährlichen Kosten von 10 *tūmān* und 5000 *dīnār*.
3. Kosten für die Versorgung von Säuglingen (*kifālat-i anām-i rižāʿ-i atfālī*), die in Gebäuden des Schreins oder angrenzenden Orten ausgesetzt werden und um die sich niemand kümmert: 7 *tūmān*.
4. Kosten für die Rezitation von Trauereulogien (*rawza-ḥvāmī*) in den Nächten zum Freitag in den Gebäuden des Schreins. Die Mittel sind nach Gutdünken der Stiftungsverwaltung und nach Bedarf zu verwenden, zum Gedenken an den Herrn der Märtyrer (*sayyid aš-šuhadā*): 15 *tūmān*.
5. Schuhe und warme Westen (*kafš va kulīḡa*) für arme, zu Fuß gekommene Pilger, die nicht in der Lage sind, sich selbst vor Kälte zu schützen, und die zum Zeitpunkt ihrer Rückkehr über kein Schuhwerk verfügen. Der Stiftungsverwalter und der Aufseher sollen jedes Jahr in den Wintermonaten, je nach Möglichkeit der Stiftung, kurze und lange Mäntel kaufen und sie an die Bedürftigen verteilen. Die Ärmsten der Armen haben Vorrang, genauso wie Pilger den dauerhaft am Schrein Ansässigen (*muḡāvir*) vorzuziehen sind: 30 *tūmān*.
6. Eine Leuchte mit Klemmhalterung (*lāla fanar*), in der die erwähnte Kerze angezündet werden soll und die bei Bedarf zu erneuern ist: jährlich 2 *tūmān* und 3000 *dīnār*.

Beispiel II

Stiftung von Ḥāḡḡī ʿAlī Akbar Ḥān, auf Grundlage seines Testaments im Monat Zī-i ḥiḡḡa 1312 (beg. 26.05.1895) durch Mirzā Šafīʿ Iʿtimād at-Tawliya errichtet; Stiftungsgüter umfassen eine Mühle (*tāḥūna*) und drei Weiler (*mazraʿa*) in Tabādkān/Ḥurāsān; Katalog Nr. 45, S. 194-195.

Ausgabenposten (*mašārif*):

Nach notwendigen Ausgaben für den Erhalt der Stiftungsgüter und Ausgaben für dreißig Jahre regelmäßiger Gebete und Fastens (*šawm va šalāt*) von Seiten des Stifters, die einer vertrauenswürdigen Person zu übertragen sind, die sie ausführen soll, sind die Erträge in Zehntel zu unterteilen:

1. Bezüge des Stiftungsverwalters bzw. Stiftungsaufsehers (*ḥaqq at-tawliya/ḥaqq an-nižāra*): 1/10 der Einnahmen, jeweils zur Hälfte.

2. Zugunsten von rechtschaffenen Fremden und Pilgern, die zum Heiligtum reisen und es besuchen, als *radd-i maẓālim* (Wiedergutmachung für zweifelhaft gewonnenen Besitz) zugunsten des genannten Testators ‘Alī Akbar Ḥān: 1/10 der Einnahmen.
3. Ausgaben für Schuhe, warme Mäntel (*kuliġa*) und Pelzwesten (*pūštīn*) für Pilger und Besucher der Gebäude: 1/10 der Einnahmen.
4. Für Arme und Bedürftige unter den Bediensteten (*ḥuddām*), Dienern (*farrāšān*), Torwächtern (*darbānān*) und anderen Angestellten (*malzūmīn*) der Āstān-i Quds; für jede Person einen *tūmān*: 2/10 der Einnahmen.
5. Ausgaben für die Heirat (*ta’ahhul*) edler Sayyids, die fremd sind und aufgrund von Armut oder dem Fehlen einer angemessenen Unterkunft nicht die Möglichkeit haben, eine Familie zu gründen: 1/10 der Einnahmen.
6. Festgeschenk (*‘aydī*) für Sayyidwaisenkinder am Tag des ‘Īd-i Ġadīr; jede Person erhält 3000 *dīnār* in gültiger Währung: 1/10 der Einnahmen.
7. Ausgaben für die Rezitation von Trauereulogien (*rawza-ḥvānī*) an den heiligen Tagen und Nächten [...] für Rosenwasser, Tee, Speisen und dergleichen; über die Stiftungsverwaltung (*sarkār-i tawliyat*) zu verausgaben: 2/10 der Einnahmen.
8. Gehälter von zwei Koranrezitatoren (*ḥāfiẓ va qārī-yi kalām Allāh*), die jeden Tag je zwei Abschnitte des Korans rezitieren und je einen besonderen Pilgerbesuch (*ziyārat*) durchführen sollen, was zusammen täglich vier Koranabschnitte und zwei Pilgerbesuche macht; den jenseitigen Lohn (*ṣavāb*) dafür sollen sie der Seele des Testators und seinen Eltern schenken: 1/10 der Einnahmen.

Abbildungen und Legenden:



Abb. 1. Titelblatt des Stiftungskatalogs *Āṣār ar-Rāziyīya* von Mīrzā Ismā'īl Hamadānī, Teheran 1317 h.q. (1900).

Für immer und ewig?

Befristete Formen islamischer Stiftungen in osmanischer Zeit

Von

Astrid Meier

Islamische Stiftungen gelten bis zum Jüngsten Tag (*taʿbīd*) und können, einmal eingerichtet, nicht wieder aufgelöst werden (*luzūm*).¹ Diese Regel scheint in der Rechts- wie auch der historisch orientierten Literatur allgemein akzeptiert zu sein. Nur die Mālikiten lassen eine zeitlich befristete Stiftung gemäß ausdrücklichem Stifterwillen zu.² Für die anderen Rechtsschulen ist *waqf* oder *ḥabs* definitionsgemäß die immerwährende Immobilisierung eines Gutes, mit dessen Ertrag ein gottgefälliges Werk finanziert wird (*ḥabs al-ʿayn wa-taṣadduq bi-l-manfaʿa*). So werden in Anlehnung an einen berühmten *ḥadīṭ* Stiftungen verstanden als ein ständig andauerndes gutes Werk oder frommes Geben (*ṣadaqa ḡāriya*).³

1 Zum *taʿbīd* in den verschiedenen sunnitischen und schiitischen Rechtsschulen siehe *Muḥammad Abū Zahra*, *Muḥāḍarāt fi l-waqf*, 2. Aufl., Kairo 1391/1971, 70-82, 110-114; *Johann Krasmárik*, *Das Waqfrecht vom Standpunkte des Šarīʿatrechtes nach der hanefitischen Schule*, in: ZDMG 45, 1891, 533-576, hier 514f., 535; für einen Vergleich mit nicht-islamischen Rechtsinstituten siehe *Gabriel Baer*, *The Muslim Waqf and Similar Institutions in Other Civilizations* Hrsg. v. Miriam Hoexter, in: Michael Borgolte (Hrsg.), *Stiftungen in Christentum, Judentum und Islam vor der Moderne. Auf der Suche nach ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden in religiösen Grundlagen, praktischen Zwecken und historischen Transformationen. (Stiftungsgeschichten, Bd. 4.)* Berlin 2005, 257-280, hier 279f.

2 *ʿAbd as-Salām b. Saʿīd*, *gen. Saḥnūn*, *al-Mudawwana al-kubrā*, 16 Bde., Kairo 1324/1906-7, Bd. 15, 102f.; siehe *David S. Powers*, *The Maliki Family Endowment. Legal Norms and Social Practices*, in: IJMES 25.3, 1993, 379-406; *Aharon Layish*, *The Mālikī Family Waqf According to Wills and Waqfiyyāt*, in: BSOAS 46.1, 1983, 1-32, v. a. 4f.; *David Santillana*, *Instituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafita*. 2 Bde. Rom 1943, Bd. 2, 433.

3 „*Idā māṭ al-insān/ibn Ādam inqāṭaʿa ʿanhu ʿamaluhu illā min ṭalāṭa: illā min ṣadaqa ḡāriya aw ʿilm yuntafaʿu bihi aw walad ṣāliḥ yaḍʿu lahu.*“ Muslim, *Ṣaḥīḥ*, *Kitāb al-Waṣiyya*, Kap. 3/14, No. 1631.

In den letzten Jahren wird in unterschiedlichen Zusammenhängen die „Wiederbelebung“ des islamischen Stiftungswesens diskutiert, angeregt durch die Auseinandersetzung islamistisch geprägter Ökonomen mit sogenannten genuin islamischen Institutionen der Sozialfürsorge und der gerechten Einkommensverteilung.⁴ Aus unterschiedlichen Perspektiven wird dabei gefordert, das Stiftungsrecht der Šarī'a, das als auf rigiden Normen basierend und deshalb veraltet wahrgenommen wird, habe sich den Erfordernissen der modernen islamischen Gesellschaften und ihrer spezifischen Finanzinstrumente anzupassen. Auf dieser Agenda erscheint auch die zeitliche Befristung von Stiftungen als wünschenswerte Neuerung.⁵

Außerhalb der mālikitischen Tradition wird in der Literatur zum islamischen Recht nur selten auf eine von vornherein befristete Stiftung eingegangen. Dies ist um so erstaunlicher, als im Laufe des 19. und des 20. Jahrhunderts die ewige Geltung, „die Tote Hand“, zu einem der wichtigsten Angriffspunkte der Kritik wurde, die zunehmend das Stiftungswesen pauschal als Hindernis für Fortschritt und Modernisierung verurteilte.⁶ Das betraf Rechtsinstitutionen im europäischen Kontext wie Fideikommiss und *entail* ebenso wie in der islamischen Welt Stiftungen jeglicher Art.⁷ Am stärksten kamen hier aber Familienstiftungen unter Beschuss, wurden sie doch nun als Perversion der „ursprünglichen“ gemeinnützigen und wohltätigen Stiftung betrachtet, eingerichtet lediglich, um die starren koranischen Regelungen des Erbrechts zu umgehen. Die fehlende Legitimation der Institution *waqf* durch den Koran wurde nun zum ersten Mal seit der Frühzeit wieder zu einem Diskussionsthema.⁸ Gemeinnützige Stiftungen, jetzt bezeichnenderweise oft „öffentliche“ genannt, wurden strikter Staatskontrolle unterstellt und

4 Siehe u. a. *Ibrāhīm al-Bayyūmī Ġānim* (Hrsg.), *Nizām al-waqf wa-l-muġtama' al-madani fī l-waṭan al-'arabi*. Beirut 2004; *Ašraf Muḥammad Dawāba*, *Ṭaṣawwur muqtaraḥ li-t-tamwīl bi-l-waqf*, in: *Awqāf* 5, Nr. 9, 1426/2005, 48-75, v. a. 58f.

5 *Monzer Kahf*, *Towards the Revival of Awqaf. A Few Fiqhi Issues to Reconsider*, in: *Local Challenges and Global Opportunities. Proceedings of the Third Harvard University Forum on Islamic Finance*, Cambridge, Massachusetts, October 1 1999. Cambridge 2000, 103-109. Diese Forderungen sind nicht neu, figurieren sie doch schon in den Diskussionen um die Wende zum 20. Jahrhundert; siehe u. a. *A. al-Ma'mun Suhrawardy*, *The Waqf of Moveables*, in: *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, New Series No. 7, 1911, 323-375, v. a. 324.

6 *David S. Powers*, *Orientalism, Colonialism, and Legal History. The Attack on Family Endowments in Algeria and India*, in: *CSSH* 31, 1989, 535-571; *Gregory Kozlowski*, *The Changing Political and Social Contexts of Muslim Endowments. The Case of Contemporary India*, in: *Randi Deguilhem* (Hrsg.), *Le waqf dans l'espace islamique. Outil de pouvoir socio-politique*. (Publications de l'Institut Français de Damas, Bd. 154.) Damaskus 1995, 277-291.

7 *Baer*, *The Muslim Waqf* (wie Anm. 1), 264.

8 Die Opposition zum *ḥabs/waqf* zeigt sich in frühislamischen Maximen wie „*Lā ḥabs 'an farā'id Allāh*“ oder „*Lā ḥabs ba'd sūrat an-nisā'*“, dazu *Peter Charles Hennigan*, *The Birth of a Legal Institution. The Formation of the Waqf in the Third-Century A.H. Ḥanafī Legal Discourse*. (Studies in Islamic Law and Society, Bd. 18.) Leiden, Boston 2004, 111f. und *Hiroyuki Yanagihashi*, *The Doctrinal Development of „maraḍ al-mawt“ in the Formative Period of Islamic Law*, in: *ILS* 5.3, 1998, 326-358, hier 337f.

verloren ihre bis dahin zumindest theoretisch gewährte Autonomie. Familienstiftungen hingegen wurden ganz einfach als unislamisch diskreditiert.⁹

Diese Ablehnung spiegelt sich in der neueren Gesetzgebung zu Familienstiftungen, die viele Länder in der arabischen und der islamischen Welt nach ihrer Unabhängigkeit in der Mitte des 20. Jahrhunderts reformierten. In einigen Staaten wie der Türkei, Syrien, Ägypten, Algerien und Tunesien wurden Familienstiftungen gänzlich aufgehoben. Andere sahen eine obligatorische Befristung dieser Stiftungsform vor, in Libanon zum Beispiel auf die Dauer von zwei Generationen.¹⁰ In neuester Zeit stehen diese restriktiven Regelungen wieder vermehrt in der Kritik, und zwar nicht nur von seiten islamistischer oder anderer zivilgesellschaftlicher Kreise: Im bürgerkriegsversehrten Algerien der 1990er Jahre wurde die Bevölkerung von der Regierung aufgerufen, mehr zu stiften, und auch Marokkos König Muḥammad VI. hat 2004 eine Gesetzesrevision in Aussicht gestellt.¹¹ In solchen Strategien spielen Überlegungen zu möglichen befristeten Stiftungsformen eine große Rolle.

Aspekte der zeitlichen Befristung wurden aber gerade in der Anfangszeit der innermuslimischen juristischen Diskussionen um Stiftungen heftig diskutiert.¹² Erst in der ersten Hälfte des 3./9. Jahrhunderts erhielt die neue Institution *waqf* deutliche Umriss. Trotz einer schwierigen Quellenlage ist vorher von einem Nebeneinander verschiedener Praktiken des frommen, wohlätigen und persönlichen Gebens und Schenkens auszugehen, in denen die Aspekte der Immobilisierung von Eigentum (*ḥabs*) und/oder des gottgefälligen freiwilligen Gebens (*ṣadaqa*) in unterschiedlicher Weise manifest wurden.¹³ In diesem Spektrum hatten durchaus auch zeitlich befristete Formen ihren Platz. Von

9 Astrid Meier, „Waqf Only in Name, Not in Essence.“ Early Tanzīmāt Waqf Reforms in the Province of Damascus, in: Jens Hanssen/Thomas Philipp/Stefan Weber (Hrsg.), *The Empire in the City. Arab Provincial Capitals in the Late Ottoman Empire.* (Beiruter Texte und Studien, Bd. 88.) Beirut 2002, 201-218.

10 J. N. D. Anderson, Recent Developments in Shari'a Law IX. The Waqf System, in: MW 42.4, 1952, 257-276; Franz Kogelmann, Islamische fromme Stiftungen und Staat. Der Wandel der Beziehungen zwischen einer religiösen Institution und dem marokkanischen Staat seit dem 19. Jahrhundert bis 1937. (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt, Bd. 4.) Würzburg 1999, 38-66.

11 Siehe den Beitrag von Franz Kogelmann in diesem Band und seinen Artikel Some Aspects of the Development of Pious Endowments in Morocco, Algeria and Egypt in the 20th Century, in: Randi Deguilhem/Abdelhamid Hénia (Hrsg.), *Les fondations pieuses (waqf) en Méditerranée. Enjeux de société, enjeux de pouvoir.* Kuwait 2004, 343-393.

12 Für einige interessante allgemeine Überlegungen zu den Schwierigkeiten, „ewige Geltung“ tatsächlich zu gewährleisten, siehe John Thomas, In Perpetuum. Social and Political Consequences of Byzantine Patrons' Aspiration for Permanence for their Foundations, in: Borgolte (Hrsg.), *Stiftungen in Christentum, Judentum und Islam vor der Moderne* (wie Anm. 1), 123-135.

13 Hennigan, Birth (wie Anm. 8), 50-106; Christian Décobert, Le mendiant et le combattant. L'institution de l'islam. (Recherches anthropologiques.) Paris 1991, 193-360; Joseph Schacht, Early Doctrines on Waqf, in: *Mélanges Fuad Köprülü*, Istanbul 1953, 443-452; Moshe Gil, The Earliest Waqf Foundations, in: JNES 2, 1998, 125-140.

Abū Ḥanīfa (gest. 150/767) wird zum Beispiel überliefert, dass er Stiftungen analog zur Leihe (*i'āra*) sah. Dies machte sie jederzeit widerruflich (*ġayr lāzim*), außer wenn sie in testamentarischer Form eingerichtet oder von einem Richter bestätigt wurden.¹⁴ Seine Schüler Abū Yūsuf (gest. 182/798) und Muḥammad al-Šaybānī (gest. 187 oder 189/803 oder 805) waren uneins, ob Stifter die immerwährende Geltung im Stiftungsakt explizit auszudrücken hatten oder ob es reichte zu sagen: „Ich habe gestiftet (*waqafu*).“¹⁵

Am häufigsten anzutreffen sind aber befristete Formen unter der Rubrik des *ḥabs fi sabīl Allāh*, der frommen Gabe für die Sache Gottes.¹⁶ Darunter verstanden die frühen Juristen in erster Linie die Ausrüstung von Kämpfern mit Waffen, Rüstung und Reittieren und deren Versorgung mit anderen notwendigen Dingen.¹⁷ Offensichtlich ging man davon aus, dass solche Gaben ihren Gebrauch im Feld nicht überlebten. Wenn sie es wider Erwarten doch taten, stellte sich das Problem, wem sie eigentlich gehörten. Darin unterscheiden sich zwei frühe Arten der frommen Gabe grundsätzlich voneinander: Während bei der *ṣadaqa* im engeren Sinne das Eigentumsrecht an den Empfänger überging (*tamlik*), verblieb es beim *ḥabs* beim ursprünglichen Besitzer.¹⁸ Diese Ambivalenz erklärt auch einen Rechtsfall, bei dem Yaḥyā b. Sa'īd (gest. 143/760) um Rat gefragt wurde, weil ein Mann ein Pferd verkaufen wollte, das ihm als *ḥabs* anvertraut worden war. Vielleicht hatte er die Gabe als *ṣadaqa* verstanden.¹⁹ In der Zeit, als Mitte des 3./9. Jahrhunderts die ersten *waqf*-Traktate geschrieben wurden, spielte der *ḥabs fi sabīl Allāh* für die Stiftungspraxis allerdings nur noch eine untergeordnete Rolle.²⁰ Doch blieb er für die Juristen weiterhin wichtig, weil er zum Modell für die Stiftung von Mobilien (*waqf al-manqūl*) wurde.²¹

Die frühen Diskussionen unter Juristen lassen sich dahingehend interpretieren, dass anfangs wohl nur eine einzige Art der Stiftung implizit auf immer angelegt war, und

14 Burhān ad-Dīn Ibrāhīm b. Mūsā b. Abī Bakr b. 'Alī aṭ-Ṭarābulusī, Kitāb al-Is'āf fī aḥkām al-awqāf, hrsg. v. *Amīn Hindiyya*. 2. Aufl. Kairo 1320/1902, 19.

15 Šams ad-Dīn Abū Bakr Muḥammad as-Saraḥsī, Kitāb al-Mabsūṭ, hrsg. v. *Muḥammad Mağribī Tūnisī*. 30 Bde. Kairo 1324/1906-1912, Bd. 12, 41; Ṭarābulusī, Is'āf (wie Anm. 14), 16.

16 *Décobert*, Le mendiant (wie Anm. 13), 295-305; *Schacht*, Early Doctrines (wie Anm. 13), 444f.

17 Auf die Frage, was denn die „Sache Gottes“, wörtlich der „Weg Gottes (*sabīl Allāh*)“ meine, antwortete angeblich Mālik b. Anas (gest. 179/795): „Der Sachen Gottes sind viele, doch wenn einer etwas für die Sache Gottes gibt, dann ist gemeint: für den Krieg (*Subul Allāh kaṭīra walākin man ḥabbasa fī sabīl Allāh šay'an fa-innamā huwa fī l-ġazw*).“ Saḥnūn, *Mudawwana* (wie Anm. 2), Bd. 15, 98; siehe auch *Gil*, *Earliest Waqf Foundations* (wie Anm. 13), 135.

18 Zur Unterscheidung zwischen *ṣadaqa* und anderen Formen von Gaben (*hiba*, *hadiyya*) in Bezug auf ihre Unwiderruflichkeit siehe *Yanagihashi*, *Doctrinal Development* (wie Anm. 8), 334-340.

19 Saḥnūn, *Mudawwana* (wie Anm. 2), Bd. 15, 100.

20 *Schacht*, *Early Doctrines* (wie Anm. 13), 445.

21 Dazu ausführlich *Brigitte Marino/Astrid Meier*, *The Copper Plates of Ipshir Muṣṭafā Pasha. Waqf al-manqūl in early Ottoman Damascus*, in: Muḥammad 'Adnān Bakhit (Hrsg.), *Proceedings of the 7th Bilād al-Shām Conference, September 10-14 2006, Amman im Druck*.

zwar die Errichtung einer Moschee (*maṣḡid*).²² Moscheen als Gebetsplätze gingen unmittelbar durch den Stiftungsakt in den Besitz Gottes über (*li-llāh ḥālīṣan*). Dies gilt im übrigen auch für die mālikitische Rechtsschule, die dies auch gegen den ausdrücklichen Stifterwillen durchsetzt.²³ Bei allen anderen Stiftungszwecken scheint die immerwährende Geltung erst im Verlauf dieser Diskussionen zum *sine qua non* des Stiftens geworden zu sein.²⁴

Die „ewige“ Geltung einer Stiftung schränkt also den freien Stifterwillen, dem im Rechtsbereich des *waqf* ansonsten normative Kraft zukommt, in vielerlei Hinsicht entscheidend ein.²⁵ Diese Auflagen betreffen nicht nur Dauer und Stiftungszweck, sondern auch was denn überhaupt gestiftet werden konnte und wie daraus Ertrag zu erwirtschaften war.²⁶ Am stärksten wurden solche Vorbehalte in der ḥanafitischen Rechtsschule diskutiert, die im Prinzip die Existenz der Stiftung bis zum Jüngsten Tag garantiert sehen will. Darum erschienen Immobilien (*ʿaqār*) als das ideale und einzig geeignete Stiftungsgut. Da aber selbst Immobilibesitz nur eine begrenzte Lebensdauer hatte, besonders wenn er ertragreich sein sollte, wurde der Austausch von Stiftungsgut (*istibdāl*) unter strengen Auflagen ins Stiftungsrecht integriert. Alle Formen von mobilem Eigentum (*manqūl*) waren umstritten, wenn sie nicht an Immobilien gebunden (*tābiʿ li-l-ʿaqār*) waren. Die anderen sunnitischen Rechtsschulen akzeptierten Stiftungen von mobilen Gütern, solange sie sich durch Gebrauch nicht abnützten.²⁷ In der Praxis maßen schließlich alle Rechtsschulen bei Mobilien wie zum Beispiel Münzen, Koranmanuskripten und Kupfergefäßen dem Ersatz (*badal*) den gleichen Stellenwert wie dem Original (*aṣl*) zu und autorisierten so einen permanenten *istibdāl* des Stiftungsgutes.²⁸

22 Abū Bakr Aḥmad b. ʿAmr aš-Šaybānī, al-maʿrūf bi-l-Ḥaṣṣāf, Kitāb aḥkām al-awqāf. o. O. [Kairo] 1904, 113; Ṭarābulusī, Isʿāf (wie Anm. 14), 4f., 71-73; dazu auch *Décobert*, *Le mendiant* (wie Anm. 13), 330-334; *Krcsmárik*, *Waḳfrecht* (wie Anm. 1), 515.

23 *Santillana*, *Instituzioni* (wie Anm. 2), Bd. 1, 324.

24 *Saraḥsī*, *Mabsūṭ* (wie Anm. 15), Bd. 12, 28-31, 34.

25 Zur Maxime „*ṣarṭ al-wāqif ka-naṣṣ aš-Šārīʿ*“ und ihren Einschränkungen siehe Ḥayr ad-Dīn Sulaymān ar-Ramlī, Kitāb al-Fatāwā al-ḥayriyya li-naḥʿ al-barriyya. Būlāq 1300/1857, Bd. 1, 131, 198, 210, 217f.; Muḥammad Amīn b. ʿĀbidīn, ar-Radd al-muḥtār ʿalā d-durr al-muḥtār. Hāšiya Ibn ʿĀbidīn, 5 Bde., Kairo 1327/1909, Bd. 3, 497; vgl. auch *Eyal Ginio*, *Violations of Founders' Stipulations in the Shari'a Court of Jaffa During the British Mandate*, in: ILS 4.3, 1997, 389-415.

26 Diese Einschränkung betrifft somit alle konstitutiven Elemente (*arkān*) einer Stiftung außer den Stiftenden (*wāqif*): die Reihung von Begünstigten (*mawqūf ʿalayhim*), das Stiftungsgut (*mawqūf*) und die Ausführungsbestimmungen (*ṣīḡa*, *ṣurūṭ*).

27 Eine weit verbreitete šāfiitische Definition von Stiftungen lautet in der Version von Ibn Ḥaḡar al-Ḥaytamī (gest. 973/1565) „die Immobilisierung zugunsten eines erlaubten Zweckes von einem Gut, das genutzt werden kann, ohne seine Substanz zu vermindern, und das dem Verfügungsrecht entzogen wird (*ḥabs māl yumkin al-intifāʿ bihi maʿ baqāʿ ʿaynihi bi-qaṭʿ at-taṣarruf fi raqabatihi ʿalā maṣraḥ mubāh*)“, zit. nach *Taisir Khalil Muḥammad el-Zawāhreh*, *Religious Endowments and Social Life in the Ottoman Province of Damascus in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Karak 1992, 23. Siehe auch *Suhrawardy*, *Waqf of Moveables* (wie Anm. 5), 358.

28 *Marino/Meier*, *Copper Plates* (wie Anm. 21).

Anders könnte zum Beispiel eine Geldstiftung nicht funktionieren, da niemand erwartet, dass dieselben Münzen zurückgezahlt werden, die zuvor ausgeliehen wurden. Dies ähnelt in seiner Serialität der Vorgehensweise der Juristen bei den Begünstigten (*mawqūf ‘alayhim*). Hier wurde die immerwährende Geltung der Stiftung durch eine Aneinanderreihung sichergestellt, wenn nicht von Anfang an eine als ständig existierende Institution wie Moscheen, die „Armen“ (*al-fuqarā’ wa-l-masākīn*) oder der *ġihād* berücksichtigt wurde.²⁹

Stärker aus einem historischen Blickwinkel betrachtet, waren viele Stiftungen befristet, indem sie einfach aufhörten zu funktionieren, weil sie entweder ihr Stiftungsgut oder ihren Stiftungszweck verloren. Besonders gefährdet scheinen in dieser Hinsicht Stiftungen von Mobilien und die umstrittenen Geldstiftungen (*waqf an-nuqūd, waqf ad-danānīr wa-d-darāhim*) gewesen zu sein.³⁰ Doch nicht erst in sogenannten modernen Gesellschaften konnten andere, eher geplante Formen befristeter Stiftungen einem gesellschaftlichen Bedürfnis entsprechen. Jedenfalls scheint mir das die einleuchtendste Interpretation für einen Fall aus Damaskus zu sein, der in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts wiederholt die Gerichte als Notariats- oder Mediationsinstanz beschäftigte. Kontrastieren möchte ich dieses Beispiel einer meiner Meinung nach bewusst temporär angelegten Stiftung mit einem zweiten Fall aus Damaskus, in dem die Befristung nicht in der Absicht der Stifterin lag. Beide Fälle handeln so auf den ersten Blick von der Auflösung einer Stiftung (*ibṭāl al-waqf, buṭlān al-waqf*), wenn auch unter diametral entgegengesetzten Umständen.

Beide Fälle betreffen Familienstiftungen (*waqf ḍurrī/ahlī*) und illustrieren neben anderen Aspekten eine der wichtigsten und am meisten diskutierten sozialen Funktionen von Stiftungen: die Sicherung von Vermögenswerten für bestimmte Individuen und soziale Gruppen über die Generationen hinweg.³¹ Beide Fälle bieten gleichzeitig die Gelegenheit, das Verhältnis von Stiftungsnorm und Stiftungspraxis zu überdenken und die Handlungsmöglichkeiten auszuloten, die innerhalb und vielleicht an den Grenzen der Rechtsinstitution *waqf* einzelnen Akteuren offenstanden. Es soll im Hinblick auf die Stiftungspraxis nicht nur gefragt werden, ob sie den als vorgegeben betrachteten Normen entspricht oder nicht. Es interessiert vielmehr, wie verschiedene Akteure zu unterschiedlichen Zeitpunkten einer Stiftungsgeschichte mit Normen umgingen und wie sie ihre Ziele verfolgten. Mit dieser Zugangsweise möchte ich mit einigen interessanten Ansätzen in der europäischen Rechtsgeschichte dafür plädieren, dass wir von einem normenzentrierten Paradigma in der *waqf*-Forschung zu einem Ansatz kommen, der

29 Zum *ġihād* als immerwährendem Phänomen siehe Saraḡsī, Mabsūt (wie Anm. 15), Bd. 12, 45.

30 Siehe den Artikel von Stefan Knost, Die Stadtviertelstiftungen in Aleppo, in diesem Band.

31 Gabriel Baer, The Waqf as a Prop for the Social System (Sixteenth-Twentieth Centuries), in: ILS 4.3, 1997, 264-297.

stärker auf Prozesse fokussiert.³² Damit soll keineswegs Perspektiven das Wort geredet werden, die in Abrede stellen, dass islamisches Recht auch in der Praxis auf Regeln aufbaut.³³ Doch auf welchen Regeln die Rechtsfindung basiert und woher sie abgeleitet werden, ist nicht immer einfach zu bestimmen.³⁴ Mögliche Ansatzpunkte sind Textüberlieferung und rationale Ableitung nach den Regeln der Jurisprudenz (*uṣūl al-fiqh*), die etablierten Schulmeinungen der verschiedenen *madhabs* (*zāhir ar-riwāya*, *mašhūr*), die Meinungsverschiedenheiten der Gelehrten (*iḥtilāf al-fuqahā'*) in und zwischen den Rechtsschulen, die Satzungen des administrativen Rechts (*siyāsa*, in osmanischer Zeit *qānūn*) und nicht zuletzt die lokale Praxis (*'urf*, *'āda*).³⁵

Gerade im Bereich des *waqf* wurden Normen zu allen Zeiten kontrovers diskutiert, weil sie sich kontinuierlich änderten und an lokale Gegebenheiten anpassten. So wurden mancherorts Praktiken akzeptabel, die in vielem früher formulierten Grundsätzen widersprechen. Über gar nichts ist man sich im Stiftungsrecht einig, außer vielleicht, dass der letzte Zweck einem gottgefälligen Ziel (*qurba*, *birr*) zu dienen habe. Darauf weisen nicht nur zeitgenössische Rechtsgelehrte wie der oft zitierte Muṣṭafā Aḥmad Zarqā' hin.³⁶ Bereits Ḥayr ad-Dīn ar-Ramlī (gest. 1081/1671) kommentierte die oft langfädigen Diskussionen seiner Kollegen folgendermaßen: „Im Hinblick auf dieses Problem sind sich die Rechtsexperten nicht einig, doch es würde zu weit führen, das hier auszuführen; diese Meinungsverschiedenheiten gibt es ja gewohnheitsmäßig bei fast allen Punkten, die den *waqf* betreffen.“³⁷

Der Bereich des *waqf* galt deshalb lange als besonders von Rechtsmissbrauch oder zumindest durch unrechtmäßige Manipulation von Normen geprägt.³⁸ Die Rolle der

32 Siehe dazu *Simona Cerutti*, Normes et pratiques, ou de la légitimité de leur opposition, in: Bernard Lepetit (Hrsg.), *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale. (L'évolution de l'humanité.)* Paris 1995, 127-149, v. a. 133f.

33 Die Diskussion hat sich in erster Linie um die Thesen von Lawrence Rosen entzündet; für eine kurze Einführung siehe jetzt *Muhammad Khalid Masud/Rudolph Peters/David S. Powers*, Qāḍīs and their Courts. An Historical Survey, in: Dies. (Hrsg.), *Dispensing Justice in Muslim Courts. Qadis, Procedures and Judgments. (Studies in Islamic Law and Society, Bd. 22.)* Leiden 2005, 1-6; und *Knut Vikør*, *Between God and the Sultan. A History of Islamic Law*, London 2005, 12-19.

34 Siehe für die Diskussion eines Falles von 1998 aus Ägypten *Baudouin Dupret*, *The Practice of Judging. The Egyptian Judiciary at Work in a Personal Status Case*, in: Masud/Peters/Powers (Hrsg.), *Dispensing Justice* (wie Anm. 33), 143-168.

35 Siehe dazu *Wael B. Hallaq*, *A Prelude to Ottoman Reform. Ibn 'Ābidīn on Custom and Legal Change*, in: Israel Gershoni/Hakan Erdem/Ursula Wolöck (Hrsg.), *Histories of the Modern Middle East. New Directions*, Boulder 2002, 37-61; und *Vikør*, *Between God and the Sultan* (wie Anm. 33), 18.

36 *Muṣṭafā Aḥmad Zarqā'*, *Aḥkām al-awqāf*, Damaskus 1947.

37 „*iḥtalafa al-mašā'ih fiḥā iḥtilāfan yaṭūl dikruhu kamā huwa da'abuhum fī aḡlab masā'il al-waqf.*“ Ramlī, *Fatāwā* (wie Anm. 25), Bd. 2, 29.

38 Siehe dazu *Satoe Horii*, *Die gesetzlichen Umgehungen im islamischen Recht (hiyal)*. Unter besonderer Berücksichtigung der Ġannat al-aḥkām wa-ḡunnat al-ḥuṣṣām des Ḥanafiten Sa'īd b. 'Alī as-Samarqandī (gest. 12. Jhd.). (Islamkundliche Untersuchungen, Bd. 239.) Berlin 2001, 6;

„Umgehungen“ oder „Rechtskniffe“ (*ḥiyal*, Sg. *ḥīla*) im islamischen Recht sind auch im *fiqh* ein kontrovers diskutiertes Feld. Joseph Schacht betrachtete sie als reine Praxis außerhalb des Rechtssystems stehend: „Der Islām besitzt aber Mittel, um ohne das geringste Nachgeben in den Grundsätzen diesen Widerstreit zwischen Theorie und Praxis zu überbrücken, einen annehmbaren *modus vivendi* mit den von ihm verurteilten Gewohnheiten zu finden.“³⁹ In seiner grundlegenden Untersuchung hat Satoe Horii mit Johannes Wichard dagegen dazu aufgerufen, dass wir die *ḥiyal* eher „als ‚integralen Bestandteil‘ des Rechts, besser der Jurisprudenz“ verstehen sollten.⁴⁰ Gerade das „rechtspraktische“ Schrifttum wie Formularhandbücher und *ḥiyal*-Werke bezog sich immer wieder auf „theoretische“ Überlegungen der Juristen und integrierte sie wie im Fall des gängigen Formulars der Stiftungslegung in osmanischer Zeit. Nach Wichards Urteil darf ihre Existenz „nicht als Beweis dafür missverstanden werden, dass das ‚eigentliche‘ islamische Recht ständig durch gewachsenen Handelsbrauch unterlaufen wurde (...). In ihnen werden ja gerade nicht irgendwelche ‚außerrechtlichen‘ Handelsbräuche fixiert, sondern Hinweise gegeben, wie man seine Ziele im Rahmen des geltenden Rechts verwirklichen konnte.“⁴¹

Die beiden hier untersuchten Fälle stammen aus den Registern der osmanischen Šarī'a-Gerichte (*maḥākīm šar'īyya*) von Damaskus.⁴² Diese Gerichtsakten bieten keine unmittelbare Einsicht in soziale Praxis. Die Präsentation der Fälle ist bis in die Details ihrer Sprache hinein geprägt von den juristischen Normen und Verfahrensweisen, denen wir bei der Untersuchung der Praxis gerne ausweichen würden. Viele relevante Bereiche werden in diesen Dokumenten nicht angesprochen, vor allem nicht, was außerhalb der Gerichtssphäre geschieht.⁴³ Das sind Einschränkungen, mit denen alle Historikerinnen und Historiker arbeiten müssen. Sie lassen sich aber manchmal ein wenig relativieren, wenn wir uns nicht länger auf einzelne Dokumente stützen, sondern auf

vgl. auch *Johannes Christian Wichard*, Zwischen Markt und Moschee. Wirtschaftliche Bedürfnisse und religiöse Anforderungen im frühen islamischen Vertragsrecht. (Rechts- und staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft. Neue Folge, Bd. 75.) Paderborn/München 1995, v. a. 81-88.

39 *Joseph Schacht*, Die arabische *ḥijal*-Literatur. Ein Beitrag zur Erforschung der islāmischen Rechtspraxis, in: *Der Islam* 15, 1926, 211-232.

40 *Horii*, Umgehungen (wie Anm. 38), 12, 179-182, Zitat 12.

41 *Wichard*, Zwischen Markt und Moschee (wie Anm. 38), 17.

42 Die Register befinden sich im „Zentrum für historische Dokumente“ (*Dār al-waṭā'iḳ*) der Syrischen Nationalarchive in Damaskus und gehören zur Serie „*Siḡillāt al-Maḥākīm aš-šar'īyya: Dimašq*“. Sie werden im folgenden in dieser Weise zitiert: MSD Register/Seite/Dokument (Datum nach *Hiġra*). Ich danke dem jetzigen Direktor, seiner Vorgängerin und ihrem gesamten Stab für die immer freundliche Aufnahme. Besonderen Dank schulde ich *Ustād Akram al-'Ulabī*.

43 Wie wichtig diese Vorgänge für das Verständnis der Parteien wären, zeigten neuere rechtsanthropologische Untersuchungen, z.B. *Anna Würth*, *al-Šarī'a fī Bāb al-Yaman*. Recht, Richter und Rechtspraxis in der familienrechtlichen Kammer des Gerichts Süd-Sanaa, (Republik Jemen) 1983-1995. (Soziologische Schriften, Bd. 69.) Berlin 2000; *Masud/Peters/Powers* (Hrsg.), *Dispensing Justice* (wie Anm. 33).

Serien von Dokumenten und Informationen aus anderen Quellengattungen. Bei der Rekonstruktion des Kontextes einzelner Fälle helfen die Sammlungen von Rechtsgutachten (*fatāwā*, Sg. *fatwā*) weiter, die für das osmanische Damaskus verhältnismäßig gut erschlossen sind. Eine Fülle von Informationen findet sich auch in historischen Chroniken und Biographiensammlungen.

Das unvorhergesehene Ende einer Stiftung

Im Ramadān 1095/August 1684 ließ eine Frau namens Ḥāġġa Karīma bt. Nūḥ Efendi b. ʿAbd Allāh zwei Stiftungen beurkunden. Weil sie krank war, geschah dies in ihrem Wohnhaus in Sūq Sārūġa, einem Viertel nordwestlich der Altstadt von Damaskus. Der Form nach war die eine testamentarische Stiftung, die erst nach dem Tod der Stifterin beginnen würde zu funktionieren.⁴⁴ Stiftungszweck waren tägliche Koranlesungen für ihr Seelenheil. Der Lohn der dazu bestellten vier professionellen Leser sollte durch den Verkauf eines Bäckereigebäudes finanziert werden. Die Stifterin sah vor, dass der Erlös nicht etwa in anderen Immobilbesitz investiert werden sollte, sondern als Geldbetrag auszuleihen sei, zu den damals ortsüblichen Konditionen für Stiftungsgeld mit rund zehn Prozent Zins.⁴⁵ Falls das Gebäude nicht verkauft werden konnte, sollte es vermietet werden. Die Stiftung hätte in diesem Fall die Koranlesungen, aber auch die Bodenpacht (*ḥikr*) und die Instandhaltungskosten mit den Mieteinnahmen finanziert.

Ungewöhnlich an dieser Memorialstiftung auf Geldbasis ist in erster Linie, dass der auszuleihende Betrag durch den Verkauf eines Gebäudes erzielt wurde, dessen Vermietung offensichtlich genügt hätte, um die Lesungen zu finanzieren. Geldstiftungen waren in Damaskus in jener Zeit relativ selten und in Juristenkreisen eher verpönt. Allerdings hatten die Gerichte diese Stiftungsform aufgrund übergeordneter osmanischer Rechtsprechung zu akzeptieren und damit auch ordnungsgemäß zu registrieren.⁴⁶ Am ehesten verbreitet waren Bargeldstiftungen in den Milieus der aus Istanbul stammenden Janitscharen (*kapı kulu*) und ihnen nahestehender Personen. Viele Geldstiftungen finden sich deshalb im Umfeld der Zitadelle, aber auch im Vorort Sūq Sārūġa, wo die

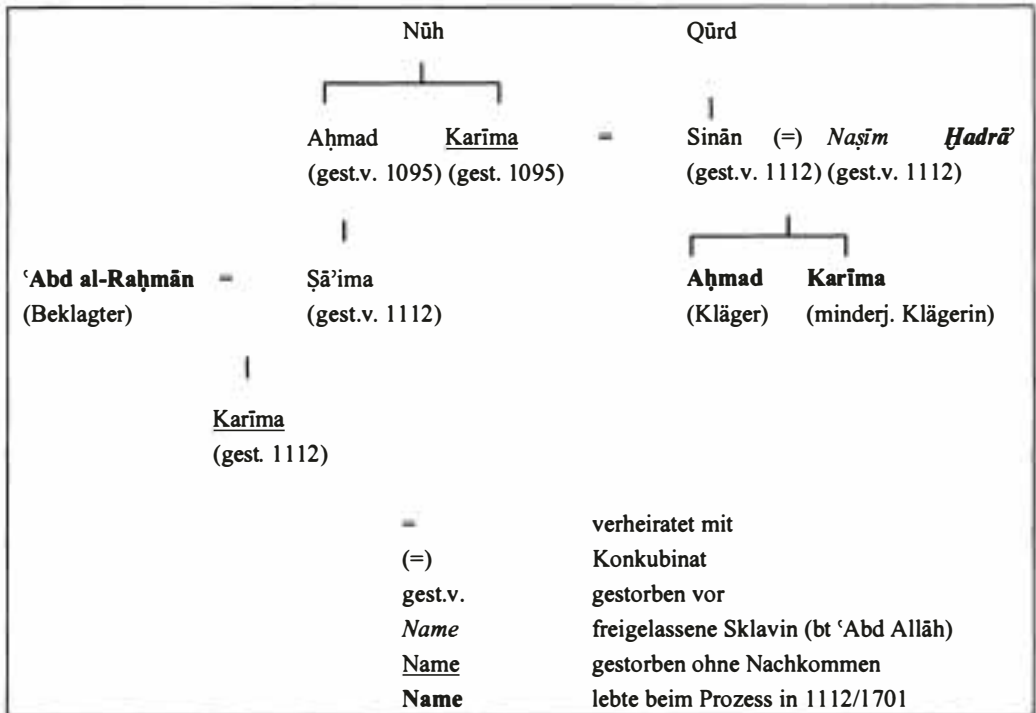
44 MSD 14/6/14 (23. Ramadān 1095).

45 *Muḥammad M. al-Arnāʿūt*, *Tatawwur waqf an-nuqūd fī l-ʿaṣr al-ʿuṭmānī*. Teil 3, in: *Dirāsāt* 20.a.1, 1993, 356-382 und *Dalalāt zuḥūr waqf an-nuqūd fī l-Quds ḥilāl al-ḥukm al-ʿuṭmānī*, in: *Awqāf* 5, 1426/2005, 33-47. Dazu auch *Knost* in diesem Band.

46 Siehe *Colin Imber*, *Ebu's-Su'ud*. *The Islamic Legal Tradition*. Edinburgh 1997, 144-146; vgl. dazu auch die ausführliche Rechtfertigung in *Abu s-Su'uds Traktat „Risāla fī ġawāz waqf an-nuqūd“*, hrg. v. *Ṣaġīr Aḥmad Ṣāġif al-Bākistānī*, Beirut 1417/1997; für die Aufnahme in der syrischen Region siehe *Ramlī*, *Fatāwā* (wie Anm. 25), Bd. 1, 132f., 155; *Ibn ʿAbidīn*, *al-Uqūd ad-durriyya fī tanqīḥ al-fatāwā al-Ḥāmidiyya*. 2 Aufl. 2 Bde. *Būlāq* 1300/1882-3, Bd. 1, 120; Bd. 2, 204.

Stifterin wohnte. Ḥāḡḡa Karīma und ihr Ehemann, ein ranghoher Janitscharen-Offizier (*bölük-başı*), gehörten wohl zu diesen Kreisen.⁴⁷

Tafel I: Die Stiftung von Ḥāḡḡa Karīma bt. Nūḥ Efendi



Der Zweck dieser Stiftung, das Totengedenken verbunden mit Lesungen für das Seelenheil, ist nicht ungewöhnlich, wenn das familiäre Umfeld der Stifterin in die Betrachtung einbezogen wird. Solche Memorialstiftungen überantworteten das Totengedenken sozusagen professionellen Koranlesern.⁴⁸ Auch dies ist in den Argumentationen

47 Ein Geschäftspartner der Stifterin, der erste und der zweite Ehemann der Nichte und mehrere Zeugen aus Malatya gehören ebenfalls zum Milieu der Janitscharen; MSD 14/92/196 (1. Šafar 1096), 14/96/206 (1. Šafar 1096); 14/152/326a (1. Šafar 1096), 25/137/236 (23. Ramaḏān 1112).

48 *Johannes Pahlitzsch*, Memoria und Stiftung im Islam. Die Entwicklung des Totengedächtnisses bis zu den Mamluken, in: Borgolte (Hrsg.), *Stiftungen in Christentum, Judentum und Islam vor der Moderne* (wie Anm. 1), 71-94; und *ders.*, The Concern for Spiritual Salvation and Memoria in Islamic Public Endowments in Jerusalem (XXII-XVI C.) as Compared to the Concepts of Christendom, in: Urbain Vermeulen/Jo van Steenberg (Hrsg.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras III, Proceedings of the 6th, 7th and 8th International Colloquium organized at the Katholieke Universiteit Leuven in May 1997, 1998 and 1999.* (Orientalia Lovaniensia Analecta, Bd. 102.) Leuven 2001, 329-344.

der Juristen eine höchst umstrittene Praxis.⁴⁹ Neben Statusgründen wurden solche Memorialstiftungen im übrigen oft von Personen eingerichtet, die selber keine Nachkommen hatten, die üblicherweise für das Totengedenken und Bittgebete verantwortlich waren.⁵⁰ Dies trifft auch für Ḥāḡḡa Karīma zu, wie aus der Geschichte ihrer zweiten Stiftung hervorgeht. Allerdings zeigt die Familiengeschichte auch eine weitere Art, Toten zu gedenken, indem der Eigenname der Stifterin auf jüngere Familienmitglieder übertragen wurde (siehe Tafel I), am auffälligsten vielleicht bei der Tochter des Ehemannes der Stifterin mit einer ihrer freigelassenen Sklavinnen.

Der zweite *waqf*, der im Gegensatz zur Memorialstiftung sofort effektiv wurde, betraf die Gebäude, in denen die Stifterin wohnte.⁵¹ Ḥāḡḡa Karīma setzte sich in dieser Stiftung für den Rest ihres Lebens als einzige Begünstigte und Verwalterin ein. Nach ihrem Tod sollte das Haus aufgeteilt werden: der innere Teil (*ḡuwwānī*) des Hauses ging an ihre Nichte, der äußere (*barrānī*) an ihren Ehemann. Nach ihnen war die Reihe an ihren Nachkommen, deren Kindern und Kindeskindern. Wenn diese Linien ausstarben, dann fiel die Nutzung der Gebäude an die freigelassenen Sklaven und Sklavinnen der Stifterin, ihres Ehemannes und ihrer Nichte und deren Nachkommen. Wenn niemand von ihnen mehr übrig war, sollte das Haus an die in osmanischer Zeit imperiale Stiftung für Mekka und Medina (*awqāf al-Ḥaramayn al-šarīfayn*) übergehen, die allerletzten Begünstigten waren die armen und bedürftigen Muslime (*al-fuqarā' wa-l-masākīn min ummat Muḥammad*).

Außer dass es sich nicht um die leiblichen Nachkommen handelt, hat diese Stiftung die typische Form eines *waqf ḡurri/ahlī*. Die Absicht der Stifterin scheint eindeutig. Da sie selber keine Kinder hatte, sollte die Nutzung ihres Hauses ihren nächsten Angehörigen und deren Nachkommen zufallen, schließlich ihren freigelassenen Sklavinnen und deren Nachkommen. Zumindest eine dieser Sklavinnen war gleichzeitig auch die Konkubine ihres Ehemannes. Diese Details in der Abstufung von Generationen und Klassen von Begünstigten verdienen deshalb Beachtung, weil sie den grundlegenden Unter-

49 Siehe dazu das Traktat (1229/1814) von Ibn 'Ābidīn, Shifā' al-'alīl wa-bill al-ḡalīl fī ḥukm al-waṣīyya bi-l-ḡatamāt wa-t-tahālīl, in: ders., Maḡmū'at rasā'il Ibn 'Ābidīn. 2 Bde. Damaskus o. J., Bd. 1, 151-207, v. a. 183-198, in dem der Autor auch Mehmed b. Pir 'Alī Birgilis „*aṭ-Ṭarīqa al-Muḥammadiyya*“ zitiert, um solche Praktiken zu kritisieren (Muḥammad al-Birkawī, gest. 981/1573), 174, 182f.

50 Siehe dazu den in Anm. 3 zitierten *ḡadīṭ*; und Astrid Meier, „Only Good Works Remain“. *Waqf and the Memory of Families, Damascus in the 17th and 18th Centuries*, in: Angelika Neuwirth/Andreas Pflitsch (Hrsg.), *Crisis and Memory in Islamic Cultures. Proceedings of the Third Summer Academy of the Working Group Modernity and Islam held at the Orient Institute of the German Oriental Society in Beirut*. (Beiruter Texte und Studien, Bd. 77.) Würzburg 2001, 261-282, v. a. 271-273.

51 MSD 14/1/1 (23. Ramaḡān 1095). Dieses Dokument ist als erste Seite des Registerbandes in einem sehr schlechten Zustand, und es fehlen große Bereiche am rechten Rand. In beiden Stiftungen wurden nur die Gebäude, nicht aber der Boden, auf dem sie standen, gestiftet. Die Stiftung musste dafür Pacht (*ḡikr*) bezahlen, wie im Dokument MSD 14/6/14 (23. Ramaḡān 1095) auch ausdrücklich vermerkt wird, der Empfänger jedoch wird nicht erwähnt.

schied ausmachen zum alternativen Szenario, wenn nämlich das Haus bei Karīmas Tod vererbt worden wäre. In der ersten Stufe, d. h. in bezug auf Nichte und Ehemann, wäre gemäß dem Dokument auch in diesem Fall hälftig geteilt worden. Doch in den nachfolgenden Generationen unterscheiden sich Erbgang und Stiftungsgeschichte beträchtlich voneinander: Der *waqf* ermöglichte es der Stifterin, potentielle Erben der Erstbegünstigten wie Ehepartner auszuschließen, gleichzeitig aber auch Nichterben wie die freigelassenen Sklavinnen einzuschließen. Doch entgegen den Normen des Stiftungsrechts war der Stifterwillen in diesem Fall nicht ausschlaggebend.

Das illustriert eine Klage, die siebzehn Jahre nach der Stiftungslegung im Ramaḍān 1112/März 1701 vor dem Oberrichter von Damaskus geführt wurde.⁵² Im Verlauf dieses Prozesses wurde die zweite Stiftung neu konstituiert und teilweise aufgelöst. Die Memorialstiftung wurde dabei nicht erwähnt, so dass wir nichts darüber wissen, ob sie zu diesem Zeitpunkt noch arbeitete. Kläger war Aḥmad b. Sinān, der Sohn des verstorbenen Ehemannes der Stifterin (siehe Tafel I), der gleichzeitig Begünstigter (*mustahiqq*) und Aufseher (*nāzīr*) über die Stiftung war. Er und seine minderjährige Schwester Karīma widersetzten sich den Ansprüchen des Ehemanns der Nichte, ‘Abd ar-Raḥmān Beše b. Ramaḍān, der zu diesem Zeitpunkt der einzige Überlebende in dieser zweiten Linie war und das gesamte innere Gebäude für sich beanspruchte. Er gehörte nicht zu den Begünstigten und hatte nach allgemeinem Verständnis keinerlei Rechte an der Stiftung. Wenn diese Bestand gehabt hätte, wäre jetzt die Reihe an den freigelassenen Sklavinnen und ihren Nachkommen gewesen. Zu diesem Zeitpunkt lebten von ihnen nur noch eine Frau namens Ḥadrā’ und die Erben einer zweiten, die bereits als die beiden Kläger auftraten. Aḥmad und Karīma waren in dieser Weise sowohl väterlicher- wie auch mütterlicherseits Begünstigte der Stiftung ihrer „Stiefmutter“.

Es war jedoch ‘Abd ar-Raḥmān Beše b. Ramaḍān, der Ehemann der Nichte, der das weitere Geschehen entscheidend bestimmte. Zur Verteidigung seiner Ansprüche führte er an, dass die ganze Stiftung nicht rechtmäßig (*ḡayr ṣaḥīḥ*) sei, da sie unter anderem zu einem Zeitpunkt eingerichtet worden war, als die Stifterin schon todkrank war.⁵³ Die Rechtsnorm der Krankheit zum Tode (*marāḍ al-mawt*) macht aus einer solchen Stiftung ein Testament, in dem man nur mit Erlaubnis der Erben über mehr als ein Drittel der Hinterlassenschaft verfügen darf.⁵⁴ Zuwendungen an Erben müssen ebenfalls von den übrigen autorisiert sein. In diesem Fall aber hätten die Erben, Nichte und Ehemann der Stifterin, ihr Einverständnis mit der Stiftung nie offiziell registrieren lassen. Der Richter folgte dieser Argumentation und ließ noch einmal den gesamten Erbfall aufrollen, um feststellen zu können, was einem Drittel des Erbes entsprochen hätte. Schließlich entschied er, das äußere Gebäude (*barrānī*), das bereits in der Hand der beiden jungen

52 MSD 25/137/236 (23. Ramaḍān 1112).

53 Sie starb tatsächlich innerhalb von drei Wochen nach ihrer Stiftung, wie aus einem Dokument hervorgeht, das ihren Ehemann als von ihr gewählten Vormund der Nichte ausweist; MSD 14/52/1095 (17. Šawwāl 1095).

54 *Yanagihashi*, *Doctrinal Development* (wie Anm. 8), 326-358.

Kläger war, entspreche dem geforderten Drittel. Es sollte weiterhin unter denselben Bedingungen Stiftung bleiben.

Zwei Drittel der Stiftung wurden also aufgelöst, und nach einem interessanten Rechtsstreit ging der innere Teil des Hauses ganz als Eigentum an 'Abd ar-Raḥmān Beše. Entgegen allen Erwartungen wurde das Erbe nämlich nicht in der üblichen Art und Weise geteilt. In einer zweiten Klage behauptete 'Abd ar-Raḥmān Beše, seine Frau und seine Tochter hätten zeit ihres Lebens über ihren Teil des Hauses als Vollbesitz (*milk*) verfügt, und zwar durch den Erbgang von Tante zu Nichte, dann von Mutter zu Tochter. Gemäß seiner Aussage hatten im Verlauf der ursprünglichen Erbteilung alle interessierten Parteien einander offiziell zugestanden, sie seien quitt und hätten keinerlei Ansprüche mehr gegeneinander geltend zu machen. Deshalb sei er als einziger Erbe seiner Tochter der rechtmäßige Besitzer des ganzen inneren Gebäudes. Diese Ansprüche untermauerte er mit zwei Zeugenaussagen.

Obwohl sie vom Richter so akzeptiert wurde, gibt es einige paradoxe Punkte in dieser Argumentation. So wird dieser innere Teil des Hauses in zwei verschiedenen Klagen, aber im selben Gerichtsdocument vom Tod der Stifterin bis zum Zeitpunkt, als die Stiftung aufgelöst wurde, gleichzeitig als *waqf* wie auch Eigentum (*milk*) durch Erbe betrachtet. Zudem unterscheidet sich der Erbgang von dem, was nach den oft diskutierten und schwierig umsetzbaren Regeln des Erbrechtes zu erwarten wäre. Im sunnitischen Recht gehört nämlich die Nichte als Tochter des Bruders in die Kategorie von Personen, „die nicht erben“.⁵⁵ Allerdings figuriert auch sie gemäß anderer Meinungen unter der *'aṣaba*, der wichtigen Kategorie der agnatischen Verwandten, und ist deshalb als Residualerin anzusehen.

Die Regelung des komplexen Nachlasses von Ḥāḡḡa Karīma hatte bereits 1095-96/1684-85 eine ansehnliche Spur von Akten hinterlassen, und sie zog sich gemäß den Angaben in der Klageschrift bis 1103/1691 hin. Der Ehemann der Stifterin fungierte dabei anfangs auch als Vormund (*waṣī*) für ihre damals zwölfjährige Nichte. Diese wurde offensichtlich auf Betreiben ihrer Großmutter mütterlicherseits sofort verheiratet.⁵⁶ Nach der Heirat wurde der Vater des ebenfalls minderjährigen Ehemannes zum Vertreter der Braut (*wakīl*).⁵⁷ Alle diese frühen Transaktionen verweisen auf die schwierige und sozial schwache Position der Minderjährigen nach dem Tod ihrer Tante. Diese hatte ihrem Ehemann offensichtlich vertraut und ihn in allen Belangen zu ihrem Sachwalter (*waṣī*) bestimmt, auch in bezug auf ihre Nichte. Doch geht aus diesen Akten

55 Siehe Mālik b. Anas, Muwaṭṭāʾ, o. O. [Tunis] 1280/1863-4, 194, Buch 27.12, Kapitel „*Man lā mīraṭ lahu*“ darunter *ibnat al-aḥ li-l-ab wa-l-umm*. Dagegen Sahih Muslim....; Vgl. David Pearl/Werner Menski, Muslim Family Law. 3. Aufl., London 1998, 471. Zum Erbrecht siehe auch Martha Mundy, The Family, Inheritance, and Islam. A Re-Examination of the Sociology of Farāʿīḍ Law,“ in: Aziz al-Azmeh (Hrsg.), Islamic Law. Social and Historical Contexts. London 1988, 1-123; Noel J. Coulson, Succession in the Muslim Family. Cambridge 1971.

56 MSD 14/52/114 (17. Šawwāl 1095)

57 MSD 14/92/196 (1. Šafar 1096), 14/96/206 (1. Šafar 1096); 14/152/326a (1. Šafar 1096).

die rechtliche Position der Minderjährigen nicht klar hervor, ob sie nämlich Legats-empfängerin, Erbin oder Begünstigte der Stiftung war. In der hier betrachteten Klageschrift wird aber die Nichte eindeutig als Erbin genannt. Darin wird sogar argumentiert, dass ein Legat für die Nichte nicht zulässig gewesen war, da sie zu den Erben gehörte (*wa-lam yaṣihḥ waṣiyyatuhā lahā fī ḍālika li-kawnihā wāriṭa lahā*). Da der Ehemann einer kinderlosen Frau auf jeden Fall die Hälfte der Hinterlassenschaft bekam, fungierte die Nichte hier als Residualerbin und bekam so die andere Hälfte.

Offensichtlicher als in vergleichbaren Fällen stellt sich hier die Frage, wer bestimmte, auf welche Weise ein Vermögen nach dem Tod tatsächlich verteilt wurde und welche der vorgesehenen Rechtsmittel wie Erbe, Legat oder Stiftung dafür eingesetzt wurden – wie also das funktionierte, was David Powers treffend als das „Islamic inheritance system“ bezeichnete.⁵⁸ Im betrachteten Fall sind die verschiedenen Rechtsmittel so ineinander verwoben, dass nicht mehr zu erkennen ist, was tatsächlich vor sich ging. Eindeutig scheint lediglich, dass Karīma ihrer Nichte einen beträchtlichen Anteil ihres Vermögens zukommen lassen wollte. Neben der Stiftung hatte sie zumindest ein zusätzliches Legat eingerichtet, das sowohl in der Klage erwähnt als auch durch ein anderes Dokument zu belegen ist.⁵⁹ So wissen wir nicht, ob die Stiftung jemals funktionierte oder ob, weil es sich ja bei Erben und ersten Begünstigten um die gleichen Personen handelte, die Stiftung mindestens *de facto* bereits seit langem aufgelöst war.

Um seine Sache vor Gericht zu vertreten, stützte sich der jetzige Ehemann der Nichte auf den letzten, entscheidenden Moment der Erbteilung, als der Witwer jeden Anspruch gegenüber der Nichte quittierte. Allerdings wird auch in diesem Zusammenhang nicht klar, worauf sich der Anerkennungsakt (*iqrār*) genau bezog. ‘Abd ar-Raḥmān Beṣes Erfolg beruhte in erster Linie auf den Zeugen, deren Angaben über Inhalt und Zeitpunkt des entscheidenden *iqrār* aber erstaunlich vage blieben. Dass er sich mit dieser Argumentation vor Gericht durchsetzen konnte, zeigt wohl eher die Schwäche der Gegenpartei oder lässt außergerichtliche Abmachungen zwischen den Beteiligten vermuten. Die späte Klage ließe sich so am besten aus der Konstellation der beteiligten Personen und ihren gegenläufigen Interessen erklären.

58 David S. Powers, The Islamic Inheritance System. A Socio-Historical Approach, in: Chibli Mallat/Jane Connors (Hrsg.), Islamic Family Law. (Arab and Islamic Law Series.) London 1990, 11-29.

59 MSD 14/152/326a (1. Šafar 1096).

Stiften auf Abruf?

Im Rabī I 1132/Januar 1720 errichtete ein Mann namens Mīrzā Iṣḥāq b. Ḥāğğ ‘Alī b. ‘Abd Allāh al-Balḥī an-Naqṣbandī zwei Stiftungen.⁶⁰ Die Stiftungsurkunden selber sind (noch) nicht gefunden, doch laut einem späteren Dokument war die eine eine reine Geldstiftung, die andere bestand aus mehreren Häusern mit Grundstücken, weiteren Gebäuden (*‘imāra*) und Baumpflanzungen (*girās*), aber kein agrarisch nutzbares Land an und für sich.⁶¹ Beide Stiftungen unterlagen den gleichen Bestimmungen. Der Stifter setzte sich selber für die Zeit seines Lebens als einzigen Begünstigten und Verwalter ein. Nach seinem Tod sollten die Erträge folgendermaßen aufgeteilt werden: Ein Viertel war bestimmt für seine minderjährige Tochter, ein weiteres Viertel für seine Nichte, Tochter seiner Schwester (siehe Tafel II). Die zweite Hälfte ging an die Gemeinschaft von Naqṣbandīs, die sich in Damaskus um seinen Vater und dessen *ḥalīfa* gruppiert hatte. Wie es weitergegangen wäre, wissen wir nicht, weil im vorliegenden Dokument die *waqfiyya* nicht weiter zitiert wird, doch spielt dies in diesem Fall auch keine Rolle.

Die Verwaltung der beiden Stiftungen oblag nach dem Tod des Stifters den beiden erwähnten Frauen und nicht etwa dem neuen Leiter der Naqṣbandī-Gemeinschaft. Obwohl die Unterstützung dieser Gemeinschaft eine große Rolle in den Absichten des Stifters spielt (sie bekommt immerhin die Hälfte der Erträge), sollte wohl die engere Familie die Kontrolle über die Stiftung behalten.

Mīrzā Iṣḥāq starb weniger als zwei Wochen nach der Registrierung.⁶² Für genau zwanzig Jahre lenkten nun formal die beiden Cousinen die Geschicke der Stiftung. Zum Zeitpunkt des Todes von Mīrzā Iṣḥāq lebten sie beide in Damaskus. In den folgenden Jahren entwickelte die Stiftung beträchtliche Aktivitäten, die zeigen, dass sie im ländlichen Umfeld von Damaskus etabliert werden sollte.⁶³ In komplexen Operationen mit einer großen Zahl von gemeinnützigen und Familienstiftungen kaufte das Management für einen ansehnlichen Betrag Häuser und verschiedene Nutzungsrechte auf landwirtschaftlichem Land in mehreren Dörfern der Umgebung. Eine Abrechnung für das Jahr 1144/1731-32 zeigt denn auch deutlich, dass die Haupteinnahmen aus diesen Investitionen stammten und die städtischen Immobilien der ursprünglichen Stiftung nur einen

60 Zwei *kitāb al-waqf* wurden gemäß Akte MSD 43/286/487 (1. Dū 1-Qa‘da 1133) am 9. Rabī I 1132 registriert, eine Stiftungsurkunde beim ḥanafitischen *qāḍī* von Damaskus, eine bei einem ḥanbalitischen *nā‘ib* namens Ḥusayn Efendi.

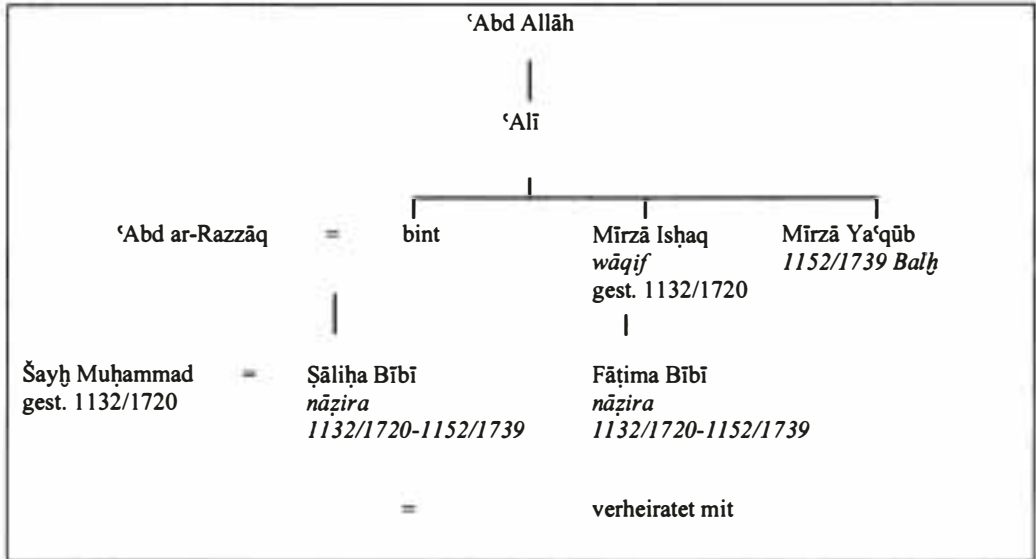
61 Laut Auflösungsklage in MSD 94/63/112 und 112a (21. Rabī I 1152). Die fluktuierende Zusammensetzung des Stiftungsbesitzes macht es schwierig, eindeutig zu unterscheiden, was ursprünglich zur Stiftung gehörte und was später dazukam.

62 Am 21. Rabī I 1132 kam es zur gerichtlichen Bestätigung, dass die Nichte, Ṣāliḥa, zum Vormund über ihre Cousine Fāṭima und beide zusammen zu Verwalterinnen über die Stiftung ernannt wurden, nach MSD 43/286/487 (1. Dū 1-Qa‘da 1133).

63 MSD 43/45/69 (22. Ğumādā I 1133); 43/46/70 (22. Ğumādā I 1133); 43/50/75 (28. Ğumādā II 1133); 43/84/136 (26. Rağab 1133); 43/258/450 (1. 1133); 43/286/487 (1. Dū 1-Qa‘da 1133); 50/391/739 (24. Muḥarram 1137).

relativ kleinen Betrag beitragen.⁶⁴ Andererseits waren auch die Ausgaben für diese Aktivitäten beträchtlich, so dass man daran zweifeln kann, ob diese Investitionen rentabel waren.

Tafel II: Stiftung von Mīrzā Iṣḥāq al-Balḥī an-Naqṣbandī (1132/1720-1152/1739)



Im Rabīʿ I 1152/Juni 1739, genau zwanzig Jahre nach der Stiftungslegung kam es schließlich zu einer Klage, an deren Ende die Auflösung dieses *waqf* steht.⁶⁵ Kläger ist der Bruder von Mīrzā Iṣḥāq, Mīrzā Ya‘qūb (siehe Tafel II), der wie die beiden Frauen, gegen die als Verwalterinnen der Stiftung die Klage geführt wurde, nicht in Damaskus anwesend war. Gemäß diesem Dokument sollen sie sich alle in Balḥ aufgehalten haben. Der Vertreter (*wakīl*) des Klägers führte an, dass das ursprüngliche Stiftungsgut niemals dem Stifter gehört hatte, wie es die Normen vorschrieben, sondern seinem Mandanten, dem Bruder des Stifters. Zehn Tage bevor die Stiftung etabliert worden sei, habe Mīrzā Iṣḥāq in Anwesenheit seines Bruders vor Zeugen offiziell anerkannt (*iṣḥād*), dass ihm das Gut zur sicheren Aufbewahrung (*amāna*) übergeben worden sei.⁶⁶ Mīrzā Ya‘qūb habe anschließend Damaskus verlassen und sei nach Balḥ zurückgekehrt, wo er sich bis dato aufgehalten habe. Die Klägerseite brachte Zeugen für den *iṣḥād* bei, und da damit eine der essentiellen Bedingungen für eine rechtsgültige Stiftung nicht gegeben war, wurde diese folgerichtig aufgelöst.

Oberflächlich betrachtet, ist man vielleicht versucht, diesen Fall einfach als Betrugsversuch zwischen Familienmitgliedern zu interpretieren. Doch scheint mir einiges dafür

64 MSD 67/114/294 (14. Ša‘bān 1144).

65 MSD 94/63/112 und 112a (21. Rabīʿ I 1152).

66 Dieser *iṣḥād* wird im vorliegenden Dokument auf Ende Šafar 1132 datiert.

zu sprechen, dass es sich hier um den Versuch handelt, ein Vermögen unter schwierigen Umständen auf Zusehen hin zu schützen, indem man es in eine Stiftung verwandelte, ohne aber alle Ansprüche darauf aufgeben zu wollen. Ein temporärer *waqf* oder eine Stiftung auf Abruf also? Weshalb dies so sein könnte, erklärt sich vielleicht aus dem historischen Kontext der Präsenz dieser Gruppe von Usbeken im osmanischen Damaskus.

Der Historiker Ibn Kannān aus dem Damaszener Vorort aṣ-Ṣālihiyya schildert in seiner Chronik ausführlich, wie sich im Jahr 1118/1706 eine Gruppe von mehr als vierhundert usbekischen „Pilgern“ dort niederließ.⁶⁷ Ihr Anführer war ein Naqšbandī namens Ṣayḥ Muḥammad, den Ibn Kannān zusätzlich mit at-Tustarī al-Balḥī charakterisiert. Leider hat der Biographenschreiber al-Murādī sein Versprechen nicht eingelöst, eine Beschreibung dieses offensichtlich recht bekannten Mannes in seine Sammlung aufzunehmen.⁶⁸ Sicher war dieser Mann aber derjenige *ḥalīfa* des Vaters von Mīrzā Iṣḥāq, den der Stifter in seinen Bestimmungen erwähnte. Vieles spricht dafür, dass er verheiratet war mit der erwähnten Ṣāliḥa Bībī, Nichte von Mīrzā Iṣḥāq.⁶⁹ Ibn Kannān erwähnt ausdrücklich die besondere Verehrung, die diese Frau innerhalb ihrer Gemeinschaft genoss.⁷⁰ Ihre soziale Stellung könnte mit erklären, dass Mīrzā Iṣḥāq ihr das Geschick seiner Tochter und des Familienvermögens anvertrauen sollte.

Die Gemeinschaft scheint sich relativ schnell in aṣ-Ṣālihiyya eingerichtet zu haben. Mitglieder kauften Grundstücke und organisierten die Wasserversorgung. Doch integrierten sie sich nicht ganz in ihre neue Umgebung: Sie blieben unter sich, hatten ihren eigenen Imām/Muezzin und pflegten wohl auch weiter intensive Verbindungen zu ihrer alten Heimat.⁷¹ Etwa die Hälfte der Gruppe scheint 1125/1713 nach Zentralasien zurückgekehrt zu sein. Andere blieben in Damaskus, unter ihnen namentlich erwähnt auch Mīrzā Iṣḥāq. 1132/1719-20 war eine weitere Reise nach Zentralasien geplant. Zu diesem Zeitpunkt war die Gruppe in Damaskus auf etwa zweihundert Mitglieder geschrumpft.⁷² Damals wütete eine Epidemie (*wabāʾ ʿazīm*) in Damaskus, der mehrere prominente Mitglieder der Gemeinschaft wie Ṣayḥ Muḥammad, aber auch Mīrzā Iṣḥāq und der Imām der Gruppe zum Opfer fielen.⁷³

67 Muḥammad b. ʿĪsā, gen. Ibn Kannān aṣ-Ṣāliḥī, al-Ḥawādīt al-yawmiyya min taʾrīḥ aḥad ʿaṣar wa-alf wa-miʿa, hrsg. v. Akram Ḥasan al-ʿUlabī. Damaskus 1994, 114.

68 „[...] *al-ustād aṣ-ṣayḥ Muḥammad al-Balḥī al-ātī dīkruhu fī maḥallihī in ṣāʾ Allāh taʿālā.*“ Muḥammad Ḥalīl al-Murādī, *Silk ad-durar fī aʿyān al-qarn at-tānī ʿaṣar*. 4 Bde. Beirut 1988, Bd. 2, 116, in der Biographie von as-Sayyid Rafīʿ al-Uzbakī (gest. 1132), seinem *imām*. Siehe auch die Namenslisten in Gabriele Wallbrecht, *Die Gelehrten des Osmanischen Reiches im 17./18. Jh. anhand von al-Murādī: Silk al-durar fī aʿyān al-qarn al-tānī ʿaṣar*. Diss. Sarbrücken 1970.

69 MSD 94/63/112 und 112a (21 Rabīʿ I 1152).

70 Ibn Kannān, al-Ḥawādīt al-yawmiyya (wie Anm. 67), 311.

71 A.a.O., 114f., 311.

72 A.a.O., 204f.

73 A.a.O., 311f.; Murādī, *Silk* (wie Anm. 68), Bd. 2, 116.

Neben dem beträchtlichen Umfang des Stiftungsgutes zeigt sich der Reichtum dieser Gemeinschaft auch an den Gräbern ihrer prominentesten Mitglieder, die alle im Friedhof am Fuß des Qāsiyūn („Safḥ Qāsiyūn“) beigesetzt wurden. Für Šayḥ Muḥammad wurde eine *turba* mit Kuppel (*qubba*) westlich der Madrasa al-Mu‘azzamiyya gebaut. Mīrzā Iṣḥāq wurde zusammen mit seinem Vater ‘Alī begraben, unter einem Steingebäude, das den stolzen Betrag von 500 *qirš* gekostet haben soll.⁷⁴ In ihrer Nähe wurde auch der Imām der Gruppe bestattet, Šayḥ Rafī‘.⁷⁵

Ibn Kannāns Schilderung untermauert den Eindruck, dass sich die Brüder Iṣḥāq und Ya‘qūb wohl nicht endgültig in Damaskus niederlassen wollten. Sicher war zwanzig Jahre später, zum Zeitpunkt der Klage von 1152/1739, der Lebensmittelpunkt dieser Gruppe nicht mehr in Damaskus. Was die Gründe für diesen zeitweiligen Aufenthalt, vielleicht für dieses Exil waren, lässt sich aus den Damaszener Quellen nicht genau erschließen. Ibn Kannān nennt als Grund für die Ankunft der Gruppe, sie seien derart zahlreich ausgewandert (*hiğra*), weil (schiitische) Iraner die Herrschaft über die dortigen Sunniten erlangt hatten, wobei das dem Motiv der Pilgerfahrt nicht widerspreche.⁷⁶ Solange nicht klar ist, ob diese Gruppe wirklich aus Balḥ stammte und auch wieder dorthin zurückkehrte, sind Überlegungen zu *push*- und *pull*-Faktoren Spekulation.⁷⁷ Gründe, Zentralasien zu verlassen, gab es viele. Neben den gängigen wie Pilgerfahrt, Studienreise und der Pflege von Handelskontakten spielte sicher das politische Umfeld eine Rolle. Balḥ zum Beispiel durchlebte in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine Phase politischer und sozialer Unrast.⁷⁸ Von besonderer Bedeutung war die Besetzung der Stadt durch die Truppen Nādir Šāhs von 1737 bis 1747. Zwar konnte sie aus chronologischen Gründen nicht ausschlaggebend für das Exil der Gruppe sein, doch war sie vielleicht der Anfang vom Ende, das Signal für die Auflösung der Vermögenswerte. Doch ist eine „entangled history“ von Syrien und Zentralasien in translokaler Perspektive erst noch zu schreiben.

74 Ibn Kannān, al-Ḥawādīṭ al-yawmiyya (wie Anm. 67), 312f.

75 A.a.O., 312; Murādī, Silk (wie Anm. 68), Bd. 2, 116.

76 „*qīla sababuhu anna l-a‘āğim taḥakkamū fī ahl as-sunna fī qurḥ hunāka fa-hājara bi-hāda l-ḥağm al-ğafīr wa-lā yunāfī qaṣd al-ḥağğ.*“ Ibn Kannān, al-Ḥawādīṭ al-yawmiyya (wie Anm. 67), 312f.

77 Zur Präsenz der Naqšbandiyya im Osmanischen Reich, vor allem in der Hauptstadt, *Dina Le Gall*, The Ottoman Naqshbandiyya in the Pre-Mujaddidī Phase. A Study in Islamic Religious Culture and its Transmission. Ph. D. Princeton University, Cambridge 1992, zu den arabischsprachigen Provinzen v. a. 212-232, ohne einen Hinweis aber auf die hier interessierende Gruppe. Zum Hintergrund solcher Familiengruppierungen siehe *Devin DeWeese*, The Politics of Sacred Lineages in 19th-Century Central Asia. Descent Groups Linked to Khawaja Yasavi in Shrine Documents and Genealogical Charters, in: *IJMES*, 31.4, 1999, 507-530.

78 *Richard D. McChesney*, Architecture and Narrative. The Khwaja Abu Nasr Shrine (Part II: Representing the Complex in Word and Image, 1696-1998), in: *Muqarnas*, 19, 2002, 78-108, v. a. 78f.; siehe auch *Jonathan Lee*, The Ancient Supremacy. Bukhara, Afghanistan, and the Battle of Balkh, 1731-1901. (Islamic History and Civilization, Bd. 15.) Leiden 1997.

Warum diese Gruppe von usbekischen Sufis eine temporäre Stiftung wollte, kann vielleicht so aus ihrem historischen Umfeld erklärt werden. Doch wie ging man dabei vor? Da dies den Normen der Rechtsinstitution *waqf* grundlegend widersprach, gab es kein etabliertes Prozedere, auf das man zurückgreifen konnte. Im Rahmen des osmanischen Rechtssystems war wohl das effizienteste Mittel, wie auch schon im ersten Fallbeispiel, das Beibringen von Zeugen dafür, dass die Stiftung den etablierten Normen nicht genau entsprach. Dies kann in pessimistischer Leseweise dahingehend interpretiert werden, dass sich das System leicht manipulieren ließ, besonders wenn die beiden Parteien das Vorgehen miteinander abgesprochen hatten.⁷⁹ Doch lässt eine solche Herangehensweise außer acht, dass Stiftungen freiwillig eingerichtet wurden und es einer bewussten Entscheidung bedurfte, sich in dieser Weise an das Gericht zu wenden. Offensichtlich versprachen sich die involvierten Personen trotz der anfallenden Kosten für die Nutzung des Rechtssystems Vorteile von diesem Vorgehen.

Mit welchen juristischen Mitteln diese usbekischen Exilanten ihr Ziel verfolgten, gehört zu den interessantesten Aspekten dieses Falles und verdiente eine eingehendere Betrachtung, als es der gegenwärtige Forschungsstand zulässt. Gerade im Hinblick auf die prozeduralen Abläufe in Rechtssachen ist noch viel Forschungsarbeit zu leisten. Wir beginnen gerade erst zu verstehen, wie ein osmanisches Gericht funktionierte und wie es benutzt wurde.⁸⁰ Drei Punkte möchte ich hier aber herausheben: die Registrierung der beiden Stiftungen bei verschiedenen Richtern; der schrittweise Auf- und Abbau des Stiftungsportfolios bis zur endgültigen Auflösung; und die Frage der Verjährung von Klagen.

Der erste Punkt betrifft die Auswahl von Richtern, die unterschiedlichen Rechtsschulen angehörten. Im Fall von Mīrzā Iṣḥāq wurde die Geldstiftung direkt beim ḥanafitischen Oberqāḍī von Damaskus registriert, da diese in der Theorie umstrittene Art einer Stiftung von Mobilbesitz in Damaskus wohl nur auf der Basis des vom Sultan gesetzten Rechtes akzeptiert wurde.⁸¹ Die zweite Stiftung wurde hingegen bei einem ḥanbalitischen *nāʾib* beurkundet.⁸² Das wirft zunächst die Frage auf, warum man sich nicht an einen mālikitischen Richter wandte, wenn doch seine Rechtsschule einen befristeten *waqf* nach Stifterwillen zuließe. Doch auch die Mālikiten sehen nicht vor, dass

79 Zum Paradigma der Manipulation feststehender Normen siehe auch *Cerutti*, Normes (wie Anm. 32), 130-134.

80 *Nelly Hanna*, The Administration of Courts in Ottoman Cairo, in: Dies. (Hrsg.), *The State and its Servants. Administration in Egypt from Ottoman Times to the Present*. Kairo 1995, 44-60; *Boğaç A. Ergene*, Local Court, Provincial Society and Justice in the Ottoman Empire. Legal Practice and Dispute Resolution in Çankırı and Kastamonu (1652-1744). (Studies in Islamic Law and Society, Bd. 17.) Leiden 2003; *Leslie Peirce*, *Morality Tales. Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*. Berkeley 2003.

81 Der betreffende Ferman (*amr sulṭāni*) basierte auf einer berühmten *fatwā* des Šayḥ al-islām Abu as-Suʿūd Efendi (türk. Ebu s-Suʿūd Efendi, gest. 982/1574), siehe *Imber*, Ebu's-Suʿūd (wie Anm. 46), 144-146.

82 MSD 94/63/112 (21. Rabīʿ I 1132).

der Stifter seinen *waqf* jederzeit wieder aufheben kann, sondern dass die Lebensdauer von den deklarierten Begünstigten oder etwa einem Pachtvertrag abhängt.⁸³

Zudem zeigt die Praxis der Stiftungslegung im osmanischen Damaskus des 18. Jahrhunderts, soweit sie sich zum jetzigen Zeitpunkt beschreiben lässt, dass kein einziger *waqf* bei einem mālikitischen *nāʿib* registriert wurde, eine Reihe hingegen bei ḥanbalitischen Richtern.⁸⁴ Es scheint also eine festgeschriebene Arbeitsteilung der Richter an den verschiedenen Gerichtshöfen gegeben zu haben.⁸⁵ Die Beurkundung durch einen ḥanbalitischen Richter und die Bestätigung durch seinen ḥanafitischen Kollegen oder Vorgesetzten scheinen ein feststehendes Prozedere gewesen zu sein. Erstaunlich ist, dass so Bedingungen registriert wurden, die sowohl bei den Ḥanbaliten wie auch bei den Ḥanafiten umstritten waren.

So scheint bereits Mirzā Iṣḥāq Stiftungsurkunde Bestimmungen enthalten zu haben, die nach den Regeln der ḥanbalitischen Rechtsschule nicht zulässig waren und die Stiftung so auch in den Augen der Ḥanafiten hinfällig machten. Tatsächlich gibt es eine Klage aus dem Jahr 1141/1728 zu einem Teilbereich dieser Stiftung, in der so argumentiert wurde und die prompt zur Auflösung dieses Teils führte.⁸⁶ In diesem Fall konsultierte der ḥanafitische Oberrichter die führenden Vertreter aller vier Rechtsschulen. Besonders aufschlussreich ist die Frage an den ḥanbalitischen Muftī, wird sie doch außerordentlich detailliert und mit Angabe aller Namen referiert. Sie erzählt die Geschichte von zwei Farmen (*mazraʿa*) in der Ġūṭa von Damaskus, die zu einer Stiftung der Familie Nābulusī gehörten und die offensichtlich lange Jahre an die usbekische Gemeinschaft vermietet waren. Die anderen Muftis bestätigten nur das Vorgehen, unter ihnen auch der offizielle ḥanafitische Muftī von Damaskus, Ḥāmid al-ʿImādī.⁸⁷

Auch Ibn Kannān erwähnt die Hilfe, die ʿAbd al-Ġanī an-Nābulusī den Neuankömmlingen zukommen ließ.⁸⁸ Dazu gehörte offensichtlich, ihnen landwirtschaftlich

83 Sahnūn, *Mudawwana* (wie Anm. 2), Bd. 15, 102; *Schacht*, *Early Doctrines* (wie Anm. 13), 444-449; *Willi Heffening*, *Art. wakf*, EI¹, Bd. 4. Leiden/Leipzig 1934, 1187-1194, hier 1187.

84 All diese Stiftungen enthalten Baumpflanzungen ohne Land (*ġirās*). Um nur einige wenige aufzuzählen, siehe MSD 47/237/482 (2. Ġumādā I 1136); 50/187/365 (2. Ġumādā III 1136); 59/368/792 (30. Muḥarram 1141); 101/129/187 (15. Raġab 1153). Eine Konsequenz dieser Wahl scheint zu sein, dass sich die Stifterinnen und Stifter nicht selbst als erste Begünstigte einsetzen können. Allerdings ist hier der *waqf* von Mirzā Iṣḥāq bereits die Ausnahme von der Regel wie auch 47/248/503 (29. Rabīʿ II 1136).

85 Dazu *Abdul-Karim Rafiq*, *The Application of Islamic Law in the Ottoman Courts in Damascus. The Case of the Rental of Waqf Lands*, in: Masud/Peters/Powers (Hrsg.), *Dispensing Justice* (wie Anm. 33), 411-425; das Bedürfnis nach Richtern aus verschiedenen Rechtsschulen wird seit der mamlukischen Zeit durch praktische Notwendigkeit für gewisse alltägliche Transaktionen erklärt, siehe dazu *Yossef Rapaport*, *Legal Diversity in the Age of Taqlīd. The Four Chief Qāḍīs under the Mamluks*, in: ILS 10, 2003, 210-228, hier 218-221.

86 MSD 64/62/115 (1. Rabīʿ I 1141).

87 Die *fatwā* des ḥanafitischen Muftī Ḥāmid al-ʿImādī ist mit Ergänzungen zu finden auch in Ibn ʿĀbidīn, *ʿUqūd* (wie Anm. 46), Bd. 2, 203f.

88 Ibn Kannān, *al-Ḥawādīṭ al-yawmiyya* (wie Anm. 67), 115.

nutzbares Land zugänglich zu machen. Doch versuchte Mīrzā Iṣḥāq durch seine Stiftung, diese wohl als Übergang gedachte Unterstützung in eine permanente Rechtsbeziehung zwischen zwei Stiftungen zu verwandeln. Der alten Familienstiftung hätte so nur noch die Bodenpacht zugestanden, denn der jüngere *waqf* hätte über alles, was auf dem Boden stand, eigenmächtig verfügen können. Hier geht es also um mehr als das Recht, den Boden zur Aussaat von Getreide zu nutzen (*mašadd al-maskā*), wie es die Mietbedingungen für solches Land vorsahen.⁸⁹ Der Mieter beanspruchte für sich das Recht, den Boden so zu nutzen, wie er wollte, darauf Bäume anzupflanzen oder Gebäude zu errichten. Beides waren längerfristige Investitionen und durften ohne die ausdrückliche Bewilligung (*idn*) der bodenbesitzenden Stiftung nicht unternommen werden.⁹⁰

Es ist aber nur das Recht zu kultivieren (*mašadd al-maskā*), das in Mīrzā Iṣḥāqs Stiftung unter dem Stiftungsgut figuriert und Anlass zu dieser Klage wurde. Dies widerspricht der Norm der meisten Rechtsschulen, nach der nur Sachen (*ʿayn*), aber nicht Rechte (*ḥaqq*) gestiftet werden können. Doch gerade in dieser Periode figuriert dieses Recht immer häufiger unter dem Stiftungsgut, am prominentesten vielleicht in den Stiftungen der Gouverneursfamilie ʿAzm.⁹¹ Die ḥanbalitische Rechtsschule akzeptierte zwar die „Waqfierung“ solcher Assets, doch betraf das *mašadd al-maskā* in ihren Augen nur aufgegebenes steuerpflichtiges Staatsland (*al-arādī as-sultāniyya al-ḥarāḡiyya al-muʿaṭṭala*), das jemand „wiederbelebte“ und zur Bebauung vorbereitete, indem er unter anderem neue Wasserquellen erschloss.⁹² Stiftungsland war hiervon kategorisch ausgeschlossen, weil das die Rechte der Begünstigten empfindlich beschränkt hätte.

Damit bleibt als dritter Punkt die Frage, ob Klagen wie die hier geschilderten über bereits jahrelang bestehende Besitzverhältnisse zu jedem beliebigen Zeitpunkt geführt werden konnten. Von einer allfälligen Verjährungsklausel hängt ab, wie sich Rechtsnormen zur Befristung einer Stiftung ausnützen ließen und wie berechenbar das Resultat eines solchen Vorgehens war. In allen hier betrachteten Fällen warteten die Kläger mehr als ein Jahrzehnt, um ihre Rechte einzuklagen, im Falle der usbekischen Stiftung sogar genau zwanzig Jahre. Die osmanischen Richter waren angewiesen, Klagen abzuweisen, wenn ohne besonderen Grund (*uḍr*) mehr als fünfzehn Jahre vergangen waren.⁹³ Ausnahmen waren Klagen betreffend Stiftungen (*waqf*), Waisenvermögen (*māl al-yatīm*) und Abwesender (*al-ḡāʿib*), die auch nach Ablauf dieser Frist gehört wur-

89 Für eine klare Definition des *mašadd al-maskā* siehe Ibn ʿĀbidīn, ʿUqūd (wie Anm. 46), Bd. 2, 198: „*ammā al-maskā ʿibāra ʿan istiḥqāq al-ḥarāṭa fī arḍ al-ḡayr*.“ Vgl. auch Bd. 2, 201. Siehe auch Rafeq, The Application of Islamic Law (wie Anm. 85), 413.

90 Ibn ʿĀbidīn, ʿUqūd (wie Anm. 46), Bd. 1, 182.

91 Für die ʿAzms: MSD 139/56/72 (28. Rabīʿ I 1166), 170/34/46 (11. Ğumādā II 1177); 214/9/13 (8. Rabīʿ I 1196); andere: 169/43/404 (26. Muḥarram 1177), 214/84/99 (24. Dū l-Ḥiḡḡa 1195); 212/185/322 (9. Ṣafar 1196); 225/112/168 (28. Rabīʿ I 1206); 232/57/74 (18. Ṣafar 1210); 242/259/327 (20. Dū l-Qaʿda 1212).

92 MSD 64/62/115 (1. Rabīʿ I 1141); Ibn ʿĀbidīn, ʿUqūd (wie Anm. 46), Bd. 2, 203f.

93 Ibn ʿĀbidīn, ʿUqūd (wie Anm. 46), Bd. 2, 4f.

den.⁹⁴ Damit hatten sich die Usbeken in doppelter Hinsicht abgesichert, waren in ihrem Fall doch eine Stiftung und das Vermögen eines Abwesenden involviert. Allerdings ist letzteres ein möglicher Schwachpunkt dieser Argumentation. Im Gegensatz zum Wortlaut der Klage von 1152/1739 ist es durchaus nicht erwiesen, dass Ya'qūb zum Zeitpunkt, als sein Bruder starb, tatsächlich bereits abgereist war.⁹⁵ Eine weitere Geldstiftung für dieselbe Naqšbandī-Gruppe aus dem gleichen Jahr nennt ihn als den amtierenden *ḥalīfa*.⁹⁶ Doch interessierte das zwanzig Jahre später wohl niemand mehr, und wiederum scheint die Konstellation der handelnden Personen und die Konvergenz ihrer Interessen der ausschlaggebende Faktor für den Erfolg des Vorgehens gewesen zu sein.

Alle in diesem Artikel vorgestellten Fälle können als weitere Beispiele der Manipulation von Rechtsnormen gelesen werden. Sie sind aber auch Belege dafür, dass das Rechtssystem im allgemeinen und die Institution *waqf* im besonderen unterschiedlichsten Bedürfnissen Rechnung tragen konnten. Die Geschichte einer Stiftung hing zu jedem Zeitpunkt weniger von den Rechtsnormen ab als vielmehr von den Personen, die in unterschiedlicher Weise in sie involviert waren. Das macht das islamische Stiftungswesen im Gegensatz zu anders lautenden Gemeinplätzen zu einem außerordentlich dynamischen Bereich sozialer Praxis, in dem sich rechtliche Normen und gesellschaftliche Wirklichkeiten in unterschiedlicher Art und Weise durchdringen. Zeitlich befristete Formen von Stiftungen sind Ausdruck dieser Dynamik, und sie verdienen vielleicht mehr Aufmerksamkeit, als ihnen bisher zuteil wurde.

94 „(Su'ila) fīmā law mana'a s-sulṭān 'azza naṣruhu quḍātahu fī ḡamī' wilāyatīhi an lā yasma'ūna da'wā maḍā 'alayhā ḥamsa 'aṣrata sana min ḡayr mānī' šar'ī siwā l-waqf wa-māl al-yatīm wa-l-ḡā'ib fa-idā idda'a aḥad ba'd ḥādhī l-mudda wa-lam yamna'hu mānī' šar'ī wa-samī'a l-qāḍī da'wāhu wa-ḥakama bi-dālika, fa-hal laysa lahu samā'ahā wa-lā yunaffaḍ ḥukmuhu? (al-ḡawāb) na'am, kamā aftā bi-dālika kaṭīrūna min al-'ulamā' ...“ Ibn 'Ābidīn, 'Uqūd (wie Anm. 46), Bd. 2, 5.

95 MSD 94/63/112 und 112a (21. Rabī' I 1152).

96 MSD 40/84/261 (2. Šawwāl 1132). Es handelt sich um die Stiftung von Mollah Sa'd Allāh b. Sulṭān Muḥammad b. Sufrāḡī al-Balḥī über 4000 qurš, zunächst für sich selber, dann zugunsten der Gruppe von Naqšbandīs in Damaskus, die sich um die verstorbenen Šayḥ Muḥammad und Šayḥ 'Alī b. 'Abd Allāh gruppiert hatte und jetzt unter der Führung von Šayḥ Ya'qūb stand.

Die Stadtviertelstiftungen in Aleppo von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts

Von

Stefan Knost

Zahlreiche Studien und mehrere Fachkonferenzen haben in den letzten Jahren verschiedene Aspekte des Phänomens *waqf* vor allem im Bereich des Osmanischen Reiches untersucht.¹ Die Stadtviertelstiftungen (*waqf al-maḥalla* oder *waqf fuqarā' al-maḥalla*) gehören aber immer noch zu den wenig untersuchten Bereichen des *waqf*. Hinweise auf diese Stiftungen finden sich zwar verstreut in einzelnen Publikationen², sie wurden aber vor allem in Zusammenhang mit Untersuchungen über Geldstiftungen (*waqf an-nuqūd*) beachtet.³ Als ihre Hauptfunktion wurde bislang vor allem die Minderung der Abgabenglast der Bewohner des Stadtviertels identifiziert. An dieser Stelle werden zum ersten Mal detaillierte Ergebnisse vorgestellt, die – am Beispiel des osmanischen Aleppo – die sehr komplexe Einnahmen- und Ausgabenstruktur dieser Stiftungen zeigen: ihr Ertrag wurde für eine Vielzahl von verschiedenen Aufgaben verwendet und keineswegs nur

-
- 1 Der Forschungsstand wurde kürzlich für Bilād aš-Šām zusammengefasst von *Randi Deguilhem*, Art. Waḳf IV. In *the Ottoman Empire to 1914*, in: EI². Bd. 11. Leiden 2002, 87-92; *Astrid Meier*, Art. Waḳf II. In *the Arab Lands. 2. In Syria up to 1914*, in: EI². Supplement. Leiden 2004, 823-828.
 - 2 Zum Beispiel *Hamilton A.R. Gibb/Harold Bowen*, *Islamic Society and the West. A Study of the Impact of Western Civilisation on Moslem Culture in the Near East*. 2 Bde. London/New York 1950-57, Bd. 2, 167; *Abraham Marcus*, *The Middle East on the Eve of Modernity. Aleppo in the Eighteenth Century*. New York 1989, 215-216; *Bruce Masters*, *The Origins of Western Economic Dominance in the Middle East. Mercantilism and the Islamic Economy in Aleppo, 1600-1750*. (New York University Studies in Near Eastern Civilization, Bd. 11.) New York 1988, 162. Kürzlich hat *Hülya Canbakal* darauf hingewiesen, dass unter anderem durch Stadtviertelstiftungen die Bewohner eines Stadtviertels als Gruppe konstituiert werden und eine „*legal identity*“ erhalten, *Hülya Canbakal*, *Some Questions on the Legal Identity of Neighborhoods in the Ottoman Empire*, in: *Anatolia Moderna* 10, 2004, 131-138.
 - 3 *Faruk Bilici*, *Les waqfs monétaires à l'époque ottomane. Droit hanéfite et pratique*, in: *REMMM* 79-80, 1996, 73-88; *Murat Çizakça*, *Cash Waqfs of Bursa, 1555-1823*, in: *JESHO* 38, 1995, 313-354.

zur Finanzierung der Abgaben. Damit stellen sich neue Fragen, wer solche Stiftungen einrichtete und wie sie verwaltet wurden. Die heutige Dokumentation zu den osmanischen Stadtviertelstiftungen lässt aber keine Antworten auf diese Problemstellungen zu.

Bei der Gründung einer Stiftung müssen einige wichtige Punkte festgelegt werden, die in der Regel für das weitere Bestehen der Stiftung unverändert bleiben. Neben einer Beschreibung der gestifteten Güter gehört die genaue Bestimmung der Reihe der Begünstigten dazu. Wenigstens die letzten Begünstigten müssen das Charakteristikum der *qurba*, eines „gottnahen“ Zwecks erfüllen, wie zum Beispiel die Gebete in einer Moschee oder die Unterstützung der Armen. Lediglich ausnahmsweise – und in der Regel nur wenn der Stifter dies vorher festlegte – sind nachträgliche Änderungen dieser Bestimmungen möglich.⁴ Die Bestimmungen des Stifters haben einen gesetzlich bindenden Charakter, gemäß der Maxime „*šarṭ al-wāqif ka-naṣṣ aš-šārī*“.⁵

Im Gegensatz zu anderen Stiftungen, deren Nutznießer in der Regel genau, oft sogar namentlich bestimmt sind, sind die Stadtviertelstiftungen zugunsten einer Gruppe (den Bewohnern eines Stadtviertels) etabliert, deren Zusammensetzung veränderbar und bis zu einem gewissen Grade zufällig ist. Sie ähneln damit anderen „kollektiven“ Stiftungen, zum Beispiel zugunsten von Blinden, Koranlesern, Berufsgruppen und – mit Einschränkungen – Stiftungen zugunsten der christlichen Gemeinden. In der juristischen Literatur wird die spezielle Form der Stadtviertelstiftung bis ins späte 19. Jahrhundert nicht diskutiert. Einige Juristen erwähnen allerdings den Fall einer Stiftung für die „Nachbarn“ (*al-waqf ‘alā fuqarā’ ġirānihi*) und entwickeln ein Konzept von Nachbarschaft, das die religiöse Struktur der Stadt in verschiedene „Moscheegemeinden“ (*ġirān al-masġid*: die Nachbarn der Moschee, die Moscheegemeinde) aufnimmt. Die Nachbarn und damit Nutznießer der Stiftung sind alle, die den Gebetsruf ihrer Moschee lauter hören als den einer anderen Moschee. Von einer Stiftung für die *ġirān al-masġid* profitieren alle Bewohner, „freie, Sklaven, männliche, weibliche, Muslime und Angehörige der *ahl al-dimma* zu gleichen Teilen.“⁶ Über die Frage, wer in kollektiven Stiftungen tatsächlich ein Anrecht auf den Ertrag der Stiftung hat, besteht Uneinigkeit. Einige Juristen bestimmen in diesem Fall, dass nur die Armen (*fuqarā’*) innerhalb dieser Gruppe in den Genuss der Erträge kommen können.⁷

4 Diese Ausnahmen betreffen überwiegend die Verwaltung und Neuverteilung des Ertrages der Stiftung, siehe Muḥammad Qadrī Bāsā, *Kitāb qānūn al-‘adl wa-l-inṣāf li-l-qaḍā’ ‘alā muṣkilāt al-awqāf*. Kairo 1928, 54-60.

5 Ebd., 43.

6 Burhān ad-Dīn Ibrāhīm b. Mūsā at-Ṭarābulusī, *Kitāb al-Is‘āf fī aḥkām al-awqāf*. Kairo 1292/1875-76, 133. Siehe auch: *al-Fatāwā al-Hindiyya fī maḡhab al-imām al-a‘ẓam Abī Ḥanīfa an-Nu‘mān*, ta‘līf al-‘allāma al-humām mawlānā aš-Šayḥ Nizām wa-ġamā‘a min ‘ulamā’ al-Hind wa-bi-hāmišihī *Fatāwā Qāḍiḥān wa-l-Fatāwā l-Bazzāziyya*. 2. Aufl., 6 Bde. Būlāq 1310/1892-93, Bd. 2, 390.

7 Ṭarābulusī, *Is‘āf* (wie Anm. 6), 11; Qadrī, *Qānūn* (wie Anm. 4), 44.

Die Stadtviertel im osmanischen Aleppo

Das Stadtviertel (*hāra* oder *maḥalla*) wurde vor allem in älteren Studien vielfach als elementarer Baustein der islamischen Stadt identifiziert: Ausgestattet mit den wichtigsten Einrichtungen, wie Moschee, Bad und Markt, konnten die meisten Stadtviertel nach diesen Studien weitgehend unabhängig nebeneinander existieren. Die Vorstellung, dass Stadtviertel Einheiten von Bewohnern waren, zwischen denen spezielle Beziehungen wie religiöse oder ethnische Bande bestanden⁸, ist mittlerweile weitgehend korrigiert. Andere Faktoren, wie Nähe zum Arbeitsplatz oder Verfügbarkeit von Wohnraum, bestimmten wohl eher die Wahl des Wohnortes als der Wunsch in der Nachbarschaft von Mitgliedern derselben Religionsgruppe oder Ethnie zu leben.⁹ Aleppos Stadtviertel waren in der Regel nicht homogen, weder was die finanziellen Möglichkeiten ihrer Bewohner anging noch ihre konfessionelle Zugehörigkeit, auch wenn es Gegenden mit durchschnittlich wohlhabenderen Einwohnern gab, wie die Viertel *intra muros* al-Ğallūm und al-Farāfra und der Großteil der nördlichen Vororte. Jedes Viertel besaß einen Vorsteher, der es nach außen vertrat und nach innen die Ordnung aufrecht erhielt, also polizeiähnliche Funktionen übernahm.¹⁰ Er wird in den Dokumenten aus Aleppo als „*imām*“ bezeichnet.¹¹

Verschiedene Quellen zeigen, dass die Anzahl der Stadtviertel in Aleppo in osmanischer Zeit konstant erhöht wurde. Die osmanischen Steuerlisten (*tāpū tahrīr defterleri*) weisen für das 16. Jahrhundert 72 (944/1537-38) beziehungsweise 73 Viertel (992/1584) auf. Etwa ein Jahrhundert später gibt der französische Reisende und Diplomat Laurent Chevalier d'Arvieux eine Liste mit 74 Stadtvierteln wieder.¹² Abraham Marcus konnte für die Mitte des 18. Jahrhunderts 82 Stadtviertel identifizieren. Er erwähnt gleichzeitig die Tendenz, größere Viertel aufzuteilen, vor allem im Bereich der nördlichen Vororte und in der Stadt *intra muros*.¹³ In der Beschreibung des Aleppiner Historikers Ğazzī (etwa um 1900) werden 97 Viertel in den alten Teilen der Stadt aufgelistet.¹⁴ Die Gerichtsakten zeigen, dass die meisten der kleineren Viertel der nördli-

8 *Gibb/Bowen*, Islamic Society (wie Anm. 2), Bd. 1, 279; *Ira M. Lapidus*, Muslim Urban Society in Mamlūk Syria, in: Albert H. Hourani/S. M. Stern (Hrsg.), The Islamic City. Oxford 1970, 196f.

9 *Marcus*, Middle East (wie Anm. 2), 317.

10 *Gibb/Bowen*, Islamic Society (wie Anm. 2), Bd. 1, 279.

11 Register der Šarī'a-Gerichte (*siğillāt al-maḥākīm aš-šarīyya*) von Aleppo, zitiert als: Aleppo, Registernummer: Seitenzahl, hier: Aleppo, 34:36 vom 11. Rağab 1089 (29. August 1678).

12 *André Raymond*, The Population of Aleppo in the Sixteenth and Seventeenth Centuries According to Ottoman Census Documents, in: IJMES 16, 1984, 448.

13 *Marcus*, Middle East (wie Anm. 2), 316.

14 Kāmil b. Muḥammad al-Ğazzī, Nahr aḍ-ḍahab fī ta'rīḥ Ḥalab, hrsg. von *Mahmūd Fāḥūrī* und *Šawqī Ša'ṭ*, 2. Aufl., 3 Bde. Aleppo 1991-93, Bd. 2. Seine Beschreibung der Aleppiner Stadtviertel ist die Grundlage der von Gaube/Wirth erstellten Karte „Aleppo. Die Quartiergliederung Ende des 19. Jahrhunderts“, auf der der beigelegte Plan basiert, *Heinz Gaube/Eugen Wirth*, Aleppo. Historische und geographische Beiträge zur baulichen Gestaltung, zur sozialen Organi-

chen Vororte um 1800 bereits bestanden haben. Da die Außengrenzen der bebauten Stadt sich zwischen dem Ende der mamlukischen Zeit und dem 19. Jahrhundert kaum verändert haben¹⁵, sind neue Viertel durch das Aufteilen bestehender entstanden, nicht zuletzt weil in Teilen der Stadt die Bevölkerung wuchs und der Baubestand folglich enger wurde.

Die Stadtviertel, für die bislang Stiftungen nachgewiesen werden konnten, haben sich während unseres Untersuchungszeitraums nicht verändert. Das Stadtviertel als urbane, aber auch administrative und soziale Einheit ist damit nicht völlig unveränderlich, aber ziemlich stabil über die letzten zwei bis drei osmanischen Jahrhunderte. Dies ist um so bemerkenswerter, als diese Stadtviertel zum Teil sehr heterogen waren. Einige große Viertel in der Stadt *intra muros*, wie al-Ğallūm al-Kubrā (3543 Einwohner um 1900) und Sāḥat Biza (2195 Einwohner um 1900), grenzten an den zentralen *sūq* mit seinen Märkten und Khanen und besaßen neben Wohngebieten auch Teile, die praktisch ausschließlich gewerblich genutzt waren. Andere Viertel waren deutlich kleiner und bestanden oft aus nur einer Gasse mit überwiegend Wohnfunktion, wie einige Viertel in den nördlichen Vororten (zum Beispiel die Viertel Bayt Muḥibb, um 1900 398 Einwohner, und Ğisr Ka'ka, um 1900 487 Einwohner) und im östlichen Teil der Stadt *intra muros* (das Viertel al-Daḥdāla mit 208 Einwohnern um 1900). Ein großer Teil der Stadt, praktisch die gesamten nördlichen Vororte und einige Viertel *intra muros*, war konfessionell gemischt.¹⁶

Die vorliegende Studie basiert in erster Linie auf Dokumenten aus den Registern der osmanischen Šarī'a-Gerichte Aleppos (*siğillāt al-maḥākim aš-šarīyya*) aus dem Zeitraum von 1746 bis 1841. Diese Akten sind eine der Hauptquellen für *waqf*-Studien, da in der Regel Kopien der Stiftungsdokumente (*waqfiyyāt*) und vieler Transaktionen der Stiftungsverwaltung in die Gerichtsregister eingetragen wurden. Neben vielen anderen Stiftungen finden sich in den Registern auch Informationen über Stadtviertelstiftungen. Die betreffenden Dokumente lassen sich in zwei Gruppen einteilen: Zum einen sind es Abrechnungen, für die spezielle Register (*dafātir muḥāsabāt*) geführt wurden. Suraiya Faroqhi hat darauf hingewiesen, dass diese Register am Ende des 18. Jahrhunderts in Bursa jährlich erstellt wurden.¹⁷ Dies kann für Aleppo wohl nicht bestätigt werden, denn die vorhandenen Bände mit Abrechnungen aus dem Zeitraum von 1746 bis 1841 weisen eine große Lücke von 1758 bis 1802 auf. Die zweite Gruppe besteht aus Dokumenten (*waqfiyyāt, ḥuğāğ*), die die Entstehung von Stiftungen und Aspekte ihrer Ver-

sation und zur wirtschaftlichen Dynamik einer vorderasiatischen Fernhandelsmetropole. (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B, Bd. 58.) Wiesbaden 1984, 194.

15 Ebd., 113.

16 Ğazzī, Nahr (wie Anm. 14), Bd. 2, listet die Einwohnerzahlen der einzelnen Stadtviertel entsprechend ihrer konfessionellen Zugehörigkeit auf. Die *siğillāt* lassen für das 18. Jahrhundert eine ähnliche Verteilung der religiösen Gruppen vermuten.

17 Suraiya Faroqhi, Ottoman Guilds in the Late Eighteenth Century. The Bursa Case, in: Dies., Making a Living in the Ottoman Lands 1480-1820. (Analecta Isisiana, Bd. 18.) Istanbul 1995, 93-112, hier 97.

waltung betreffen, wie Mietverträge oder Ernennungen von Verwaltern. Anhand dieser Dokumente werden der Besitz, die Einnahmen und Ausgaben der Stadtviertelstiftungen analysiert. Anschließend werde ich mich der Frage annähern, wie diese Stiftungen entstanden sind, wie verbreitet sie in Aleppo gewesen sein könnten und wie sie sich entwickelt haben.

Die kleine Zahl von Studien, die über derartige Stiftungen bislang entstanden sind, ist vor allem ein Ausdruck der schlechten Quellenlage, im Vergleich zu anderen Formen wie Familienstiftungen oder große öffentliche Stiftungen. Dies ist auch in Aleppo nicht anders, deshalb lässt dieser erste Versuch, die Informationen über Stadtviertelstiftungen zu systematisieren, notwendigerweise noch einige Fragen offen. Der Untersuchungszeitraum von fast einhundert Jahren wird durch die aufgefundenen Dokumente vorgegeben und ist wie bereits erwähnt nicht gleichmäßig durch Abrechnungen abgedeckt. Ein erster Band umfasst die Jahre 1159-1171 (1746-1758)¹⁸, zwei weitere Bände den Zeitraum 1217-1256 (1802-1841).¹⁹ Aus praktischen Gründen wurde der Untersuchungszeitraum daher in zwei Teile aufgeteilt. Zunächst soll der erste Teil, also die Jahre um 1165/1750 behandelt werden.

Die Stadtviertelstiftungen 1159-1171/1746-1758

In dem bereits erwähnten Register Nr. 39 der Aleppiner *siğillāt* finden sich die Abrechnungen von sieben Stadtviertelstiftungen. Ihre Bezeichnung in den Dokumenten variiert wenig: „*an-nuqūd* (oder *al-‘aqārāt*) *al-mawqūfa ‘alā maṣāliḥ ḥānāt* [sic!] *fuqarā’ (ahālī) maḥallat* [...]“ In einem Fall, dem Viertel al-Ḥağğāğ, lautet der Name der Stiftung „*waqf nuqūd maḥallat* [...]“, ohne dass die Bezeichnung „Arme“ (*fuqarā’*) in dem Dokument auftaucht. Die Namen der Verwalter der Stiftungen werden in den Abrechnungen erwähnt, sind aber in keinem Fall durch eine *nisba* oder weitere Angaben gekennzeichnet, so dass es im Moment unmöglich ist, diese Personen zu identifizieren und etwa die interessante Frage zu klären, ob sie weitere Funktionen im Stadtviertel ausgeübt haben. Die Vermutung von Randi Deguilhem, dass der Verwalter der Stadtviertelstiftung oft gleichzeitig der *imām* des Viertels oder der *imām* der (oder einer) Viertelmoschee war, lässt sich für Aleppo im Moment weder bestätigen noch widerlegen. Lediglich für die zweite Hälfte des Untersuchungszeitraums gibt es in einem Fall eine konkrete Information: In einem Dokument aus dem Jahr 1213/1799 wird Ṭāha Afandī Ṭāha Zāda als *mutawallī* der Stiftung des Viertels al-Ġallūm eingesetzt.²⁰ Ṭāha

18 Aleppo, 39.

19 Aleppo, 152-I, *Awāmir Sulṭāniyya* Aleppo, 48.

20 Aleppo, 145:127 vom 28. Dū l-Ḥiğğa 1213 (2. Juni 1799).

Afandī Tāha Zāda war Mitglied einer wichtigen Familie des Viertels al-Ġallūm, die unter anderem Posten als Richter und Mufti besetzte.²¹

Von diesen sieben Stadtviertelstiftungen mit Abrechnungen befindet sich das Viertel Suwayqat Ḥātum *intra muros* im Norden der Umayyadenmoschee, zwei weitere im Osten der Stadt *intra muros* (Alṭunboġa und Uġulbak). Die übrigen vier befinden sich in den östlichen (Akrād al-Ballāṭ und al-Ḥaġġāġ) und nordöstlichen Vororten (aš-Šumaysāṭiyya und Qādī ‘Askar). Zusätzlich zu diesen sieben Stiftungen konnten bislang einzelne Dokumente (*huḡaġ*) für vier weitere Stiftungen der Viertel al-Ġallūm, al-Farāfra, al-Bayyāda und dāḥil Bāb an-Nayrab aufgefunden werden, die sich alle *intra muros* befinden.

Die Einnahmen der Stiftungen

Faroqhi hat am Beispiel von Bursa am Ende des 18. Jahrhunderts Stiftungen untersucht, die ebenfalls für eine Gruppe von Nutznießern bestimmt waren. Es handelt sich um Stiftungen zugunsten von Berufsgruppen (*ḥirfa*, pl. *ḥiraf*; oder *ṣinf*, pl. *aṣnāf*; in den Aleppiner Dokumenten aber als *ṭāʿifa*, pl. *ṭawāʿif* bezeichnet). Sie konnte feststellen, dass der Großteil des Stiftungsbesitzes aus Bargeld bestand.²² Dies ist nicht ungewöhnlich, da in Westanatolien und den europäischen Teilen des Reiches Geldstiftungen (*waqf an-nuqūd*) während der gesamten osmanischen Zeit sehr verbreitet waren. Ein Großteil des Besitzes der Stadtviertelstiftungen in Aleppo bestand ebenfalls aus Bargeld, eine durchaus bemerkenswerte Feststellung, denn diese Geldstiftungen waren in Aleppo – wie im gesamten Bilād aš-Šām – während der osmanischen Zeit extrem selten.²³

21 Margaret Meriwether, *The Kin Who Count. Family and Society in Ottoman Aleppo, 1770-1840*. Austin 1999, 36-38.

22 *Faroqhi*, *Ottoman Guilds* (wie Anm. 17), 103. Am Ende des 18. Jahrhunderts taucht dieser Stiftungstyp nicht in den Aleppiner Gerichtsakten auf, es gibt jedoch einzelne Hinweise in älteren Dokumenten, zum Beispiel kauft im Jahr 1098/1687 der *mutawallī* des *waqf* der *Ḥaffāfūn* (Schuhmacher) eine Immobilie für den *waqf* (Aleppo, 36:14 vom 15. Ġumādā al-Ūlā 1098/29. März 1687).

23 Zu Geldstiftungen und ihrer Zulässigkeit siehe vor allem: *Bilici*, *Les waqfs monétaires* (wie Anm. 3); *Çizakça*, *Cash Waqfs* (wie Anm. 3); *Jon E. Mandaville*, *Usurious Piety: The Cash Waqf Controversy in the Ottoman Empire*, in: *IJMES* 10, 1979, 289-308; und kürzlich *Tahsin Özcan*, *Osmanlı Para Vakıfları. Kanûnî Dönemi Üsküdar Örneği*. Ankara 2003. Es gibt bislang nur wenige Studien über Geldstiftungen in Bilād aš-Šām. *Mandaville*, *Usurious Piety*, 308, erwähnt in einem *postscript* des Aufsatzes die *waqf*-Liste des Aleppiner Historikers Ġazzī, in der für Aleppo nur insgesamt vier Geldstiftungen aufgelistet werden, davon zwei aus der Mitte des 17. Jahrhunderts und die anderen zwei vom Ende des 19. Jahrhunderts. Muḥammad al-Arnāʿūt erwähnt einige Beispiele von Geldstiftungen in Aleppo im 16. Jahrhundert, darunter eine große Stiftung des Gouverneurs Muḥammad Bāšā Dūkākīn Zāda aus dem Jahr 961/1554, die neben zahlreichen Immobilien auch aus 30 000 *dīnār* bestand, *Muḥammad M. al-Arnāʿūt*, *Dalālāt zuḥūr waqf an-nuqūd fī l-Quds ḥilāl al-ḥukm al-ʿutmānī*, in: *Awqāf* 9, 2005, 33-47, hier 38f. In

Tabelle I: Besitz und Einnahmen der Stadtviertelstiftungen 1159-1171/1746-1758 in *girs*²⁴

	Immobilien	Geld	Zinsen (Zinssatz)	Einnahmen ges.
Akrād al-Ballāṭ		185 ġ	50 ġ (27%)	50 ġ
Alṭunboġa		391,2 ġ	70 ġ (17,9%)	70 ġ
al-Ḥaġġāġ	<i>dukkān</i>	91 ġ	9 ġ (9,9%)	15 ġ
Qāḍī 'Askar	14 <i>dukkān</i> , 7 <i>dār</i>			169,5 ġ
aš-Šumayṣāṭiyya		290 ġ	36 ġ (12,4%)	36 ġ
Suwayqat Ḥātum	2 <i>dukkān</i> , <i>dār</i> , <i>furn</i> , <i>ḥikr</i>	909 ġ	90 ġ (9,9%)	202,3 ġ
Uġulbak		400 ġ	40 ġ (10%)	40 ġ

Quelle: Aleppo, 39.

Alle Stiftungen in der Tabelle sind mit mehreren Abrechnungen vertreten. Auf der Einnahmenseite finden sich kaum Unterschiede zwischen den einzelnen Jahren um 1165/1750. Lediglich die Einnahmen aus den Immobilien der Stiftung des Viertels Suwayqat Ḥātum schwanken leicht zwischen 89 und 119 *girs*. Für die Tabelle wurde der Mittelwert errechnet. Die Einnahmen der Stadtviertelstiftungen reichen von 15 bis 202,3 *girs*, damit sind sie im Großen und Ganzen vergleichbar mit anderen Institutionen auf Stadtviertelebene, zum Beispiel den Moscheen. Für eine Reihe dieser Moscheen in den östlichen Vororten, wo auch der Großteil der Stadtviertel mit einer Stiftung liegt,

Jerusalem belegen zahlreiche Dokumente, dass Geldstiftungen im ersten osmanischen Jahrhundert (1516-1616) häufiger gewesen sind. Die Stifter waren, wie auch in Aleppo, überwiegend osmanische Beamte und Militärs, die nach der Eroberung in die Stadt gekommen waren und die Form der Geldstiftung in ihrer Heimat oder früheren Wirkungsstätte kennengelernt haben können, *Muhammad M. al-Arnā'ūt*, *Tatawwur waqf an-nuqūd fi Bilād aš-Šām fi l-qarn as-sādis 'ašar*, in: Ders., *Dirāsāt fi t-ta'riḥ al-ḥadārī li-Bilād aš-Šām fi l-qarn as-sādis 'ašar*. Damaskus 1995, 76-92, hier 80. Bemerkenswert ist aber in jedem Fall, dass diese Sonderform bis in das späte 19. Jahrhundert wohl nur wenige Nachahmer in Aleppo gefunden hat. Die einzigen Formen, in denen während unseres Untersuchungszeitraums Geld in Stiftungsbesitz auftaucht, sind neben den Stadtviertelstiftungen einige Fälle von *istibdāl* (Tausch von Stiftungsbesitz) und die Stiftung einer kleinen Stadtviertelmoschee in den östlichen Vororten, der *Masġid Maqarr al-Anbiyā'*. Der Damaszener Jurist Ibn 'Ābidīn erwähnt in seiner Diskussion der Geldstiftungen, dass ihre Zulässigkeit auf einer fest etablierten Praxis (*ta'āmul*) in den *diyār ar-Rūmiyya* beruht. In Regionen, in denen es diese Praxis nicht gibt, sieht er die Zulässigkeit kritisch, *Muhammad Amīn b. 'Ābidīn*, *Radd al-muḥtār 'alā d-durr al-muḥtār šarḥ tanwīr al-aḥṣār*. 12 Bde. Beirut 1994, Bd. 6, 555f.

24 *Ġirs*, Pl. *ġurūš*, auch *qirs*, Pl. *qurūš* (Piaster), abgekürzt „ġ“: Im Jahr 1690 als neue osmanische Standardwährung eingeführt, hatte der *girs* ursprünglich einen Reinsilbergehalt von 18,9 Gramm, der allerdings bis 1824 auf 2,4 Gramm fiel, *Şevket Pamuk*, *Money in the Ottoman Empire, 1326-1914*, in: Halil Inalcik/Donald Quatert (Hrsg.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*. Cambridge 1994, 945-985, hier 966f.

existieren für denselben Zeitraum Abrechnungen. Der *waqf* des Ġāmi‘ al-Mašāṭiyya²⁵ erzielte im Jahr 1159/1746-47 Einnahmen von 79 *ġirš*, die Moschee Maqarr al-Anbiyā²⁶ im Jahr 1157/1744-45 Einnahmen von 108 *ġirš*. Der *waqf* letzterer Moschee bestand, neben einigen Immobilien in ihrer Nähe, aus Kapital in Höhe von 512,5 *ġirš*, das mit 10% pro Jahr verzinst wurde. Dies ist das einzige Beispiel in Aleppo von Geld in Stiftungsbesitz neben den Stadtviertelstiftungen. Eine weitere Moschee in diesem Teil Aleppos, der Ġāmi‘ Bakrahġī, erzielte im Jahr 1159/1746-47 Einnahmen von 111 $\frac{3}{4}$ *ġirš*. Andere kleinere religiöse Institutionen, wie Wallfahrtsorte und Schreine, haben zum Teil geringere Einnahmen und liegen damit am unteren Rand der Einnahmen unserer Stadtviertelstiftungen, so zum Beispiel das untere Abrahamsheiligtum (Maqām Sayyidinā Ḥalīl) in der Zitadelle²⁷, dessen *waqf* im Jahr 1165/1751-52 Einnahmen von 62 *ġirš* verbuchen konnte. Ein weiteres Heiligtum im Süden Aleppos (außerhalb des beigefügten Plans), der Mašhad Ḥusayn²⁸, erzielte im Jahr 1165/1751-52 Einnahmen von lediglich 31 *ġirš*. Damit war er kleiner als die Stiftung des Viertels aš-Šumaysāṭiyya. Nur die Stiftung des Viertels al-Ḥaġġāġ war mit Einnahmen von 15 *ġirš* deutlich weniger profitabel als die Stiftungen der religiösen Institutionen, für die Abrechnungen existieren.

Das Kapital der Stadtviertelstiftungen wurde gegen jährliche Zinsen verliehen (*ribḥ fi s-sana*).²⁹ Ob die Kreditnehmer aus demselben Viertel stammten, ist aus den Dokumenten nicht zu ersehen. Auch die Verwalter der Stiftungen haben in einzelnen

-
- 25 Der Ġāmi‘ al-Mašāṭiyya befindet sich in den nordöstlichen Vororten und wurde wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts erbaut, Stefan Knost, Der „heilige Raum“ in Aleppo. Die Rolle der islamischen religiösen Stiftungen (*awqāf*) in der Gesellschaft einer Provinzhauptstadt des Osmanischen Reiches. Diss. FU Berlin 2003, Kap. XI.2.d.
- 26 Der Ġāmi‘ Maqarr al-Anbiyā befindet sich in den östlichen Vororten und wurde gegen Ende des 18. Jahrhunderts von einem *masġid* in einen *ġāmi‘* umgewandelt. Knost, Der heilige Raum (wie Anm. 25), Kap. XI.3.c.
- 27 Das untere Abrahamsheiligtum präsentiert sich in den Abrechnungen als eine kleine Moschee mit *imām* und der zusätzlichen Funktion eines *šayḥ al-maqām*.
- 28 Der Mašhad Ḥusayn hatte – im Gegensatz zum Abrahamsheiligtum – keine Moscheefunktion, da keine diesbezüglichen Ausgaben, etwa für einen *imām*, vorgesehen waren, obwohl die Örtlichkeiten dafür durchaus geeignet waren. Es scheint, dass der Mašhad Ḥusayn lediglich anlässlich der ‘*Āšūrā*’-Feierlichkeiten von einer größeren Menschenmenge frequentiert wurde.
- 29 Die Form dieser Verzinsung, nach islamischem Recht streng genommen nicht autorisiert, wird mit Hilfe von gesetzlichen Umgehungen (*ḥiyal*, Sg. *ḥīla*) vorgenommen und kann folgendermaßen aussehen, nach Bilici, Les waqfs monétaires (wie Anm. 3), 83: „A leiht vom *waqf* B 100 *ġirš* zu einem Zinssatz von 10%. A kauft also zunächst vom *waqf* B irgendein Objekt (z. B. eine Uhr, ein Kleidungsstück etc.) für den Betrag von 110 *ġirš* und verpflichtet sich, den Betrag ein Jahr später zu bezahlen. Anschließend verkauft er das Objekt wieder an *waqf* B für 100 *ġirš* und der *waqf* bezahlt diese Summe sofort. A hat nun völlig legal als Verkäufer 100 *ġirš* erhalten, ein Jahr später zahlt er als Käufer 110 *ġirš* an den *waqf* zurück, der auf diese Weise 10 *ġirš* als Zinsen erhalten hat.“

Fällen Geld ausgeliehen, allerdings sind die Beträge relativ niedrig.³⁰ Unsere Dokumente bestätigen somit nicht die Feststellung von Çizakça, dass überwiegend die Verwalter der Stiftung selbst die Kreditnehmer waren und – um sich zu bereichern – das Kapital an Geldverleiher (*şarrāf*) weitergaben, die es dann zu wesentlich höheren Zinsen verliehen.³¹ Verschiedene Abrechnungen derselben Stiftung zeigen, dass die Namen der Kreditnehmer und die an sie verliehenen Summen im Zeitraum 1159-1171/1746-1758 ziemlich konstant bleiben. Die Kreditnehmer konnten also die Beträge über längere Zeiträume behalten und hatten somit eine gewisse Planungssicherheit. In Bursa konnte Faroqhi dabei Zinssätze von 10% bis 15% (Çizakça: 10,6% bis 13%) beobachten.³² Die Zinssätze der Stadtviertelstiftungen in Aleppo liegen bei 9,9% (al-Ḥağğāğ und Suwayqat Ḥātum), 10% (Uğulbak), 12,4% (aš-Şumaysāṭiyya), 17,9% (Alṭunboğa) und 27% (Akrād al-Ballāt). So unterschiedlich diese Zinssätze auch sind, sie bleiben während unseres Untersuchungszeitraums für die einzelne Stiftung konstant. Dies könnte an den Bedingungen der Stifter liegen, die diese Zinssätze ursprünglich in den Ausführungsbestimmungen ihrer Stiftungen festgelegt haben könnten.³³

In den wenigen anderen Fällen, in denen Bargeld in Stiftungsbesitz in Aleppo auftaucht, nämlich in der bereits erwähnten Moscheestiftung und einigen Fällen, in denen Stiftungsimmobilien gegen Bargeld getauscht wurden (*istibdāl*), liegt der Zinssatz bei den üblichen 10% bis 15%. Bis auf das Viertel Akrād al-Ballāt liegen unsere Stadtviertelstiftungen etwa in diesem Bereich. Bei letzterer Stiftung wurde ein deutlich höherer Zinssatz angewendet, der vielleicht nicht mehr marktgerecht war. 17 Kreditnehmer haben bei dieser Stiftung kleine Beträge von 3 bis 15 *ğirš* geliehen. Sie zahlen diese erhöhten Zinsen unter Umständen als einen Beitrag für das Funktionieren des Viertels. Wie bereits erwähnt, lagen die Einnahmen der Stiftungen durchaus im Rahmen der Einnahmen anderer Institutionen auf Stadtviertelebene und entsprachen in etwa (außer bei dem Viertel al-Ḥağğāğ mit lediglich 15 *ğirš*) dem Wert eines Hauses in den östlichen Vororten, wo sich auch die Mehrzahl der Stadtviertelstiftungen befanden.³⁴

Die Ausgaben der Stiftungen

Welche Aufgaben haben die Stadtviertelstiftungen erfüllt? In der Fachliteratur wurde bislang vor allem darauf hingewiesen, dass die „kollektiven“ Stiftungen angelegt wa-

30 Aleppo, 39:228 vom 1. Rağab 1169 (1. April 1756). Der Verwalter der Stiftung des Viertels Uğulbak lieh den Betrag von 10 *ğirš*, sieben andere Kreditnehmer hatten sich mit durchschnittlich 50 *ğirš* verschuldet.

31 Çizakça, Cash Waqfs (wie Anm. 3), 351.

32 Faroqhi, Ottoman Guilds (wie Anm. 17), 103; Çizakça, Cash Waqfs (wie Anm. 3), 331.

33 Çizakça, Cash Waqfs (wie Anm. 3), 346. Er konnte ebenfalls feststellen, dass sich die Zinssätze der Geldstiftungen in Bursa über einen langen Zeitraum nicht veränderten, und stellt die Vermutung an, dies liege an den Bestimmungen der Stifter.

34 Marcus, Middle East (wie Anm. 2), 320f. Etwa die Hälfte der in den östlichen Vororten zwischen 1750 und 1759 verkauften Häuser erzielten weniger als 100 ğ.

ren, die Abgaben für Mitglieder der Gruppe zu bezahlen und bedürftige Mitglieder zu unterstützen.³⁵ Die Dokumente aus Aleppo zeigen jedoch eine größere Variation an Aufgaben. Die Ausgaben sind in jeder Abrechnung detailliert aufgeführt und lassen sich in verschiedene Gruppen einteilen (siehe Tabelle II).

Ausgaben für das Stadtviertel

Der größte Teil der Ausgaben (mehr als zwei Drittel) wird in der Tat für das Stadtviertel selbst aufgewendet. Verschiedene Aufgaben wurden finanziert:

In vier von sieben Stiftungen waren Ausgaben für die Sicherheit des Stadtviertels vorgesehen (insgesamt 8,6%), es handelt sich um die Viertel al-Ḥağğāğ, Suwayqat Ḥātum, Qādī ‘Askar und Uğulbak. Die Ausgaben waren bestimmt für den Wächter des Viertels (*ḥāris*), dessen Aufgabe es vor allem war, nachts die Stadtvierteltore und damit den Zugang zum Viertel zu überwachen. Für diese Aufgaben werden Beträge von 8 *ğirš* (Viertel Uğulbak im Jahr 1168/1754-55) bis hin zu 30 *ğirš* (Viertel Qādī ‘Askar im Jahr 1165/1751-52) gezahlt. Zusätzlich werden für die Bekleidung des Wächters (*kiswat al-ḥāris*) im Viertel Qādī ‘Askar zwischen 2 und 4 *ğirš* pro Jahr aufgewendet. Instandhaltungsarbeiten an den Stadtvierteltoren fallen in den Abrechnungen für die Viertel Alṭunboğa und Uğulbak (Beträge zwischen 2 und 5 *ğirš*) an. Das Stadtviertel als eine durch Tore räumlich abgegrenzte Einheit bestand im Aleppo des 18. Jahrhunderts noch, und diese Tatsache wurde durch die Institution der Stadtviertelstiftung unterstützt.

Tabelle II: Ausgaben der Stadtviertelstiftungen 1159-1171/1746-1758 in *ğirš* und in %

Stadtviertel-waqf	Stadtviertel				
	Sicherheit	‘awāriḍ	ḍaḥīra	manzil al-maḥalla	Sonstige
Akrād al-Ballāt		17,5	17,5		1
Alṭunboğa			23,75	8,5	5
al-Ḥağğāğ	3				
Qādī ‘Askar	28,5	12,5	31,25	15	7,5
aš-Šumaysāṭiyya		13	29,25		
Suwayqat Ḥātum	5	16,7	126		
Uğulbak	11,25		10	9,75	
Gesamt (in %)	47,75 (8,6%)	59,7 (10,8%)	237,75 (42,9%)	33,25 (6%)	13,5 (2,4%)

35 Deguilhem, Art. Waqf (wie Anm. 1); Faroqhi, Ottoman Guilds (wie Anm. 17), 105.

Stadtviertelwaqf	Stiftung		Kommunale Aufgaben			Sonstige	
	Verwaltung	Instandhaltung	Sicherheit	Wasser	şayḥ al-balad	maşārīf darūriyya	Gebühren
Akrād al-Ballāt	1,7					4	5,2
Altunboğa			14,5	6	1		3,75
al-Ḥağğāğ	1,2		6,8				4
Qāḍī ‘Askar	6	15	14,75	3		6,5	7,2
aš-Şumaysāṭiyya							6,75
Suwayqat Ḥātum	20	14			5		7
Uğulbak			0,5		1,25	1,25	6,5
Gesamt (in %)	28,9 (5,2%)	29 (5,2%)	36,55 (6,6%)	9 (1,6%)	7,25 (1,3%)	11,75 (2,1%)	40,4 (7,3%)

Quelle: Aleppo, 39.

In Westanatolien und den europäischen Teilen des Reiches waren viele der „kollektiven“ Stiftungen bestimmt, die Steuerlast für die Gemeinschaft, vor allem der ‘awāriḍ-Abgaben³⁶, zu erleichtern. Sie wurden als *vakıf-ı tekālīf-i mahalle*³⁷ oder als *waqf al-‘awāriḍ*³⁸ bezeichnet. Diese Abgaben waren pauschal vom Viertel zu bezahlen. In den Namen der Stadtviertelstiftungen in Aleppo taucht diese Bestimmung zwar nicht auf, es sind aber in vier der sieben Stiftungen Ausgaben für die ‘awāriḍ-Abgaben vorgesehen (insgesamt 10,8%). Laut Wortlaut der Dokumente konnten nur arme Bewohner des Viertels (*hişşat fuqarā*) davon profitieren. Murat Çizakça hat mit Recht darauf hingewiesen, dass derartige Bestimmungen dem Stifter in seinem Viertel ein großes, auch nach seinem Tod andauerndes Prestige sicherten.³⁹ Der Anteil der Abgaben für die armen Haushalte, die nicht in der Lage waren, ihren Verpflichtungen nachzukommen, würde automatisch – wegen des kollektiven Charakters der Abgaben – den Anteil der anderen Haushalte erhöhen.

In den Abrechnungen figuriert auch ein Eintrag namens „*ḍahīra-bahā*“ (Wert/Preis von *ḍahīra*). Er ist mit insgesamt 42,9% der Ausgaben der größte Einzelposten. Er findet sich in fünf der sieben Stiftungen als Anteil der *fuqarā*. Der Ausdruck *ḍahīra*

36 Mit ‘awāriḍ *dīwāniyya* (in den Dokumenten aus Aleppo ‘awāriḍ *sulṭāniyya* genannt) wurden im Osmanischen Reich Abgaben verschiedener Art bezeichnet, die zunächst gelegentlich (vor allem zum Unterhalt des Militärs), später permanent eingezogen wurden. Abgabepflichtig war eine Einheit, die als ‘awāriḍ-*ḥāne* bezeichnet wurde, Harold Bowen, Art. ‘Awāriḍ, in: *El²*. Bd. 1. Leiden 1960, 760-761.

37 Bilici, Les waqfs monétaires (wie Anm. 3), 85.

38 So von Ömer Hilmi, *Ithāf al-aḥlāf fī aḥkām al-awqāf*. Übersetzt ins Arabische von Muḥammad Kāmil al-Ğazzī. Aleppo 1327/1909, 16. Zu den Aufgaben dieser Stiftungen gehörte nach Hilmi weiterhin die Unterstützung bedürftiger Bewohner des Viertels und die Verbesserung der Infrastruktur wie das Pflastern der Straßen und der Bau von Wasserleitungen.

39 Çizakça, Cash Waqfs (wie Anm. 3), 345.

kann eine Vorratshaltung, zum Beispiel an Getreide, bedeuten. In diesem Fall handelt es sich aber wohl ebenfalls um eine Abgabe, die ursprünglich im Bedarfsfall in Naturalien (wohl überwiegend in Getreide) eingezogen wurde, sich mit der Zeit in eine feste Abgabe verwandelte und dann in ihrem Gegenwert in Geld auch der städtischen Bevölkerung auferlegt wurde. Im Gegensatz zu den *ʿawāriḍ diwāniyya*, die von der Hohen Pforte erhoben wurden, gehört *ḍaḥīra* zu den *tekālīf-i ʿurfiyye* (außerordentliche Abgaben), die die Provinzgouverneure einzogen und vor allem zum Unterhalt ihrer Milizen verwendeten.⁴⁰ In zwei Fällen (Viertel Qāḍī ʿAskar und Suwayqat Ḥāṭum) wurde diese Abgabe in zwei Raten pro Jahr, jeweils in den Monaten Muḥarram und Raġab, eingezogen.

Weitere Ausgaben für das Viertel betreffen einen „*manzil al-maḥalla*“ (6%). Es handelt sich wohl um ein für gemeinschaftliche oder offizielle Zwecke genutztes Gebäude. Die Abrechnung der Stiftung des Viertels Qāḍī ʿAskar aus dem Jahr 1166/1753 bestimmt neben 15 *ġirš* für „Ausgaben“ (*maṣāriḥ*) zusätzliche 15 *ġirš* für Matten und Decken (*farš wa luḥuf*) des *manzil al-maḥalla*.⁴¹

Verwaltung und Instandhaltung der Stiftung

Der Verwalter der Stiftungen trägt in unseren Dokumenten die Bezeichnung *mutawallī*. Er ist beauftragt mit der *wilāya* (rechtliche Gewalt, Vormundschaft) über die Stiftung. Die Verwaltung gehört zu den Aufgaben, die für das Funktionieren einer Stiftung notwendig sind.⁴² Die Aufgaben des *mutawallī* bestanden in allen Aspekten der Verwaltung, einzelne Aufgaben konnten aber an andere Personen (z. B. *ġābī* oder *kātib*) vergeben werden. Der *mutawallī* war, besonders für die Buchhaltung der Stiftung, dem Richter Rechenschaft schuldig. Auch war für verschiedene Verträge wie zum Beispiel lange Mietverträge und für den Tausch von *waqf*-Immobilien die Zustimmung des Richters notwendig.⁴³ Der Verwalter wurde für seine Dienste mit einem Betrag entlohnt, der bereits in der *waqfiyya* festgelegt sein kann. Das Recht sieht vor, dass diese Entlohnung bei etwa zehn Prozent des Ertrages der Stiftung liegen kann.⁴⁴

Auch die Stadtviertelstiftungen hatten einen Verwalter, der namentlich in den Dokumenten erwähnt wird, aber, wie unsere Tabelle zeigt, nicht in jedem Fall (Alṭunboġa,

40 Ömer Lütfi Barkan, Art. Avâriz, in: İslâm Ansiklopedisi. Bd. 2, Istanbul 1961, 17, und Halil İnalçık, Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600-1700, in: AO 6, 1980, p. 319. An dieser Stelle möchte ich Charles Wilkins (Wake Forest University, North Carolina) danken, der freundlicherweise sein Wissen über die *ḍaḥīra*-Abgabe mit mir geteilt hat.

41 Aleppo, 39:144 vom 1. Muḥarram 1167 (28. Oktober 1753).

42 Muḥammad Amīn Ibn ʿĀbidīn, al-ʿUqūd ad-durriyya fī tanqīḥ al-fatāwā al-ḥāmidīyya. 2 Teile in 1 Bd., 2. Aufl., Kairo 1300/1882-83. Ndr. Beirut, o. J., Teil 1, 217.

43 Qadrī, Qānūn (wie Anm. 4), 103.

44 Ibn ʿĀbidīn, Radd (wie Anm. 23), Bd. 6, 653; Johann Krčsmárik, Das Waqfrecht vom Standpunkte des Šariʿatrechtes nach der hanefitischen Schule. Ein Beitrag zum Studium des islamischen Rechtes, in: ZDMG 45, 1891, 511-576, hier 559.

aš-Šumaysāṭiyya, Uğulbak) für seine Arbeit entlohnt wurde. Einige Stiftungen sehen nicht in jeder Abrechnung eine Entlohnung vor, dies zeigen die relativ geringen Beträge bei den Stiftungen der Viertel Akrād al-Ballāṭ und al-Ḥağğāğ, die einen Mittelwert aus den vorhandenen Abrechnungen bilden. In einer Abrechnung des Viertels Akrād al-Ballāṭ wird der *mutawallī* mit 5 *ğirš*, in zwei Abrechnungen des Viertels al-Ḥağğāğ mit je 3 *ğirš* entlohnt. Die Stiftung des Viertels Qāḍī ‘Askar hatte zusätzlich zum *mutawallī*, der nicht entlohnt wurde, noch einen *ğābī*, dessen Aufgabe es war, die Mieteinnahmen der Immobilien einzuziehen. Er erhält in drei der vier Abrechnungen eine Entlohnung, zweimal 6 *ğirš* und einmal 12 *ğirš*. Diese Beträge sind vergleichbar mit denen anderer Stiftungen, der Ğāmi‘ al-Mašāṭiyya zahlt in demselben Zeitraum 12 *ğirš* an seinen Verwalter, die Moschee Maqarr al-Anbiyā’ 9 *ğirš*.⁴⁵ Für die Verwaltung der Stadtviertelstiftungen wurde insgesamt 6,2% der Ausgaben aufgewendet.

Für Instandhaltung und Renovierung des Stiftungsbesitzes wurden 10,3% aufgewendet – weniger als bei den meisten anderen Stiftungen, da ein großer Teil des Stiftungsbesitzes aus Geld bestand, also keine Unterhaltskosten verursachte. Bei Stiftungen anderer religiöser Institutionen wurden in demselben Zeitraum zwischen 1,2% bei der Takiyyat Bābā Bayram in den nördlichen Vororten (der geringe Betrag erklärt sich dadurch, dass der Großteil des *waqf*-Besitzes aus Gärten bestand, für die auch kaum Instandhaltungsarbeiten anfallen) und 64,7% bei der Ğāmi‘ al-Ibn aufgewendet. Der Durchschnittswert dieser Ausgaben von 18 repräsentativen religiösen Institutionen aus Aleppo ist immerhin noch ungefähr dreimal so hoch wie bei den Stadtviertelstiftungen und beträgt 30,2%.⁴⁶

Weitere kommunale Ausgaben

Eine Reihe von Ausgaben lässt sich nicht eindeutig dem Stadtviertel zuordnen, sondern betrifft die gesamte Stadt. Es finden sich hier ebenfalls Ausgaben, die unter dem Titel „Sicherheit“ zusammengefasst werden können. Verschiedene Ausgaben für Polizei und Militär machen immerhin zusammen 7,2% aus. In der Stiftung des Viertels Qāḍī ‘Askar zum Beispiel finden sich Ausgaben von 5 *ğirš* für den *subaşı*.⁴⁷ In drei Stiftungen (Alṭunboğa, Suwayqat Ḥāṭum, Uğulbak) tauchen Ausgaben für einen Posten auf, der als „*šayḥ al-balad*“ bezeichnet wird. Im Kairo des späten 17. und 18. Jahrhunderts wurde die Position des *šayḥ al-balad* von dem jeweils einflussreichsten Mamluken besetzt, der die tatsächliche Autorität in der Stadt besaß, anstelle des von Istanbul er-

45 Knost, Der heilige Raum (wie Anm. 25), Kap. VI. 3.

46 Ebd., Kap. XVI. 1.

47 Der *subaşı* war in der Regel ein Janitschare und mit Polizeifunktionen betraut. Er war dem *qāḍī* beigeordnet und half, die Entscheidungen des Gerichts durchzusetzen. Dafür stand ihm ein Teil der an das Gericht entrichteten Gebühren zu. Gibb/Bowen, Islamic Society (wie Anm. 2), Bd. 1, 154, 279.

nannten Gouverneurs.⁴⁸ Im ländlichen Ägypten war der *šayḥ al-balad* der Vorsteher eines Dorfes, der neben Polizeifunktionen zum Beispiel auch für die Verteilung des Wassers verantwortlich war.⁴⁹ Eine ähnliche Funktion hatte der *šayḥ al-balad* im 18. Jahrhundert im nordafrikanischen Tripoli, wo er als Chef einer Art Stadtrat (*ḡamāʿat al-bilād*) ein wichtiger Entscheidungsträger in kommunalen Angelegenheiten war.⁵⁰ Unter „*balad*“ wird – auch im heutigen Sprachgebrauch – in Aleppo eher die gesamte Stadt verstanden und nicht lediglich ein Teil von ihr oder ein Stadtviertel. Deshalb wird dieser Ausgabenposten der ganzen Stadt zugeschrieben. Die Aufgaben des *šayḥ al-balad* sind in Aleppo bislang nicht klar fassbar. Es ist aber durchaus wahrscheinlich, dass er eine Mittlerfunktion zwischen den einzelnen Stadtvierteln und der osmanischen Verwaltung innehatte, etwa als der Vertreter der Vorsteher der einzelnen Stadtviertel. Diese waren jedenfalls an Ein- und Absetzung dieses Funktionsträgers beteiligt, so im Jahr 1089/1678, als sie vor Gericht die Absetzung eines inkompetenten *šayḥ al-balad* durchsetzten.⁵¹

Andere Ausgaben betreffen die Wasserversorgung der Stadt: Es werden 6 *ḡirš* in der Stiftung des Viertels *Altunboğa* und noch einmal 2 *ḡirš* in der Stiftung des Viertels *Uğulbak* für die „*qānāt Ḥalab*“ aufgewendet. Eine wahrscheinlich im 14. Jahrhundert entstandene Wasserleitung, der *Nizām al-Mustadāmiyya*, versorgte diese beiden nebeneinander liegenden Stadtviertel und anschließend den gesamten Südosten der Stadt *intra muros* und einige Teile der südöstlichen Vororte mit Wasser.⁵² Beide Viertel waren neben ihren Moscheen mit weiteren Institutionen ausgestattet, die einen großen Wasserbedarf hatten. In *Altunboğa* gab es einen *sabīl* und das *Ḥammām al-Labābīdī* unterhalb der Zitadelle. *Uğulbak* besaß das *Ḥammām Bāb al-Aḥmar* und zwei *sabīl*.⁵³ Es ist daher gut möglich, dass die erwähnten Beträge für die Instandhaltung des *Nizām al-Mustadāmiyya* gedacht waren, der nicht nur für die beiden Viertel, sondern für den gesamten Südosten Aleppos eine wichtige Rolle in der Wasserversorgung spielte.

Die Beträge entsprechen in etwa dem, was Stadtviertelmoscheen für ihre eigene Wasserversorgung aufwenden mussten, die vom „*qanawī*“ sichergestellt wurde. Wohl alle Institutionen und privaten Häuser, die an die Wasserversorgung angeschlossen waren, haben Beträge für die Dienste des *qanawī* (oder *qanawātī*) vorgesehen.⁵⁴ Die

48 Ebd., Bd. 1, 227. Sie bezeichnen den *šayḥ al-balad* als „Governor of Cairo“.

49 Ebd., Bd. 1, 262f.

50 *Nora Lafi*, *Une ville du Maghreb entre l'ancien régime et réformes ottomanes. Genèse des institutions municipales à Tripoli de Barbarie (1795-1911)*. (Villes, histoire, culture, société. Nouvelle série.) Paris 2002.

51 Aleppo, 34:36 vom 11. Raḡab 1089 (29. August 1678).

52 *Gaube/Wirth*, Aleppo (wie Anm. 14), 186.

53 *Ġazzī*, Nahr (wie Anm. 14), Bd. 2, 297, 300.

54 *Soubhi Mazloum*, *L'ancienne canalisation d'eau d'Alep (le Qanayé de Hailan)*. Damaskus 1936, 31f. Er definiert *qanawī* folgendermaßen: „[Son] rôle est d'assurer l'ouverture et la fermeture des forç [orifice circulaire], d'entretenir les canaux, d'empêcher les manœuvres frauduleuses des riverains.“

jährlich aufgewendeten Summen liegen in den Jahren um 1165/1750 zwischen 1 *ġirš* und 6 *ġirš*, lediglich größere Moscheen zahlten deutlich mehr, so etwa die beiden Gründungen osmanischer Gouverneure, der Ğāmi‘ Ḥusrū Bāšā (im Süden der Zitadelle, mit 21 *ġirš*) und der Ğāmi‘ Bahrām Bāšā (im Viertel al-Ġallūm, mit 33 *ġirš*).⁵⁵

Sonstige Ausgaben

Eine Anzahl von Ausgabenposten lässt sich nicht den anderen Punkten zuordnen. Einige sind lediglich als „*maṣārīf darūriyya*“ (notwendige Ausgaben) bezeichnet (2,8%). Ein ähnlich hoher Betrag wie für die Verwaltung der Stiftung fällt für die verschiedenen Gerichtsgebühren an (6,5%).

Die Stadtviertelstiftungen 1219-1256/1804-1841

Der zweite Teil der untersuchten Periode lässt sich wesentlich kürzer behandeln, da nur noch die Stiftung des Viertels Suwayqat Ḥātum in diesem Zeitraum in den Registern auftaucht.⁵⁶ Dies muss nicht zwangsläufig heißen, dass die anderen Stadtviertelstiftungen nicht mehr existierten, andere Stiftungen – zum Beispiel von Moscheen – tauchen ebenfalls nicht mehr in den späteren Abrechnungen auf, gleichzeitig belegen aber andere Dokumente, dass sie sehr wohl noch existierten. Verschiedene Hinweise deuten jedoch darauf hin, dass die Stadtviertelstiftungen in der Tat verschwunden sind. Dies hängt mit ihrem Stiftungsbesitz zusammen, der überwiegend aus Geld bestand. Um das Jahr 1225/1810-11 verstärkte sich die Entwertung des *ġirš*, der in kurzer Zeit (zwischen 1810 und 1814) die Hälfte seines Reinsilbergehaltes einbüßte.⁵⁷ In wenigstens einer anderen Stiftung, der des Ğāmi‘ Maqarr al-Anbiyā’, verschwand nachweislich das Geld aus dem Stiftungsbesitz.⁵⁸ In der Stiftung des Viertels Suwayqat Ḥātum sanken die Zinseinnahmen von 106,5 *ġirš* im Jahr 1219/1804-05 auf lediglich 20 *ġirš* im Jahr 1224/1809-10 und waren im Jahr 1252/1836-37 ganz verschwunden.⁵⁹ Das Kapital war wohl in Immobilien investiert worden, denn der Anteil von Immobilienbesitz stieg in demselben Zeitraum an. Die Stiftung trennte sich von Kapital, das in einer Phase starker Geldentwertung bei feststehenden Zinssätzen von etwa 10-15% als Anlage unrentabel

55 *Knost*, Der heilige Raum (wie Anm. 25), Kap. VIII. 1.

56 Für die Stiftung dieses Viertels existieren drei Abrechnungen aus den Jahren 1219-24/1804-10 (Registerband 152-I) und drei weitere Abrechnungen aus den Jahren 1252-56/1836-41 (*Awāmir Sulṭāniyya* Band 48), zwischen 1224/1809-10 und 1252/1836-37 besteht eine Lücke.

57 *Pamuk*, Money (wie Anm. 24), 967.

58 *Knost*, Der heilige Raum (wie Anm. 25), Kap. XI. 3. c.

59 Aleppo, 152-I:75 vom 1. Muḥarram 1220 (1. April 1805); 152-I/108 vom 1. Muḥarram 1225 (5. Februar 1810); *Awāmir Sulṭāniyya* Aleppo, 48:62 vom 1. Muḥarram 1253 (7. April 1837).

wurde. Kleinere Stiftungen, vor allem wenn der *mutawallī* nicht rechtzeitig reagierte, sind womöglich verschwunden.

Bei einem Blick auf die Tabelle III wird deutlich, dass dem Stadtviertel immer noch der Großteil der Ausgaben der Stadtviertelstiftungen zukommt (55,4%). Der Betrag für die *‘awāriḍ*-Abgaben steigt zunächst im Zeitraum 1219-1224/1804-1810 auf durchschnittlich 152,3 *ġirš* pro Jahr an und macht damit fast einen Drittel der Ausgaben aus (30%). Damit liegen sie deutlich höher als im Zeitraum 1159-1171/1746-1758, als sie lediglich 10,8% der Ausgaben aller Stiftungen ausmachten und nur 8,6% der Ausgaben des Viertels Suwayqat Ḥātum. Die Abgaben sinken anschließend im Zeitraum 1252-1256/1836-1841 deutlich auf 16,9%. Innerhalb dieser Summe machen *‘awāriḍ*-Abgaben nur noch einen kleinen Teil aus: In zwei Abrechnungen tauchen die Beträge von 30 *ġirš* bzw. 36 *ġirš* auf. Eine wesentlich größere Summe wird für die „*farde*“-Steuer (im Jahr 1252/1836-37 650 *ġirš*, im Jahr 1255/1839-40 100 *ġirš*) aufgewendet.⁶⁰ Diese Abgabe wurde während der ägyptischen Besetzung durch Ibrāhīm Bāšā eingeführt und betraf unabhängig von der Konfession jeden männlichen Bewohner über 15 Jahren. Der zu zahlende Betrag betrug pro Person zwischen 15 und 500 *ġirš*.⁶¹

Tabelle III: Ausgaben der Stiftung des Viertels Suwayqat Ḥātum 1219-1256/1804-1841 in *ġirš* und in %

<i>Stadtviertelwaqf</i> Suwayqat Ḥātum	<i>Stadtviertel</i>		
	<i>Sicherheit</i>	<i>Abgaben</i>	<i>Sonstige</i>
1219-24	90 ġ	152,3 ġ	39,3 ġ
in %	17,7%	30%	7,7%
1252-56	260 ġ	272 ġ	117 ġ
in %	16,1%	16,9%	7,2%

60 Dies wird von den Zahlen für die gesamte Stadt Aleppo bestätigt. Im Jahr 1250/1834-35 erzielten die *‘awāriḍ* 234 387 *ġirš*, die *farde* erbrachte 3 673 992 *ġirš*, John Bowring, Report on the Commercial Statistics of Syria. London 1840, 22.

61 Zouhair Ghazzal, L'économie politique de Damas durant le XIXe siècle. Structures traditionnelles et capitalisme. (Publication de l'Institut Français de Damas, Bd. 141.) Damaskus 1993, 37; Bowring, Report, 112 (wie Anm. 60). Die ägyptische Armee besetzte Aleppo von Šafar 1248 (August 1832) bis Ramaḍān 1256 (Oktober 1840), siehe Muḥammad Rāġib aṭ-Ṭabbāḥ, l'ġām an-nubalā' bi-ta'riḥ Ḥalab aš-šahbā', hrsg. von Muḥammad Kamāl. 2. Aufl., 7 Bde. und Index, Aleppo 1988-1992, Bd. 3, 337-348.

Stadtviertelwaqf Suwayqat Ĥātum	Stiftung		Kommunale Aufgaben	Sonstige	
	Verwaltung	Instandhaltung	šayḥ al-balad	mašārīf ḍarūriyya	Gebühren
1219-24	64,2 ġ	131,2 ġ	16 ġ	4,3 ġ	10,7 ġ
In %	12,6%	25,8%	3,1%	0,8%	2,1%
				mašārīf 'askariyya	
1252-56	60 ġ	247,7 ġ	5 ġ	1255: 1910 ġ	15,3 ġ
In %	3,7%	15,3%	0,3%	39,7%	0,9%

Quelle: Aleppo, 152-I und *Awāmir Sulṭāniyya* Aleppo, 48.

Für den *ḥāris* des Viertels wird ebenfalls 1219-1224/1804-1810 mehr aufgewendet (17,7% statt 2,6%). In den Abrechnungen aus den Jahren 1252-1256/1836-1841 sind ebenfalls noch substantielle Ausgaben für den *ḥāris* vorgesehen (einmal 180 *ġirš*, in zwei Abrechnungen je 300 *ġirš*, 16,1%). Die Ausgaben für *ḍaḥīra* – immerhin 42,9% zwischen 1159 und 1171 (1746-1758) – sind verschwunden, so wie andere Ausgaben für das Stadtviertel, zum Beispiel für den *manzil al-maḥalla*. Unter „Sonstige“ zusammengefasst finden sich Ausgaben unter anderem für Lampenöl für eine Laterne (*qandīl*) an einer *madrasa*. Im Viertel Suwayqat Ĥātum gab es mehrere dieser Institutionen, unter Umständen handelte es sich um eine Straßenbeleuchtung, die außen an einer *madrasa* angebracht war.

Im Zeitraum 1252-1256/1836-1841 taucht in jeder der drei Abrechnungen der Betrag von 7 *ġirš* für Rezitationen des Koran auf (s.u.) und in der Abrechnung des Jahres 1252/1836-37 die Ausgaben von 120 *ġirš* für einen „*āġā al-maḥalla*“ (zu identifizieren mit dem Vorsteher des Viertels?). Unter den weiteren kommunalen Aufgaben figurierten im Zeitraum 1219-1224/1804-1810 und im Jahr 1252/1836-37 nur noch Ausgaben für den *šayḥ al-balad*. Die Ausgaben für die Wasserversorgung und für Sicherheit sind aus den Abrechnungen verschwunden. Die Beträge für Verwaltung sind wesentlich höher geworden, da der Verwalter in allen Abrechnungen entlohnt wurde, im Zeitraum 1159-1171/1746-1758 war dies nicht immer der Fall gewesen. Die Ausgaben für die Instandhaltung und Restaurierung des Stiftungsbesitzes sind ebenfalls deutlich gestiegen, denn der Stiftungsbesitz bestand nun zu einem größeren Teil aus Immobilien. Eine Besonderheit weist die Abrechnung des Jahres 1255/1839-40 auf: Sie enthält die stattliche Summe von 1910 *ġirš* für „*mašārīf 'askariyya*“ (militärische Kosten). Ohne diese Ausgaben im Moment deuten zu können, bleibt zu vermuten, dass auch sie mit der ägyptischen Besetzung in Zusammenhang standen.

Die Entstehung von Stadtviertelstiftungen

Die bislang untersuchten Abrechnungen geben uns keine Informationen über das Alter, die ursprünglichen Stifter und die Bestimmungen (*šurūṭ*) der Stiftungen. Antworten auf diese Fragen können die wenigen anderen Dokumente (*huḡaḡ*) geben, die Stadtviertelstiftungen betreffen.

Faroqhi hat darauf hingewiesen, dass in einigen Fällen eine Berufsgruppe als Ganzes eine Stiftung zu ihren Gunsten etabliert hat.⁶² Im Falle der Stadtviertelstiftungen taucht dieser Fall in den Dokumenten aus Aleppo nicht auf. Sie müssen also auf andere Weise entstanden sein. Die „Armen“ sind in den Ausführungsbestimmungen vieler Stiftungen (*awqāf ḥayriyya* und *ahliyya*) die letzten Nutznießer, da sie die Maßgabe des ewigen Bestandes der Stiftung erfüllen. In vielen *waqfiyyāt* wird zudem etwas konkreter festgelegt, dass die Armen eines bestimmten Viertels von der Stiftung profitieren sollen. Es ist zwar nicht sehr wahrscheinlich (bislang konnte ein solcher Fall in Aleppo auch nicht dokumentiert werden), dass viele Stiftungen jemals dieses Stadium erreichten, es ist aber auf der anderen Seite auch nicht auszuschließen, dass ein Teil des Besitzes der Stadtviertelstiftungen auf diese Weise zustande gekommen ist. Es gibt aber auch konkretere Informationen: Ein Dokument aus dem Jahr 1071/1660 bestätigt die Ausgaben für die Stiftung des Viertels al-Farāfra. Sie besteht aus dem Kapital von 500 *ḡirš asadī*⁶³, das von einer einzelnen Person gestiftet wurde, ohne Angabe, wann dies geschehen ist. Die jährlichen Zinseinnahmen von 100,5 *ḡirš asadī* (Zinssatz von etwas mehr als 20%) werden überwiegend für die *‘awāriḍ*-Abgaben ausgegeben (95 *ḡirš asadī*), der Rest soll für das Viertel verwendet werden (*li-mašāliḥ al-maḥalla*).⁶⁴

Ein weiteres Dokument aus dem Jahr 1169/1755 grenzt die Entstehung der Stiftung für die Armen des Viertels aš-Šumaysāṭiyya zeitlich ein wenig näher ein: Wohltäter (*ahl al-ḥayr*) hatten eine Summe von 290 *ḡirš* vor über 50 Jahren (*mudda tazīdu ‘an ḥamsin sana*) gestiftet. Es handelt sich genau um die Summe, die auch in den Abrechnungen aus den Jahren um 1750 auftaucht.⁶⁵ Aber auch individuelle Familienstiftungen konnten in die Stadtviertelstiftungen eingehen: Eine Stiftung aus dem Jahr 1177/1764 bestimmte ein Wohnhaus (*dār*) nach dem Ableben der Stifterin und ihres Ehemannes zum Wohle der Bewohner des Viertels Suwayqat Ḥāṭum (*‘alā mašāliḥ ahālī maḥallat* [...]). Der Verwalter der Stiftung des Viertels soll aus der Miete des Hauses jeden Monat einen halben *ḡirš* für Rezitationen bezahlen und den Rest für die Armen aufwenden

62 *Faroqhi*, Ottoman Guilds (wie Anm. 17), 106.

63 Bei dem als „*ḡirš asadī*“ bezeichneten Geldstück handelt es sich um den holländischen Leuwenthaler, dessen Wert gegen 1730 etwa 20% über dem Wert des osmanischen *ḡirš lag*, *Pamuk*, Money (wie Anm. 24), 964.

64 SMS, 28:59 vom 6. Šafar 1071 (11. Oktober 1660). Bruce Masters erwähnt dieses Dokument in seiner Arbeit über Aleppo, s. *Masters*, Origins (wie Anm. 2), 162.

65 SMS, 39:277 von Mitte (*awāsiṭ*) Muḥarram 1169 (21. Oktober 1755).

(*fī maṣārīf wa-maṣāliḥ fuqarā' ahālī l-maḥalla*).⁶⁶ Die Rezitationen, die im Zeitraum 1252-1256/1836-1841 in den Abrechnungen auftauchen, können ihren Ursprung in dieser Stiftung haben, denn die früheren Abrechnungen dieser Stadtviertelstiftung weisen diesen Ausgabenposten nicht auf.

Diese drei Beispiele zeigen, dass sowohl einzelne Stifter am Ursprung einer Stadtviertelstiftung stehen können als auch die Kumulation von mehreren Stiftungen über einen längeren Zeitraum. Die Beispiele der Viertel al-Farāfra und aš-Šumaysāṭiyya (vgl. Tabelle II) zeigen, dass sich die Ausgaben im ersten Fall auf einen oder wenige Posten beschränken und im wesentlichen der Finanzierung der Abgabenlast (*ʿawāriḍ* und *ḍaḥīra*) dienen. Im Fall der kumulativen Stiftung des Viertels Suwayqat Ḥātum (vgl. Tabellen II und III) entsteht auf diese Weise eine komplexe Ausgabenstruktur.

Zusammenfassung

Entsprachen die Stadtviertelstiftungen dem am Anfang des Beitrags erwähnten Typ der „Stiftung für die Nachbarn“? Der Großteil der Viertel mit Abrechnungen ist relativ homogen. Sie hatten um 1900 etwa 650 bis 1400 überwiegend muslimische Einwohner⁶⁷ und waren um eine Hauptmoschee gruppiert. In einigen Fällen (vor allem die Viertel Akrād al-Ballāt und aš-Šumaysāṭiyya) scheint die Stadtviertelbevölkerung mit einer Moscheegemeinde übereinzustimmen. Das juristische Modell einer „Stiftung für die Nachbarn“ scheint also gut vereinbar mit der Stadtviertelstruktur in Teilen von Aleppo. In anderen größeren Vierteln, wie al-Ġallūm, ist diese Frage nicht so einfach zu beantworten, da es eine Reihe von wichtigen religiösen Institutionen in diesem Viertel gab und sicherlich mehrere Moscheegemeinden. Einige Aufgaben der Aleppiner Stadtviertelstiftungen wurden von Hilmi zutreffend beschrieben, allerdings etwa ein halbes Jahrhundert nach Ende unseres Untersuchungszeitraums.⁶⁸

Sind die Stadtviertelstiftungen tatsächlich für die „Armen“ des Viertels etabliert? Ein großer Teil der Ausgaben lässt sich ohne Zweifel einem karitativen Zweck zuordnen, wie die Bezahlung der Abgaben für arme Haushalte und ihren Anteil an anderen Pflichten im Viertel. Andere Ausgaben erfüllen eher gesamtgesellschaftliche Aufgaben wie die Wasserversorgung und sind ohne weiteres mit dem *waqf*-Recht in Einklang zu bringen. Das Ziel der „*qurba*“ scheint aber Ausgaben für die Sicherheit und das Militär (vgl. Tabelle II und III) nur bedingt zu legitimieren. Streng genommen muss auf jeden Fall der letzte Nutznießer eines *waqf* diesem Prinzip genügen, aber da uns die meisten der originalen Ausführungsbestimmungen fehlen, kann darüber nur spekuliert werden. Erstaunlich ist die Flexibilität, mit der diese Stiftungen verwaltet wurden. Die großen Schwankungen auf der Ausgabenseite zeigen, dass die Verwalter die Freiheit besaßen,

66 SMS, 96:228 vom 12. Dū-l-Qaʿda 1177 (14. Mai 1764).

67 Ġazzī, Nahr (wie Anm. 14), Bd. 2.

68 Siehe Anm. 38.

diese Ausgaben veränderten Anforderungen anzupassen. Völlig neue Ausgaben tauchen auf, zum Beispiel für die *farde*-Abgaben und die *maṣārīf ‘askariyya*. Dieses Recht hätten die Verwalter streng genommen nur dann, wenn die Stifter es ihnen ausdrücklich in den Stiftungsdokumenten (*waqfiyyāt*) eingeräumt hatten. Einige der Ausgaben entsprechen typischen kommunalen Aufgaben (zum Beispiel Wasser und Sicherheit), die ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts von den neu gegründeten Stadtverwaltungen (*baladiyyāt*) wahrgenommen wurden. Die Stadtviertelstiftungen sind in diesem Zusammenhang ein Beispiel einer sehr dezentralen Form von kommunaler Selbstverwaltung.

Sie scheinen im Aleppo des 18. und frühen 19. Jahrhunderts ein Phänomen gewesen zu sein, das wohl nicht über die ganze Stadt verbreitet war. Die relativ wenigen Dokumente über diese Stiftungen – bei einer gleichzeitigen Fülle von Informationen über *waqf* im Allgemeinen – deuten darauf hin. Allerdings muss betont werden, dass dieser Schluss keinesfalls zwingend aus der Nichtexistenz von Informationen in den Gerichtsakten folgt, denn es können nur die vorhandenen Informationen interpretiert werden, das Nichtvorhandene bleibt im Bereich der Spekulation.

Die Entwicklung des islamischen Stiftungswesens im postkolonialen Staat

Prozesse der Säkularisierung in Ägypten, Algerien und Marokko

Von

*Franz Kogelmann**

Das islamische Stiftungswesen hat zweifelsohne einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf die meisten muslimischen Gesellschaften ausgeübt. An dieser Stelle soll jedoch nicht erneut auf die Bedeutung der islamischen Stiftungen für die wirtschaftliche, gesellschaftliche, kulturelle, religiöse oder politische Entwicklung dieser Gesellschaften in der Vergangenheit hingewiesen werden. Vielmehr handelt es sich um einen Versuch, den gegenwärtigen Stellenwert des islamischen Stiftungswesens in Ägypten, Algerien und Marokko auszuleuchten. Hierbei soll das Verhältnis einer religiösen Institution zum Staat untersucht werden und inwieweit ehemals eindeutig der Religion zugeordnete Bereiche des öffentlichen Lebens der Vorherrschaft des Religiösen entzogen und zu weltlichen Bereichen wurden. Letztendlich handelt es sich um die Frage, welche Erscheinungsformen Säkularisierungsprozesse in muslimischen Gesellschaften annehmen können.

Ägypten

Für Ägypten sind grundlegende Reformen des islamischen Stiftungswesens spätestens seit der osmanischen Eroberung im 16. Jahrhundert belegbar.¹ So erkannte auch

* Die Forschung zu diesem Thema wurde durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft ermöglicht. Die DFG förderte mein Projekt zum marokkanischen Stiftungswesen unter dem französischen Protektorat im Rahmen des an der Universität Bayreuth angesiedelten Sonderforschungsbereichs SFB 214 „Identität in Afrika. Prozesse ihrer Entstehung und Veränderung“ zwischen 1992 und 1996. Sie finanzierte ebenfalls mein zwischen 2002 und 2004 am Deutschen Orient-Institut Hamburg durchgeführtes Projekt „Entwicklung des islamischen Stiftungswesens in Marokko, Algerien und Ägypten seit der Wiedererlangung staatlicher Unabhängigkeit im 20. Jahrhundert.“

Muḥammad ‘Alī zu Beginn seiner Herrschaft (1805-1848) die Notwendigkeit umfassender Landreformen zur Umsetzung seiner Reformvorhaben. Ab 1809 wurden landwirtschaftlich genutzte *waqf*-Ländereien (*rizaq aḥbāsiyya*) – sie machten mit etwa 380 000 Hektar immerhin ein Drittel des fruchtbaren Bodens aus – besteuert und schließlich 1812 gegen Entschädigung konfisziert.² Im Gegensatz zum *iltizām*-System beseitigte er die Institution der islamischen Stiftungen nicht, so dass Ägypten 1942 bereits wieder über 284 600 Hektar *waqf*-Land verfügte.³

Der während der Herrschaft von Ismā‘il Bāṣā (1863-79) geschaffene *Dīwān al-awqāf* rationalisierte die Verwaltung der unter direkter staatlicher Kontrolle stehenden islamischen Stiftungen. Die erwirtschafteten Einnahmen erfasste er zentral und verteilte die Überschüsse ohne Rücksicht auf die ursprüngliche Bestimmung.⁴ Das Bestreben des ägyptischen Staates, über gemeinnützige islamische Stiftungen eine enge Kontrolle auszuüben, erlebte einen vorläufigen Höhepunkt: „Since Isma’il’s time, government

1 Zum Landrecht von 1553 vgl. *Stanford J. Shaw*, *The Land Law of Ottoman Egypt (960/1553)*. A Contribution to the Study of Landholding in the Early Years of Ottoman Rule in Egypt, in: *Der Islam* 38, 1962, 106-137. Zur Entwicklung der islamischen Stiftungen von Muḥammad ‘Alī bis 1957 vgl. *Muḥammad Abū Zahra*, *Muḥāḍarāt fi l-waqf*. Kairo 1959, 28-45. Zu den Reformen bis 1990 vgl. *Andreas H. E. Kemke*, *Privatautonome Rechtsgestaltung im modernen Staat. Stiftungen in Ägypten, Deutschland und der Schweiz*. (Schriften zum internationalen Recht, Bd. 99.) Berlin 1998; bis 1980 vgl. *Kamal Barbar/Gilles Kepel*, *Les Waqfs dans l’Egypte contemporaine*. Kairo 1980; bis 1957 vgl. *Gabriel Baer*, *Waqf Reform*, in: Ders. (Hrsg.), *Studies in the Social History of Modern Egypt*. (Publications of the Center for Middle Eastern Studies, Bd. 4) Chicago 1969, 79-92; bis 1950 vgl. *Gérard Busson de Janssens*, *Les Wakfs dans l’Islam contemporain*, in: *REIslam*, 1951/1953, Teil I, 25-30, Teil II, 53-55, 69-71; bis 1928 die mit vielen Dokumenten versehene Studie von *Achille Sékaly*, *Le problème des wakfs en Egypte*. (Extrait de la *REIslam* 1929, cahiers I-IV.) Paris 1929; für den Zeitraum von 1800 bis 1914 vgl. die grundlegende Studie von *Byron D. Cannon*, *The Waqf in Egyptian Land Reform and Central Administration 1800-1914*, in: *Andrew W. Cordier* (Hrsg.), *Columbia Essays in International Affairs*, Bd. 2: *The Dean’s Papers*. New York 1967, 247-276; für die osmanische Zeit vgl. *Muḥammad ‘Aṣṣifī*, *al-Awqāf wa l-ḥayāt al-iqtisādiyya fi Miṣr fi l-‘aṣr al-‘uṭmānī*. Kairo 1991; für die Mamlukenzeit vgl. *Muḥammad M. Amin*, *al-Awqāf wa l-ḥayāt al-iḡtimā’iyya fi Miṣr 1250-1517m./648-923h*. *Dirāsa tāriḥiyya waṭā’iqiyya*. Kairo 1980; zahlreiche Informationen zu *awqāf* in Unterägypten für den Zeitraum 1740-1858 bietet *Kenneth M. Cuno*, *The Pasha’s Peasants. Land, Society, and Economy in Lower Egypt, 1740-1858*. (Cambridge Middle East Library, Bd. 27.) Cambridge 1992, 21 f., 24 f., 77 f., 103, 107 f.; sowie zu den das islamische Stiftungswesen betreffenden Rechtsgutachten von Muḥammad ‘Abduh vgl. *Andreas H. E. Kemke*, *Stiftungen im muslimischen Rechtsleben des neuzeitlichen Ägypten*. (Heidelberger Orientalistische Schriften, Bd. 9.) Frankfurt 1991. Zur Organisation ägyptischer *waqf*-Dokumente und ihrer Bedeutung als historische Quellen vgl. *Daniel Crecelius*, *The Organization of Waqf Documents in Cairo*, in: *IJMES* 2, 1971, 266-277; zum islamischen Stiftungswesen und der Politik in Ägypten vgl. *Ibrāhīm al-Bayūmī Gānim*, *al-Awqāf wa-s-siyāsa fi Miṣr*. Kairo 1998.

2 Vgl. *Cannon*, *Waqf in Egyptian Land Reform* (wie Anm. 1), 251-253.

3 Vgl. zu den Zahlenangaben *Baer*, *Waqf Reform* (wie Anm. 1), 79f.

4 Vgl. *Daniel Crecelius*, *The Waqf of Muhammad Bey Abu al-Dhahab in Historical Perspective*, in: *IJMES* 23, 1991, 57-81, hier 75f.

interference in the administration of the waqfs of the religious community has been a way of life. Whatever remaining control the ulama had enjoyed over such waqfs after Muhammad 'Ali's reign was now ended."⁵ Diese in den Augen reformorientierter 'ulamā' negative Entwicklung rief bei den beiden einflussreichen Vertretern der Salafiyya-Bewegung Muḥammad 'Abduh und Rašid Riḏā grundlegende Kritik hervor.⁶ So habe bereits Muḥammad 'Alī durch seine Politik gegenüber dem islamischen Stiftungswesen die finanziellen Grundlagen der Moscheen und Schulen vernichtet und dadurch der Religion geschadet. Riḏās Vorstellungen zufolge sollte der Staat die Unabhängigkeit islamischer Stiftungen gegenüber Politik und Politikern sicherstellen. Dies implizierte natürlich eine sowohl gegenüber dem Palast als auch gegenüber den britischen Besatzern unabhängige waqf-Verwaltung.

Bis Mitte der zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts war die Reformdiskussion in erster Linie durch Fragen zu Organisation und Verwaltung der islamischen Stiftungen bestimmt. Die 1835 und 1851 ins Leben gerufene awqāf-Zentralverwaltung mündete schließlich auf britischen Druck 1913 in die Schaffung eines Ministeriums mit unabhängiger Organisationsstruktur und eigenem Budget. Ab 1924 kam dieses Ministerium schließlich unter parlamentarische Kontrolle.

Nachdem das Parlament 1924 seine oberste Kontrolle nicht nur über gemeinnützige, sondern auch über privatnützige Stiftungen sichergestellt hatte, traten die weitverbreitete Korruption und das Missmanagement an das Licht der Öffentlichkeit. Während der Budgetberatungen für 1926/27 tauchte im Parlament schließlich die Frage nach einer grundlegenden Reform oder gar der Abschaffung privatnütziger awqāf auf. Eine unter dem Vorsitz des ehemaligen waqf-Ministers Muḥammad 'Alī 'Allūba Bāšā stehende Kommission für islamische Stiftungen empfahl 1926 dem Parlament, über die Institution der privatnützigen awqāf zu beraten.⁷ Im Laufe der Diskussion kristallisierten sich drei unterschiedliche Haltungen zum Problem privatnütziger Stiftungen heraus.

Die konservative Gruppe, mit dem ehemaligen Groß-Mufti Muḥammad Baḥīt als Wortführer und unterstützt durch die königliche Familie, lehnte jegliche Änderung des Status quo islamischer Stiftungen ab.⁸ Unter der Führung von Muḥammad 'Alī 'Allūba Bāšā, der den religiösen Charakter privatnütziger Stiftungen in Abrede gestellt hatte⁹,

5 Ebd., 76.

6 Zur von Muḥammad 'Abduh geübten Kritik vgl. *Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*. Cambridge 1983, 159. Zu Rašid Riḏās Vorstellungen vgl. Ausgabe 17 von *al-Manār*, 1913, 75-79. Er hat diesen Artikel in seiner 1922 veröffentlichten Schrift „al-Ḥilāfa aw al-imāma al-'uzmā“ teilweise wieder veröffentlicht. Zitiert nach *Henri Laoust, Le Califat dans la doctrine de Rašid Riḏā*. Traduction annotée d'al-Ḥilāfa aw al-Imāma al-'uzmā (Le Califat ou l'Imāma suprême). Paris 1938. Ndr. Paris 1986, 202.

7 Vgl. *Sékaly, Problème des wakfs* (wie Anm. 1), 77.

8 Vgl. auch den Reformgegner *Youssef Mohamed Delavor, Le Wakf et l'utilité économique de son maintien en Egypte*. Paris 1926.

9 Vgl. *Mohamed Aly Pacha, Le Wakf. Est-il une institution religieuse? Les conséquences de wakfs ahli sur l'intérêt général, les motifs de ces wakfs*, in: *L'Egypte contemporaine* 18, 1927, 400;

formierte sich eine modernistische Strömung, die diese Institution grundlegend zu reformieren gedachte. Eine diffuse radikale Tendenz forderte die vollständige Abschaffung privatnütziger *awqāf*.

Die Stimmen aus dem Lager der Reformbefürworter waren zwar zahlreich, ihre Ansätze beschränkten sich in der Regel jedoch auf eine Neuordnung privatnütziger Stiftungen. Insbesondere die mangelnden Möglichkeiten einer Kontrolle über die Verwalter dieser Stiftungen waren ihnen ein Dorn im Auge. Das Verwaltungssystem gemeinnütziger *awqāf* – trotz eines eigens hierfür geschaffenen Ministeriums waren sie offenbar häufig nur indirekter staatlicher Kontrolle unterworfen – stand zu diesem Zeitpunkt noch nicht zur Debatte.

Einflussreiche Verwalter gemeinnütziger Stiftungen hatten ein vitales Interesse, die gängige Praxis zu erhalten. Niemand war bereit, mit diesen Interessengruppen in einen offenen Schlagabtausch zu treten. So drängte niemand auf eine Reform oder gar auf eine Abschaffung gemeinnütziger Stiftungen, die zu sehr mit den Interessen einflussreicher Familien, Politiker oder *‘ulamā’* verflochten waren. Die Beseitigung anachronistischer Zweckbestimmungen der Einnahmen aus den islamischen Stiftungen und ihre Verwendung für die Bedürfnisse eines modernen Staatswesens waren dadurch blockiert.¹⁰ Wie dem auch war, im Juli 1928 wurde die Frage nach einer *waqf*-Reform vorerst auf Eis gelegt, und erst 1946 trat ein neues, die *awqāf* betreffendes Gesetz mit einschneidenden Bestimmungen für die Gründung privatnütziger Stiftungen in Kraft.¹¹

Ein wirklicher Wandel hinsichtlich islamischer Stiftungen in Ägypten trat allerdings erst sechs Jahre später mit dem revolutionären Regime der Freien Offiziere unter Ġamāl ‘Abd an-Nāṣir ein. Von den nachhaltigen Änderungen des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Gefüges, die der von den Freien Offizieren am 23. Juli 1952 durchgeführte Staatsstreich verursachte, blieb auch das islamische Stiftungswesen Ägyptens nicht verschont. Die neuen Machthaber konfiszierten und liquidierten die in der Öffentlichkeit seit langem kritisierten königlichen *awqāf*. Sie schafften die Institution der nicht weniger umstrittenen privatnützigen Stiftungen ab, und die weiterhin bestehenden gemeinnützigen Stiftungen unterwarf der Staat einer direkten Kontrolle.¹²

Mohamed Aly Pacha, Le problème du wakf, in: L’Égypte contemporaine 18, 1927, 501-503. Vgl. auch *Aziz Bey Hanki*, Du Wakf. Recueil de jurisprudence des Tribunaux Mixtes. Kairo 1914.

- 10 Vgl. Darstellung und Analyse dieser Diskussion bei *Baer*, Waqf Reform (wie Anm. 1), 85-87 sowie *Joseph Schacht*, Šarī’a und Qānūn im modernen Ägypten. Ein Beitrag zur Frage des islamischen Modernismus, in: Der Islam 20, 1932, 217-223; die Stellungnahmen Muḥammad Baḥīts finden sich bei *Sékaly*, Problème des wakfs (wie Anm. 1), 415-436; 601-614, ebenso die diversen Gesetzesentwürfe mit Erläuterungen ebd., 615-649.
- 11 Vgl. *James N. D. Anderson*, Recent Developments in Shari’a Law IX. The Waqf System, in: MW, 42, 1952, 257-276.
- 12 Für die Entwicklung des ägyptischen Stiftungswesens nach 1952 vgl. *Kemke*, Privatautonome Rechtsgestaltung (wie Anm. 1), 236-334; *Barbar/Kepel*, Égypte contemporaine (wie Anm. 1); *Baer*, Waqf Reform (wie Anm. 1), 88-92; *Ġānim*, al-Awqāf wa-s-siyāsa (wie Anm. 1), 458-499.

Die neue politische Führung zog die ehemals von der königlichen Familie verwalteten islamischen Stiftungen konsequent ein. 1953 erfolgte ihre Liquidierung und der erzielte Erlös floss in den Staatshaushalt. Die Änderungen des gesetzlichen Rahmens für die privatnützigen Stiftungen hatten gravierende Auswirkungen auf das gesamte System der *awqāf*, deren Bestand sich auf etwa 90% der Gesamtfläche gestifteter Ländereien belief. Doch trotz dieses gewaltigen Einschnittes in das ägyptische Stiftungswesen gab es gegen das Gesetz Nr. 180 von 1952, zumindest unmittelbar nach dessen Inkrafttreten, „nicht nur keinen nennenswerten Widerstand in der ägyptischen Öffentlichkeit, sondern [es] wurde von anderen ‚fortschrittlichen‘ Vertretern des orthodoxen muslimischen Establishments unterstützt.“¹³ Die stillschweigende Unterstützung durch die Bevölkerung kann einerseits durch die seit den 1920er Jahren anhaltende Diskussion über den volkswirtschaftlichen Sinn privatnütziger Stiftungen erklärt werden, andererseits hatte die Abschaffung dieser Stiftungsform keineswegs den Ruin der Stifter bzw. der Begünstigten zur Folge. Das Gesetz beabsichtigte die privatnützigen islamischen Stiftungen in profanes Privateigentum zu überführen. Die Umsetzung der gesetzlichen Vorschriften erwies sich allerdings als eine komplizierte Materie, so dass sich daraus resultierende Rechtsstreitigkeiten noch über Jahrzehnte hinziehen sollten.¹⁴

Was die besagten fortschrittlichen *‘ulamā’* angeht, wie den *awqāf*-Minister Aḥmad Ḥasan al-Bāqūrī (1952-1959), al-Bahīy al-Ḥūlī, Sayyid Sābiq sowie Muḥammad al-Ġazzālī¹⁵, handelte es sich hierbei um Persönlichkeiten, die hochrangige Mitglieder der Muslimbruderschaft waren oder ihr zumindest nahe standen. Da das Gesetz zur Abschaffung privatnütziger Stiftungen im September 1952 in Kraft trat, zu einem Zeitpunkt, als die straff organisierte und ideologisch gefestigte Massenbewegung der Muslimbruderschaft und die weitgehend unbekanntenen Freien Offiziere durchaus noch über Gemeinsamkeiten verfügten, nimmt es nicht wunder, dass die Muslimbrüder keine Einwände vorbrachten.

Ab 1953 begannen die neuen Machthaber auch die gemeinnützigen islamischen Stiftungen neu zu regeln. Nach den Bestimmungen der *šari‘a* ist der Stifterwille hinsichtlich des Zwecks und der Zielgruppe seines *waqf* sakrosankt. Ebenso unantastbar sind die Entscheidungen der Stifter, durch wen sie ihre *awqāf* – meist setzten sie ein Familienmitglied ein – verwalten lassen. Kraft Gesetz Nr. 247 von 1953 war grundsätzlich nur noch das Ministerium für islamische Stiftungen befugt, gemeinnützige *awqāf* zu verwalten. Einzige Ausnahme waren *awqāf*, die ein Stifter selbst verwaltete. Ferner eröffnete der Gesetzgeber die Möglichkeit, den Stifterwillen außer Acht zu lassen und nach eigenem Gutdünken den Stiftungszweck festzulegen. „Thus, *khayrī* waqfs have in fact been nationalized: they are managed by a government department which has authority to spend their revenue according to its needs.“¹⁶

13 Kemke, Privatautonome Rechtsgestaltung (wie Anm. 1), 249.

14 Zu den Details und Schwierigkeiten vgl. ebd., 255-270.

15 Vgl. ebd., 249, Anm. 58.

16 Baer, Waqf Reform (wie Anm. 1), 91.

Die ägyptische Öffentlichkeit lehnte diese nachhaltige Neuregelung der gemeinnützigen islamischen Stiftungen ab. Anders als bei der Auflösung der privatnützigen Stiftungen zog hier allein der Staat Vorteile aus der Eingliederung gemeinnütziger *awqāf* in seine Verwaltungshoheit. Da von der neuen Gesetzeslage weder die Verwalter noch die Nutznießer islamischer Stiftungen profitierten, boykottierten viele *awqāf*-Verwalter die geplanten Maßnahmen des Ministeriums.¹⁷ Vor allem im Kontext der Agrarreform machte der Staat von der Möglichkeit, den Stiftungszweck neu zu bestimmen, ausgiebig Gebrauch. Neben den gegen Schuldverschreibungen an Kleinbauern verteilten landwirtschaftlich nutzbaren *awqāf*-Ländereien – Gesetz Nr. 152 von 1957 –, übertrug das Gesetz Nr. 44 von 1962 u. a. innerörtlich gelegenes Stiftungseigentum an die zuständigen Kommunalverwaltungen. Unabhängig vom wirtschaftlichen Erfolg bzw. Misserfolg wandelten diese Maßnahmen *awqāf* „in grundsätzlich uneingeschränkt verkehrsfähiges Eigentum“¹⁸ um. Die Eingriffe in die Autonomie und in die rechtlichen Grundlagen des islamischen Stiftungswesens begründete der Gesetzgeber mit dem Gemeinwohl (*al-maṣlaḥa al-‘amma*).¹⁹ Die politische Elite Ägyptens erachtete die Beschneidung administrativer Kompetenzen des Stiftungsministeriums – entsprechend der vorherrschenden Staatsideologie des arabischen Sozialismus – als „un grand pas franchi sur la voie de la réalisation des objectifs socialistes.“²⁰

Unter der Herrschaft Ġamāl ‘Abd an-Nāṣirs erhielt das *awqāf*-Ministerium eine neue Ausrichtung.²¹ Ursprüngliche Aufgaben, wie die im Sinne von Stifter und Begünstigten korrekte Verwaltung der islamischen Stiftungen, gingen verloren. Ein wichtiger Einflussbereich des Ministeriums blieb die Verwaltung der Moscheen, der durch die versuchte Eingliederung aller unabhängigen Moscheen – ein bis heute nicht abgeschlossener Prozess – erweitert wurde. Die Kontrolle über die Moscheen erstreckte sich nicht nur über die Kultusgebäude, sondern zielte auch auf das Personal und vor allem auf die innerhalb der Moscheen vermittelten Inhalte ab. Um diese Aufgaben wahrnehmen zu können, existierte unter dem Dach des Ministeriums das Allgemeine Direktorat für islamische Propaganda (*al-idāra al-‘amma li-š-šu’ūn al-islāmiyya*). Allerdings richtete 1960 das Regime hierzu parallel den Obersten Rat für islamische Angelegenheiten (*al-mağlis al-a’lā li-š-šu’ūn al-islāmiyya*) ein.²² Die beiden innerhalb des Ministeriums für islamische Stiftungen agierenden Institutionen waren hinsichtlich ihrer Aufgabenbereiche annähernd deckungsgleich. Sie waren unter anderem für die Verbreitung der im Sinne der jeweiligen Staatsräson verbindlichen islamischen Kultur

17 Vgl. ebd., 90.

18 Kemke, *Privatautonome Rechtsgestaltung* (wie Anm. 1), 304.

19 Ebd., 280.

20 Aḥmad ‘Abduh aš-Šarabāsī (*awqāf*-Minister), zitiert nach *Barbar/Kepel*, *Egypte contemporaine* (wie Anm. 1), 18.

21 Vgl. *Morroe Berger*, *Islam in Egypt Today. Social and Political Aspects of Popular Religion*. (Princeton Studies of the Near East.) Cambridge 1970, 45-53.

22 Vgl. *Reinhard Schulze*, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert*. (Social, Economic and Political Studies of the Middle East, Bd. 41.) Leiden 1990, 154; 271-274.

und des rechten islamischen Bewusstseins, für die Verteilung und den Druck religiöser Literatur sowie für die Moscheenaufsicht zuständig. Dennoch gab es gewisse Unterschiede in der Umsetzung ihrer Aufgaben. Der Oberste Rat für islamische Angelegenheiten stand unter dem direkten Einfluss der Freien Offiziere, denen das *awqāf*-Ministerium als Hort reaktionärer Geister ein Dorn im Auge war. Im Gegenzug dazu betrachteten etablierte *'ulamā'* diesen Obersten Rat als Werkzeug des Regimes, das letztlich dem Ansehen des Islam schade.²³ Finanziert durch die Einnahmen des Ministeriums und der Unterstützung des Regimes sicher, konnte der Oberste Rat weitgehend autonom agieren. Dem Ziel, ein national wie auch international agierendes und von Pflege und Verwaltung islamischer Stiftungen unbelastetes Ministerium für die Verbreitung der rechten Lehre zu schaffen, war der Staat unter Ġamāl 'Abd an-Nāṣir, theoretisch zumindest, recht nah gekommen.²⁴

Dramatische Einnahmefälle des *awqāf*-Ministeriums, die aus Korruption, Missmanagement und widerrechtlichen Aneignungen islamischer Stiftungen im Laufe der Agrarreform resultierten, führten nach dem Tode Ġamāl 'Abd an-Nāṣirs zu einem Umdenken in der ägyptischen Stiftungspolitik. Im Zuge der so genannten Korrektivbewegung (*ḥarakat at-taṣḥīḥ*) dekretierte Anwar as-Sādāt 1971 ein Gesetz zur Schaffung einer Kommission der ägyptischen Stiftungen (*hai'at al-awqāf al-miṣriyya*) innerhalb des *awqāf*-Ministeriums.²⁵ Dieser Kommission wurde die ausschließliche Verwaltungsbefugnis über die islamischen Stiftungen übertragen. Da der Gesetzgeber 1973 zudem noch bislang nicht an Bauern verteilte *awqāf*-Ländereien sowie bereits bebaute innerörtlich gelegene *awqāf*-Grundstücke wieder der Verwaltungskompetenz des Ministeriums unterstellte²⁶, wurden grundlegende Reformen aus den 1950er und 1960er Jahren unwirksam.

Das autoritäre Regime Ġamāl 'Abd an-Nāṣirs duldete keine öffentliche Kritik an seiner Politik. Erst unter Anwar as-Sādāt und Ḥusnī Mubārak war es möglich, in einem eng gesteckten Rahmen und zu gegebener Zeit politische Missstände öffentlich zu diskutieren. Am Stiftungsministerium entzündete sich von verschiedenen Seiten Kritik. Einerseits übten Insider der Stiftungsverwaltung und Persönlichkeiten des religiös-politischen Spektrums an den Reformen der 1950 und 1960er Jahre Kritik, andererseits machten die Medien negative Auswüchse der Verwaltungspraxis des Ministeriums publik.

Skandale im Zusammenhang mit dem Missmanagement der Stiftungsverwaltung, Betrugsfälle und Korruption fanden eine breite Öffentlichkeit.²⁷ Als Insider legten in

23 Vgl. Berger, Islam in Egypt (wie Anm. 21), 49; Kemke, Privatautonome Rechtsgestaltung (wie Anm. 1), 286.

24 Vgl. Kemke, Privatautonome Rechtsgestaltung (wie Anm. 1), 283 Anm. 250.

25 Vgl. Barbar/Kepel, Egypte contemporaine (wie Anm. 1), 40f.

26 Vgl. ebd., 42f.

27 Vgl. Kemke, Privatautonome Rechtsgestaltung (wie Anm. 1), 322-325; 316 Anm. 432; Barbar/Kepel, Egypte contemporaine (wie Anm. 1), 44-55.

den 1970er und 1980er Jahren einige amtierende oder ehemalige *awqāf*-Minister über ihre Erfahrungen Zeugnis ab. Der zu Beginn der Ära Ġamāl ‘Abd an-Nāṣir amtierende Stiftungsminister al-Baqūrī (1952-1959) rechtfertigte seine Unterstützung der Politik der Freien Offiziere hinsichtlich des Stiftungswesens mit der grassierenden Korruption.²⁸ Einer seiner Nachfolger, al-Bahī (1962-1964), richtete seine Hauptkritik gegen den Obersten Rat für Islamische Angelegenheiten. Al-Bahī, der in einem Rechenschaftsbericht von 1964, die Stiftung zugunsten wohltätiger Einrichtungen [...] zu den tiefverwurzelten Wesenszügen unseres arabischen Sozialismus“ zählte und jeden, der eine wohltätige Stiftung einrichtete, als „Pionier des Sozialismus“²⁹ feierte, griff den Obersten Rat wegen seiner marxistischen Orientierung sowie wegen dessen Neigung zu Unterschlagung bzw. Verschwendung von Stiftungseigentum an.³⁰ Gleichzeitig berichtete er von seiner Ohnmacht, sich als Minister gegen die politischen Vorgaben der staatlichen Führungsspitze durchzusetzen.³¹ Einen Schritt weiter ging an-Nimr (1979-1980). Dieser *awqāf*-Minister – er hatte zu Beginn seiner Amtszeit einen ausführlichen Bericht über die Missstände im ägyptischen Stiftungswesen publiziert – griff die Reformen der 1950er und 1960er Jahre sowie deren langfristige Auswirkungen in scharfer Form direkt an. Seine Vorgänger seien Handlanger des Regimes gewesen und seien somit verantwortlich für den Niedergang des ägyptischen Stiftungswesens.³²

An-Nimrs Publikation war Auslöser für eine Parlamentsdebatte im Februar 1980, die die Abgeordneten Ṣalāḥ Abū Ismā‘īl und Ibrāhīm ‘Awāra mit initiierten. Zumindest Abū Ismā‘īl wird dem islamistischen Spektrum zugerechnet.³³ Beide Parlamentarier beschuldigten den Staat, den Reichtum der islamischen Stiftungen unter Verletzung der Vorschriften des islamischen Rechts verschwendet zu haben. Der Rückgriff auf die *ṣarī‘a* in ihrer Argumentation fällt in einen Zeitraum, in dem eine Debatte über den Stellenwert des islamischen Rechts in der ägyptischen Gesetzgebung stattfand.³⁴ Nachdem die Verfassungsänderung vom Mai 1980 die *ṣarī‘a* als die Hauptquelle (*al-maṣṣdar ar-ra‘īsī*) der Legislation festgeschrieben hatte, wies Ibrāhīm ‘Awāra im Februar 1981 in einer parlamentarischen Anfrage darauf hin, dass sich in Ṭantā einige Familien weigerten, in vom *awqāf*-Ministerium errichteten Moscheen zu beten, da die Stiftungs-

28 Vgl. *Kemke*, Privatautonome Rechtsgestaltung (wie Anm. 1), 245-248, er zitiert hier die Autobiographie al-Baqūrīs, *Baqāyā wa-ḍikrayāt Aḥmad Ḥasan al-Baqūrī*. Kairo 1988.

29 Ebd., 318, er zitiert hier die Autobiographie al-Bahīs, *Ḥayātī fī riḥāb al-Azhar. Ṭālib wa-ustād wa-wazīr*. Kairo 1983.

30 Ebd., 286, zitiert al-Bahī.

31 Ebd., 290f., zitiert al-Bahī.

32 Ebd., 291; 320f., er zitiert teilweise den Bericht von ‘*Abd al-Mun‘im an-Nimr*, *Qiṣṣat al-awqāf*. Kairo 1979, sowie wie im Folgenden eine ausführliche Dokumentation einer Parlamentsdebatte in al-Ahrām, 19. und 20. Februar 1980. Diese Debatte ist auch ausführlich bei *Barbar/Kepel*, *Egypte contemporaine* (wie Anm. 1), 58-62, dokumentiert.

33 Vgl. *Barbar/Kepel*, *Egypte contemporaine* (wie Anm. 1), 59, Anm. 1.

34 Vgl. *Franz Kogelmann*, *Die Islamisten Ägyptens in der Regierungszeit von Anwar as-Sādāt (1970-1981)*. (Islamkundliche Untersuchungen, Bd. 179.) Berlin 1994, 89-94; 98.

verwaltung entgegen dem koranischen Wucherverbot (*ribā*) beim Verkauf von Stiftungsimmobilien Zinsen nehme.³⁵

Auf Grund der seit den 1970er Jahren einsetzenden Islamisierung des politischen Diskurses ist es wenig verwunderlich, dass einzelne Parlamentsabgeordnete das *awqāf*-Ministerium nicht nur für vergangene Fehlritte und Verschwendung von Stiftungseigentum verantwortlich machten, sondern auch auf Grundlage islamrechtlicher Vorschriften die Verwaltungspraktiken dieser staatlichen Institution kritisierten.

Als Reaktion auf einen islamistisch motivierten Terrorismus seit den 1980er Jahren hat der ägyptische Staat durch ihn kontrollierte religiöse Institutionen gezielt gefördert. So stieg das Budget des *awqāf*-Ministeriums zwischen 1980 und 1990 um das Fünffache an.³⁶ Zu den bedeutendsten Aufgaben dieses Ministeriums zählt heute die Kontrolle über die religiöse Infrastruktur. Das Ministerium bemüht sich somit, alle Moscheen des Landes unter seine Kontrolle zu bringen. Doch damit ist auch die Verantwortung für die Sicherstellung des Unterhalts der Kultusgebäude in personeller und materieller Hinsicht verbunden. Mit der Öffnungspolitik Anwar as-Sādāts nahm der ägyptische Staat Abschied von seiner staatlich verordneten Wohlfahrtspolitik. Diese Tendenz setzt sich bis heute fort. Neben nicht religiös motivierten Nichtregierungsorganisationen unterhalten und kontrollieren zahlreiche islamische Organisationen weite Teile nichtstaatlicher Wohlfahrtseinrichtungen. In jüngster Vergangenheit ist eine Zunahme von Stiftungen zu beobachten, die teilweise als islamisch firmieren, teilweise aber auch eindeutig zivilrechtliche Einrichtungen sind.³⁷ Annahmen, dass der Staat Teile seiner Kontrollmechanismen über die Gesellschaft aufgibt, sind irrig, vielmehr delegiert er wichtige, ehemals staatliche Aufgaben an den privaten Sektor, ohne die Kontrolle über die Gesellschaft zu verlieren.³⁸

Algerien

Mit der Eroberung von Algier im Jahr 1830 durch französische Truppen begann die wohl nachhaltigste Kolonisierung in der modernen Geschichte Nordafrikas. Dies hatte natürlich weitreichende Auswirkungen auf Staat und Gesellschaft Algeriens und somit

35 Vgl. *Barbar/Kepel*, *Egypte contemporaine* (wie Anm. 1), 62-64, nach einem Artikel in al-Ahrām vom Februar 1981.

36 Vgl. *Steffen Wippel*, *Islamische Wirtschafts- und Wohlfahrtseinrichtungen in Ägypten zwischen Markt und Moral*. (Studien zur Volkswirtschaft des Vorderen Orients, Bd. 9.) Münster 1997, 376.

37 Vgl. *Franz Kogelmann*, *Islamische und andere Stiftungen in Ägypten*, in: Sigrid Faath (Hrsg.), *Islamische Stiftungen und wohltätige Einrichtungen mit entwicklungspolitischen Zielsetzungen in arabischen Staaten*. Hamburg 2003, 109-119.

38 Vgl. *Daniela Pioppi*, *Declino e rinascita di un'instituzione islamica. Il waqf nell'Egitto contemporaneo*. (La sapienza orientale. Recherche.) Rom 2006.

auch auf das islamische Stiftungswesen.³⁹ So lässt sich im Falle von Algerien kaum von einer Reform islamischer Stiftungen sprechen; es handelte sich vielmehr um eine Zerschlagung des *hubs*-Systems meist zugunsten europäischer Siedler.⁴⁰

Den ewigen Charakter und die Unveräußerlichkeit der islamischen Stiftungen hebelte die Kolonialverwaltung durch eine Reihe von rechtlichen Maßnahmen aus. Das königliche Dekret vom 1. Oktober 1844 und das Gesetz zur Grundstücksabmarkung (*loi de cantonnement*) von 1851 machten die Unveräußerlichkeit islamischer Stiftungen unwirksam. Die Übertragung privatnütziger *ahbās* an europäische Siedler war seither le-

39 Zu den islamischen Stiftungen in Algier vor der französischen Eroberung vgl. *Miriam Hoexter*, *Endowments, Rulers and Community. Waqf al-Ḥaramayn in Ottoman Algiers*. (Studies in Islamic Law and Society, Bd. 6.) Leiden 1998; *dies.*, *Adaptation to Changing Circumstances. Perpetual Leases and Exchange Deals in Waqf Property in Ottoman Algiers*, unveröffentlichter Vortrag Joseph Schacht Conference, Leiden/Amsterdam, Oktober 1994; *dies.*, *Le contrat de quasi-aliénation des awqāf à Alger à la fin de la domination turque. Etude de deux documents d'«anāʾ*, in: BSOAS 47, 1984, 243-259; *Nacereddine Saidouni*, *Les biens waqfs aux environs d'Alger à la fin de l'époque ottoman*, in: Faruk-H. Bilici (Hrsg.), *Le waqf dans le monde musulman contemporain (XIX^e-XX^e siècles). Fonctions sociales, économiques et politiques, Actes de la Table Ronde d'Istanbul 13-14 novembre 1992*. (Varia turcica, Bd. 26.) Istanbul 1994, 99-117; zu ihrer Entwicklung unter französischer Herrschaft vgl. *Joseph Aumerat*, *Le bureau de bienfaisance musulman*, in: *Revue Africaine* 43, 1899, 182-203; 44, 1900, 60-78; *Busson de Janssens*, *Islam contemporain* (wie Anm. 1), Teil I, 16-21; Teil II, 51f.; *Gérard Busson de Janssens*, *Contributions à l'étude des habous publics algériens*. Diss. Université d'Alger 1950; *ders.*, *Le sort des habous publics algériens*, in: *Penant. Revue de droit des pays d'Afrique* 62, 1952, 1-29; *ders.*, *L'indépendance du culte musulman en Algérie*, in: *Revue juridique et politique de l'Union Française* 5, 1951, 304-339; *ders.*, *La séparation du culte musulman et de l'Etat en Algérie*, in: *REIslam* 16, 1948, 13-24; *Jacques Carret*, *Le problème de l'indépendance du culte musulman en Algérie*, in: *L'Afrique et l'Asie* 37, 1957, 43-58; *Louis-Auguste Eyssautier*, *Les Habous en Algérie. Effets de l'aliénation ou de l'hypothèque*, in: *Revue algérienne et tunisienne de législation et de jurisprudence* 16, 1900, 105-111; *ders.*, *La propriété indigène en Algérie. Le habous*, in: *Revue algérienne et tunisienne de législation et de jurisprudence* 14.1, 1898, 13-26 und 29-54; *John Ruedy*, *Land Policy in Colonial Algeria. The Origins of the Rural Public Domain*. Berkeley 1967; *Byron D. Cannon*, *Habous marginaux présahariens: Un processus de laïcisation spontanée en Algérie coloniale, 1860-1870*, in: *Randi Deguilhem* (Hrsg.), *Le Waqf dans l'espace islamique. Outil de pouvoir socio-politique* (Publications de l'Institut de Damas, Bd. 154.). Damaskus 1995, 243-257; *Fernand Dulout*, *Le habous ou testament habousal*, in: *Traité du droit musulman et algérien moderne*. Tome III. Alger 1951; *ders.*, *Imprescriptibilité, inaliénabilité et insaisissabilité des biens habousés dans le droit musulman et la législation algérienne*, in: *Revue algérienne, tunisienne et marocaine de législation et de jurisprudence* 52, 1936, 166-174, 177-182. Einen knappen Überblick zu den islamischen Stiftungen im unabhängigen Algerien bietet *Anonym*, *Habous et ministères des habous en Afrique du Nord depuis les indépendances*, in: *Maghreb Bulletin* 48, 1971, 41-43.

40 Vgl. *Ruedy*, *Land Policy* (wie Anm. 39), 67-70; *Saidouni*, *Biens waqfs* (wie Anm. 39), 113; einen prägnanten Überblick über die Entwicklung der islamischen Stiftungen sowie der hierzu entwickelten französischen Rechtsdoktrin in Französisch-Algerien bietet *David S. Powers*, *Orientalism, Colonialism, and Legal History. The Attack on Muslim Family Endowments in Algeria and India*, in: *CSSH* 31, 1989, 539-554.

gal möglich. Schließlich regelte 1858 ein Dekret die Veräußerung von Immobilien privatnütziger Stiftungen unter Muslimen. Nach dem Willen der Kolonialverwaltung sollten gemeinnützige *aḥbās* bereits wenige Monate nach der Besetzung des Landes vollständig unter staatliche Kontrolle gestellt werden.⁴¹ Dies entpuppte sich jedoch als langfristiger Prozess, der im Norden des Landes erst 1870 weitgehend abgeschlossen war.⁴²

Die seit 1906 für Frankreich gültige Staatsdoktrin des Laizismus war theoretisch auch für Algerien verbindlich. Dies führte in Algerien zu einer paradoxen Situation. Nachdem Frankreich das islamische Stiftungswesen in die Staatsdomäne eingegliedert und somit die materiellen Grundlagen der religiösen Infrastruktur an sich gezogen hatte, übernahm ein seinem Selbstverständnis nach laizistischer Staat die Verantwortung für die Durchführung des islamischen Kultus. Muslimische Gelehrte und Kultusangestellte gerieten dadurch auf die Gehaltsliste des Staates. Letztlich hatte die konsequente Verstaatlichung islamischer Stiftungen in Algerien die Schaffung eines sunnitischen Klerus zur Folge. Durch die direkte Verflechtung von Kolonialstaat und islamischem Establishment war eine Trennung von Religion und Staat in Algerien nicht vollzogen. Die Existenz eines „Staatsislam“ unter der Oberhoheit eines laizistischen Staates bot unzufriedenen Teilen der muslimischen Bevölkerungsmehrheit eine große Angriffsfläche für grundlegende Reformanliegen.

Zu den wichtigsten Forderungen der muslimischen Opposition während der Kolonialzeit, der reformorientierten und der Salafiyya-Bewegung nahestehenden *Association des Oulémas musulmans algériens*, gegenüber der französischen Verwaltung zählten die Trennung von Islam und kolonialem Staat sowie das Ende der staatlichen Kontrolle über islamische Stiftungen.⁴³ Dabei war die „Befreiung der islamischen Stiftungen durch ihre Rückgabe an die Muslime“⁴⁴ (*tahrīr al-awqāf al-islāmiyya bi-irgā‘ihā ilā l-muslimīn*) eine zentrale Forderung.

Mit dem algerischen Grundgesetz (*Statut organique de l'Algérie*) gewann 1947 das seit dem 19. Jahrhundert geregelte Problem islamischer Stiftungen wieder an Aktualität. Da der französische Gesetzgeber erneut die Trennung von Religion und Staat in Algerien bekräftigte, sollten zur Sicherstellung der Unabhängigkeit des Islam vom Staat die Verwaltung der *aḥbās* den Muslimen rücküberreignet werden. Weder die mit der Ausarbeitung entsprechender Richtlinien beauftragte *Assemblée algérienne* noch die diversen Fraktionen algerischer *‘ulamā’* waren in den folgenden Jahren imstande, die Probleme

41 Der Text dieses Erlasses findet sich bei *Busson de Janssens*, *Islam contemporain* (wie Anm. 1), 51.

42 Vgl. *Cannon*, *Habous marginaux* (wie Anm. 39), 243f.

43 Zur Salafiyya-Bewegung Algeriens vgl. *Ali Merad*, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940*. Paris 1967.

44 *Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī*, *Min āṭār Muḥammad al-Bašīr al-Ibrāhīmī*. Bd. 2: *‘Uyūn al-Bašā’ir. Maǧmū‘ al-maqālāt allatī katabahā ifitāḥiyāt li-ǧarīdat al-Bašā’ir ḥāṣṣatan*. Algier 1970-71, 53.

der Organisation des islamischen Kultus und der zukünftigen Verwaltung islamischer Stiftungen unter muslimischer Federführung zu lösen.⁴⁵

Nach Gründung der Demokratischen Volksrepublik Algerien im Jahr 1962 richtete die Staatsführung nach dem Vorbild anderer muslimischer Staaten ein Ministerium für islamische Stiftungen ein. Diesem Ministerium kommt in einem Staat, der als Staatsideologie⁴⁶ – besonders nach der Machtübernahme durch Houari Boumedienne (1965-1978) – den so genannten islamischen Sozialismus für sich in Anspruch nimmt, eine besondere Bedeutung zu.

Analog zu den sich wandelnden Aufgaben erhielt dieses Ministerium im Laufe seines Bestehens eine Reihe unterschiedlicher Bezeichnungen. Ursprünglich als *Ministère des Habous* gegründet, erhielt es 1970 die Bezeichnung *Ministère de l'Enseignement Originel et des Affaires Religieuses*; ab 1979 war es *Ministère des Affaires Religieuses* benannt, und heutzutage trägt es die Bezeichnung *Ministère des Affaires Religieuses et des Wakfs*.⁴⁷ Ferner war dieses Ministerium von 1977 bis 1979 direkt dem Staatspräsidenten beigeordnet.⁴⁸

Der erste Minister für islamische Stiftungen, Tawfiq al-Madani, war jedoch nach kurzer Zeit mit dem ihm anvertrauten Kompetenzbereich unzufrieden und kündigte Anfang 1963 an, dass sein Ministerium „n'entendait pas se contenter d'entretenir les édifices et de payer les ministres du culte, mais qu'il voulait ‚contribuer à l'instruction et à l'éducation du peuple‘.“⁴⁹ Ein Dekret vom 11. Januar 1964 regelte schließlich die Organisation des religiösen Bildungswesens in Algerien und ordnete sie dem *aḥbās*-Ministerium bei.⁵⁰ Zwar war an den öffentlichen Schulen seit 1964 Religionsunterricht ein obligatorisches Unterrichtsfach⁵¹, das *aḥbās*-Ministerium begann dennoch parallel zum bestehenden ein islamisches Schulwesen zu errichten.⁵² Obwohl die Akzentverschiebung des Ministeriums bereits 1970 amtlich war – es wurde in *Ministère de l'Enseignement Originel et des Affaires Religieuses* (*Wizārat at-ta'lim al-aṣlī wa-š-šū'un ad-dīniyya*) umbenannt –, legalisierte der Gesetzgeber die Errichtung eines

45 Vgl. *Busson de Janssens*, *Indépendance du culte musulman* (wie Anm. 39), 305-307; 314-323.

46 Zum islamischen Sozialismus als algerische Staatsideologie vgl. *Hanafi Chabbi*, *Islam et socialisme dans l'Algérie contemporaine*. Diss. Université de Provence 1987.

47 Siehe hierzu *Franz Kogelmann*, *Islamische fromme Stiftungen und „religiöse Angelegenheiten“ im Algerien des 20. Jahrhunderts*, in: *Orient* 42.4, 2001, 639-658 sowie die verschiedenen Bände von *Annuaire de l'Afrique du Nord* (AAN).

48 Vgl. *Chabbi*, *Islam et socialisme* (wie Anm. 46), 178.

49 *André Adam*, *Algérie. Chronique sociale et culturelle*, in: AAN 2, 1963, 546.

50 *Journal Officiel de la République Algérienne* (JORA) 6, 17. Januar 1964, der algerische Staatsanzeiger ist unter www.joradp.dz online abrufbar.

51 Vgl. *Adam*, *Algérie*, in: AAN 3, 1964, 179f.

52 *Adam*, *Algérie*, in: AAN 2, 1963, 546; vgl. *Maurice Borrmans*, *Le „Ministère de l'Enseignement Originel et des Affaires Religieuses“ en Algérie, et son activité culturelle*, in: *OM* 52, 1972, 471-473; *Yvonne Turin*, *La culture dans „l'authenticité et l'ouverture“ au Ministère de l'Enseignement Originel et des Affaires Religieuses*, in: AAN 12, 1973, 97-105.

autonomen islamischen Bildungswesens erst 1971.⁵³ Fünf Jahre später wiederum begann man, diese islamische Variante des algerischen Bildungssystems sukzessive in das nationale Bildungswesen einzugliedern.⁵⁴

Nachdem das ursprüngliche *aḥbās*-Ministerium 1979 abermals eine andere Bezeichnung erhalten hatte, definierte der Staat die politischen Aufgaben des Ministeriums eindeutig: „Dans le cadre de la concrétisation de la politique nationale, le ministre des affaires religieuses a pour tâche de veiller au développement harmonieux de l’action religieuse telle que définie par la Charte nationale et de mettre en œuvre les moyens propres à assurer la réalisation des objectifs en matière d’éducation religieuse dans ses dimensions idéologiques et morales.[...] Le ministre des affaires religieuses explique et diffuse les principes socialistes contenus dans la justice sociale qui constitue l’un des éléments essentiels de l’Islam.“⁵⁵

Das Verschwinden der islamischen Stiftungen aus dem Namen des Ministeriums kam nicht von ungefähr. Zwar war 1980 eine Unterabteilung des Ministeriums mit der Verwaltung der islamischen Stiftungen betraut⁵⁶, doch durch die Nationalisierung der landwirtschaftlich nutzbaren *aḥbās*-Liegenschaften, die im Zuge der 1971 beschlossenen Agrarrevolution erfolgte⁵⁷, war der vom Ministerium verwaltete Bestand an Stiftungsimmobilien eingeschränkt. Die während der französischen Kolonialherrschaft in die Staatsdomäne überführten Stiftungsimmobilien verblieben unverändert unter staatlicher Kontrolle. *Aḥbās*, die während der Fremdherrschaft autonom geblieben waren, sowie Stiftungen, die bei der Unabhängigkeit unter die Verwaltung des damaligen *aḥbās*-Ministeriums geraten waren, wurden 1964 ebenfalls in die Staatsdomäne eingegliedert. Lediglich gestiftete Gebäude hatte das Ministerium 1980 noch direkt zu verwalten.⁵⁸

Ab Mitte der 1970er Jahre kam es in Algerien zu einem Bauboom bei Moscheen.⁵⁹ Der postkoloniale Staat bemühte sich zwar, alle Moscheen – als zentralen Teil der religiösen Infrastruktur – mittels einer Ministerialbürokratie so eng wie möglich zu kontrollieren, viele dieser während der 1970er und 1980er Jahre gegründeten Moscheen entzogen sich jedoch der staatlichen Aufsicht.⁶⁰ Neben Prestigeobjekten, die die Machthaber, in der Absicht ihre religiöse Legitimation zu unterstreichen, gründeten, entstanden in diesem Zeitraum mehrheitlich improvisierte Volksmoscheen (*masājid aš-*

53 JORA 6, 21. Januar 1972, siehe auch *Chabbi*, Islam et socialisme (wie Anm. 46), 150.

54 Vgl. *Chabbi*, Islam et socialisme (wie Anm. 46), 153.

55 Décret n° 80-30, 09.02.1980, in: JORA, 12. Februar 1980, zitiert nach *Chabbi*, Islam et socialisme (wie Anm. 46), 178f.

56 JORA, 12. Februar 1980, 150-152.

57 Vgl. Artikel 34-38 der *Charte de la Révolution agraire*, in: AAN 11, 1971, 767-768.

58 *Henri Sanson*, Statut de l’Islam en Algérie, in: AAN 18, 1979, 102f., er zitiert hier *A. Bouchène*, Culte et Etat dans l’Algérie indépendante. Mémoire. Alger 1975.

59 Zu diesem Phänomen vgl. *Ahmed Rouadjia*, Les frères et la mosquée. Enquête sur le mouvement islamiste en Algérie. Paris 1990.

60 Vgl. ebd., 77-109.

šā'b), freie Moscheen (*masāğid ħurra*) sowie private Moscheen. Ihnen ist gemein, dass sie sich sowohl in den von ihren Imamen propagierten religiösen Inhalten als auch hinsichtlich des Unterhalts der Gebäude staatlichen Zugriffen zu entziehen versuchten.

Die Volksmoscheen und die freien Moscheen finanzierten sich in erster Linie durch die Zuwendungen ihrer Gemeinden. Die privaten Moscheen wiederum – hierbei handelt es sich vielfach um Prestigeobjekte von Privatpersonen, die bemüht sind, ihren Reichtum ostentativ, aber religiös korrekt zur Schau zu stellen – werden einzig von ihren Gründern unterhalten. Der Gesetzgeber untersagte zwar zu diesem Zeitpunkt die Schaffung von privaten Stiftungen im traditionellen Sinne, jedoch mittels der Gründung einer religiösen Vereinigung war es für den Stifter dennoch möglich, seine eigene Stiftung ins Leben zu rufen. Der einzige Zweck dieser religiösen Vereinigung war die Organisation und Verwaltung der Moschee ohne staatliche Einmischung im Sinne des Gründers. Ihrer Funktion nach stellt sie daher nichts anderes als eine private Stiftung dar.⁶¹

Der Staat reagierte im Laufe der 1980er Jahre auf die Zunahme autonom verwalteter Moscheen einerseits mit dem Versuch, diese Moscheen der Kontrolle des Ministeriums für religiöse Angelegenheiten zu unterstellen; andererseits investierte er selbst in die religiöse Infrastruktur.⁶² Zwar begann der Staat, den offenkundigen Bedürfnissen der Bevölkerung nach mehr Moscheen nachzukommen, allerdings war er nicht in der Lage, in ausreichendem Maße religiöses Personal zum Betrieb dieser Moscheen zur Verfügung zu stellen. Diesen Mangel an ausgebildeten Imamen versuchte das Ministerium zu umgehen, indem es bis 1986 so genannte „imams libres“ in staatlich kontrollierten Moscheen zuließ.⁶³ Diese Tendenz, die den Interessen der Machthaber zuwiderlief, versuchte das Ministerium jedoch zu stoppen⁶⁴, und auch der damalige Staatspräsident Chadli Bendjedid (1979-1992) griff in einer programmatischen Rede dieses Phänomen scharf an. Er bezeichnete diese freien Imame als „éléments bornés“ bzw. als „éléments pernicieux“, die die Moscheen „utilisent à des fins destructives.“⁶⁵

Letztlich waren die 1980er Jahre von einer Entwicklung gekennzeichnet, die besonders nach den Unruhen von 1988 in eine rasche politische Liberalisierung und vor allem in eine Islamisierung des politischen Diskurses mündete. So entstand eine politische Bewegung (*mouvance politique*) „qui entendait fonder son action sur une base exclusivement religieuse, ou du moins qui usait de vocables religieux à des fins ouvertement politiques.“⁶⁶ Nach Jahrzehnten der Einparteienherrschaft hatten sich zu Beginn der 1990er Jahre einige Parteien konstituiert, deren Ziel die Errichtung einer islamischen Gesellschaftsordnung war. Die erfolgreichste und auch am besten organisierte

61 Vgl. ebd., 92-95.

62 AAN 23, 1984, 802.

63 Vgl. *Rouadja*, Frères (wie Anm. 59), 183-191.

64 Vgl. ebd., 195f.

65 AAN 25, 1986, 707.

66 *Mustafa al-Ahnaŕ/Bernard Botiveau/Franck Frégosi*, *L'Algérie par ses islamistes*. Paris 1991, 101.

Partei war die Islamische Heilsfront (*Front Islamique du Salut* [FIS] bzw. *al-ğabha al-islāmiyya li-l-inqād*). Obwohl das Stiftungswesen eine genuin islamische Institution mit großer Vergangenheit ist, diskutierte der FIS in ihren Programmen und Veröffentlichungen die *aḥbās* überraschend wenig. Einzig im Zusammenhang mit den legalen Ressourcen des Staates werden die islamischen Stiftungen erwähnt.⁶⁷

Im Gegensatz dazu versuchte der algerische Staat seit 1991, die *aḥbās* auf eine neue rechtliche Basis zu stellen. Mit dem Gesetz Nr. 91-10 vom 27. April unternahm der Gesetzgeber einen ersten Versuch das islamische Stiftungswesen grundlegend neu zu regulieren.⁶⁸ Allen Gesetzesartikeln liegen die Bestimmungen des islamischen Rechts zugrunde (Art. 2, *yarğū ilā aḥkām aš-šarī'a al-islāmiyya*).⁶⁹ Der Staat wacht über die Respektierung und Durchführung des Stifterwillens (Art. 5, *tasharu ad-dawla 'alā ihtirām irādat al-wāqif wa-tanfīdihā*).⁷⁰ Neben gemeinnützigen Stiftungen gibt es auch privatnützige (Art. 6). Die islamische Stiftung ist ewig und unveräußerlich, der Austausch der Stiftung ist nur unter genau definierten Voraussetzungen möglich (Art. 23, 24, 27). Die im Rahmen der Agrarrevolution nationalisierten *aḥbās* werden rücküberführt und, falls dies möglich ist, dem ursprünglichen Nutznießer übertragen (Art. 38). Die mit der Verwaltung der islamischen Stiftungen beauftragte Institution hat das Recht, die privatnützigen Stiftungen zu überwachen (Art. 47). Aufgrund ihres wohltätigen Charakters sind die *aḥbās* von jeglicher Besteuerung befreit (Art. 44).

Dieses Gesetz war jedoch offenbar mit heißer Nadel gestrickt. Die zuständigen Behörden haben mit der Umsetzung zudem erst 1998 begonnen, dieser Umstand ist angesichts der bürgerkriegsähnlichen Zustände in den 1990er Jahren allerdings wenig überraschend. Am 22. Mai 2001 verabschiedete das Parlament ergänzend zu diesen grundlegenden rechtlichen Bestimmungen das Gesetz Nr. 01-07.⁷¹ Neben der *šarī'a*-konformen Verwaltung, Organisation und Bewahrung der islamischen Stiftungen wird der erste Artikel des Gesetzes um einige Punkte ergänzt. So soll das Gesetz auch die Konditionen und Modalitäten der wirtschaftlichen Erschließung islamischer Stiftungen sowie deren Entwicklung regeln. Der gesamte Bestand islamischer Stiftungen ist einer Generalinventarisierung zu unterwerfen (Art. 8^{bis}). Die islamischen Stiftungen dürfen entsprechend den bestehenden Gesetzen und Regelungen mittels Eigenfinanzierung oder nationaler sowie ausländischer Finanzmittel bewirtschaftet und entwickelt werden (Art. 26^{bis}). Eine Reihe von Artikeln widmet sich unterschiedlichen Pachtregelungen, den Möglichkeiten der Eingliederung von stadtnahen islamischen Stiftungen in Urbanisierungsprojekte sowie den unterschiedlichen Methoden einer erleichterten Inwertsetzung des islamischen Stiftungswesens z. B. durch Austausch von Stiftungs-

67 Vgl. *Al-Ahnaḥ/Botiveau/Frégosi*, Algérie (wie Anm. 66), 186.

68 JORA 21, 1991 23. Šawwāl 1411, 690-693 (arab. Wortlaut); 8. Mai 1991, 573-576 (franz. Wortlaut).

69 Ebd., 690 (arab. Wortlaut); ebd., 573 (franz. Wortlaut).

70 Ebd. 690 (arab. Wortlaut); ebd., 574 (franz. Wortlaut).

71 JORA 29, 2001 28. Šafar 1422, 7-10 (arab. Wortlaut); 22. Mai 2001, 6-8 (franz. Wortlaut).

immobilien (Art. 26^{bis} 1-9). Der Artikel 26^{bis} 10, Absatz 1-3, spiegelt die aktuelle Diskussion unter muslimischen Intellektuellen über eine Anpassung der Institution der islamischen Stiftungen an zeitgenössische Islam-konforme Investitionsmethoden wider. Islamische Kommandit-Stiftungen (*al-mudāraba al-waqfiyya*), spezielle Depots im Sinne von Schuldverschreibungen zugunsten von islamischen Stiftungen (*al-wadāʿr dāt al-manāfiʿ al-waqfiyya*) als islamisch-korrekte Geldanlagemöglichkeit sowie zinslose Darlehen (*al-qard al-ḥasan*) an Bedürftige sollen zukünftig möglich sein. Während Artikel 45 des ursprünglichen Gesetzes noch verfügt, dass die islamischen Stiftungen entsprechend der Bestimmung des Stifters im Einklang mit dem Geist der für islamische Stiftungen relevanten Vorschriften des islamischen Rechts in Wert zu setzen seien, ist der neue Artikel umfangreicher: Die wirtschaftliche Erschließung und die Entwicklung des islamischen Stiftungswesens sollen entsprechend dem Stifterwillen sowie den Zielen der *šarīʿa* erfolgen.

Nach langer Diskussion hat das algerische Parlament schließlich im Oktober 2002 nochmals einen modifizierten Gesetzestext verabschiedet.⁷² Dieses Ergänzungsgesetz in Sachen islamische Stiftungen, Nr. 02-10 vom 14. Dezember 2002, zielt vor allem auf privatnützige Stiftungen ab.⁷³ Diese Form islamischer Stiftungen wird nur noch lapidar im ersten Artikel erwähnt: „Les biens wakfs privés sont régis par les dispositions législatives et réglementaires en vigueur.“ Allerdings ist jeglicher im Gesetz Nr. 91-10 vorhandene Hinweis auf die privatnützigen Stiftungen getilgt. Die im ursprünglichen Artikel 6 festgelegte Unterscheidung zwischen privat- und gemeinnützigen islamischen Stiftungen hat der Gesetzgeber ganz gestrichen. Es ist ausschließlich vom gemeinnützigen Stiftungswesen die Rede sowie von dessen Bestimmungen. Die Möglichkeit, für seine Nachkommen oder einen anderen vom Stifter festgelegten Personenkreis eine privatnützige islamische Stiftung zu schaffen, wird nicht mehr erwähnt. Eine Reihe von Artikeln hat der Gesetzgeber abrogiert (Art. 6). Im Einzelnen handelt es sich um Artikel 7, 19, 22 und 47. Alle diese Gesetzesartikel waren speziell für das privatnützige islamische Stiftungswesen geschaffen worden. Mit einem neu geregelten Artikel 13 sind grundlegende rechtliche Bestandteile der islamischen Stiftung geändert worden. Ursprünglich bot die Legislative die Möglichkeit, dass die Nutznießer der islamischen Stiftungen sowohl natürliche als auch juristische Personen sein konnten. Mit dem Gesetz Nr. 02-10 sind nur noch juristische Personen, die im Einklang mit den Vorschriften der *šarīʿa* stehen, als von islamischen Stiftungen Begünstigte vorgesehen.

Im Laufe der 1990er Jahre sind noch weitere die *ahbās* betreffende gesetzliche Regelungen getroffen worden. Ein Dekret regelt Bau, Verwaltung und Aufgaben von Moscheen.⁷⁴ Unabhängig davon, ob es sich beim Gründer der Moschee um eine staatliche oder private Organisation bzw. eine Privatperson handelt, ist die Moschee in jedem

72 Vgl. El Moudjahid, Algier 28. Oktober 2002.

73 JORA 83, 2002 10. Šawwāl 1423, 3 (arab. Wortlaut); 15. Dezember 2002, 3 (franz. Wortlaut).

74 JORA 16, 1991 25. Ramaḍān 1411, 535-543 (arab. Wortlaut); 10. April 1991, 443-449 (franz. Wortlaut).

Fall eine gemeinnützige islamische Stiftung (Art. 2). Als Haus Gottes ist es niemandes Eigentum, unterliegt jedoch einzig und allein der Zuständigkeit des Staates, der unter anderem für die unabhängige Durchführung der spirituellen, gesellschaftlichen, erzieherischen und bildungsmäßigen Aufgaben der Moschee verantwortlich ist (Art. 1). Das Ministerium für religiöse Angelegenheiten ernennt die Imame (Art. 12). Gemäß des für alle Beschäftigten im Bereich religiöser Angelegenheiten erlassenen Dekretes ist der *aḥbās*-Inspektor neben der Kontrolle über die Instandhaltung der islamischen Stiftungen, ihrer Buchführung etc. damit beauftragt, die Bevölkerung dazu zu ermuntern, *aḥbās* einzurichten und zu beleben (Art. 24).⁷⁵ Im Jahr 2000 regelt ein Dekret die zentrale Verwaltung und Organisation des Ministeriums für religiöse Angelegenheiten und islamische Stiftungen.⁷⁶

Im Laufe der Jahre griff der Staat immer wieder regulierend in die religiösen Bereiche des öffentlichen Lebens ein. Ein Dekret von 1992 regelt detailliert die Ausbildung aller später in der religiösen Infrastruktur tätigen Angestellten⁷⁷, 1994 wurden die Koranschulen reformiert⁷⁸, und ein Dekret von 1998 definiert die Aufgabe des Hohen Islamischen Rates.⁷⁹ Dieser Hohe Rat dient dem Präsidenten der Republik als eine beratende Instanz in allen islamischen Angelegenheiten, deren vordringlichste Aufgabe ist „d’encourager et de promouvoir l’effort de reflexion, l’ijtihad, en mettant l’Islam à l’abri des rivalités politiques.“⁸⁰ Abgesehen von den Referenzen an die muslimische Identität Algeriens, der Festschreibung des Islam als Staatsreligion, schützt die aktuelle Verfassung von 1996 in Artikel 52 ausdrücklich die islamischen Stiftungen: „Les biens ‚wakf‘ et les fondations sont reconnus; leur destination est protégée par la loi.“⁸¹

Nachdem in den 1980er Jahren der Staat offensichtlich die Kontrolle über den religiösen Diskurs verloren hatte, bemühte er sich in den 1990er Jahren – angesichts der bürgerkriegsähnlichen Zustände bestand auch dringender Handlungsbedarf –, die Initiative wieder an sich zu reißen. Das islamische Bildungswesen, die Ausbildung des Moscheepersonals, die Verwaltung und der Bau von Moscheen, die Sicherstellung des Vermögens des islamischen Stiftungswesens, das Verlegen und die Verbreitung religiöser Schriften etc. unterstellte der Staat dem Ministerium für religiöse Angelegenheiten und islamische Stiftungen. Durch eine von den verschiedenen Instanzen des Ministeriums kontrollierte religiöse Infrastruktur versucht der Staat auch Macht über die religiösen Inhalte zu gewinnen. Das Ministerium als zentralisierte und zentralisierende

75 JORA 20, 1991 25. Šawwāl 1411, 659-667 (arab. Wortlaut); 1. Mai 1991, 548-554 (franz. Wortlaut).

76 JORA 38, 2000 29 Rabī al-Awwal 1421, 13-17 (arab. Wortlaut); 2. Juli 2000, 9-11 (franz. Wortlaut).

77 Vgl. AAN 31, 1992, 700f.

78 Vgl. AAN 33, 1994, 507.

79 Vgl. AAN 37, 1998, 165.

80 Ebd.

81 AAN 35, 1996, 451.

Institution dient als Transmissionsriemen für das staatlich sanktionierte korrekte Islamverständnis.

Marokko

Im Gegensatz zu allen anderen Regionen Nordafrikas, die seit dem 16. Jahrhundert in unterschiedlichem Maße der Hohen Pforte in Istanbul unterstellt waren, konnte Marokko seine Eigenständigkeit bewahren. Lediglich zwischen 1912 und 1956 war es als Protektorat in das französische Kolonialreich eingegliedert.

Zur Aufrechterhaltung der religiösen Infrastruktur war und ist das islamische Stiftungswesen Marokkos bedeutend. Deshalb hat auch die marokkanische Regierung, der *maḥzan*, im Laufe der Geschichte immer wieder versucht, einen entscheidenden Einfluss auf die Entwicklung der islamischen Stiftungen zu nehmen, um sie für ihre eigenen Ziele zu verwenden. So versuchten die marokkanischen Sultane durch staatliche Reformen eine höhere Kontrolle über den Reichtum der islamischen Stiftungen zu erhalten. Langfristig kam es im Bereich der islamischen Stiftungen zu zahlreichen grundlegenden Änderungen. So wurden die rechtlichen Bestimmungen in einem kontinuierlichen Prozess an die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Bedürfnisse angepasst. Bis zur Herrschaftszeit Maulāy Ismā'īls (1672-1727) stand die Verwaltung der *aḥbās* unter der engen Kontrolle des religiösen Establishments.⁸² Während seiner Herrschaft kam es allerdings zu einer Zentralisierung der Verwaltung der *aḥbās*, und innerhalb einer hierarchisch gegliederten Bürokratie nahm der Einfluss des *maḥzan* auf Kosten des religiösen Establishments zu. Nicht die *qādīs* bestimmten seither die Verwalter islamischer Stiftungen, die *nāzīrs*, sondern der *maḥzan*. Durch die Einbindung verdienter Persönlichkeiten aus seinen Reihen in die Verwaltung der islamischen Stiftungen festigte der *maḥzan* zudem seinen Einfluss. Die Vererbbarkeit der Ämter und die Machtkonzentration in den Händen weniger Familien stellten eine weitgehende Kontinuität in der *aḥbās*-Verwaltung sicher. Diese staatliche Einflussnahme war nur in den vom *maḥzan* kontrollierten Gebieten möglich. Ein schwacher Herrscher begünstigte dezentrale und autonom verwaltete islamische Stiftungen.

82 *Ruqayya Balmuqqadam*, *Awqāf Maknās fī 'ahd Maulāy Ismā'īl* (m. 1672-1727, h. 1082-1139), *al-Muḥammadiyya* 1993; zur Entwicklung des islamischen Stiftungswesens von Marokko vor der Protektoratszeit vgl. *Franz Kogelmann*, *Islamische fromme Stiftungen und Staat. Der Wandel in den Beziehungen zwischen einer religiösen Institution und dem marokkanischen Staat seit dem 19. Jahrhundert bis 1937*. (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt, Bd. 4.) Würzburg 1999, 67-148; zur Entwicklung des islamischen Stiftungswesens im 20. Jahrhundert vgl. *Joseph Luccioni*, *Les fondations pieuses „Habous“ au Maroc depuis les origines jusqu'à 1956*. 2. Aufl., Rabat 1982; *ders.*, *Le Habous ou Wakf (rites malékite et hanéfite)*, Casablanca 1939; *Georg Stöber*, „Habous Public“ in Marokko. Zur wirtschaftlichen Bedeutung religiöser Stiftungen im 20. Jahrhundert. (Marburger geographische Schriften, Bd. 104.) Marburg/Lahn 1986.

Frankreich hatte sich im Vertrag von Fes, der 1912 Grundlage für die Errichtung des Protektorates war, dazu verpflichtet, die religiöse Situation des Landes unangetastet zu lassen, das Ansehen des Sultans als Oberhaupt der marokkanischen muslimischen Gemeinschaft zu respektieren und die islamischen Institutionen, „notamment celles des *habous*“, zu bewahren. Trotz dieser Verpflichtung, sich in die religiösen Belange der Muslime nicht einzumischen, widmete sich die französische Herrschaft von Anfang an intensiv der Reorganisation der islamischen Stiftungen. Die Erfassung der Gesamtheit der Stiftungen, die Vereinheitlichung des rechtlichen Regelwerkes, die Einführung zeitgemäßer bürokratischer Richtlinien, kurzum die Schaffung einer hierarchisch gegliederten und zentralisierten Ministerialbürokratie innerhalb weniger Jahre war das Verdienst der französischen Generalresidenz.⁸³ Dem ausschließlich Muslimen unterstellten Ministerium für islamische Stiftungen war jedoch der französische *Service du Contrôle des Habous* mit der Aufgabe beigeordnet, die *aḥbās*-Verwaltung in allen Belangen und auf allen Ebenen zu beraten und vor allem zu kontrollieren.⁸⁴

Das religiöse Establishment hatte gegen diese tiefgreifenden Reformen, die häufig betriebswirtschaftliche Grundsätze über den Willen des Stifters stellten, in den Anfangsjahren des Protektorats nichts einzuwenden. Während einer Sitzung des Obersten Rates islamischer Stiftungen (*maǧlis al-ḥubsī al-aʿlā*) unterstrich der damalige Justizminister und für die weitere Entwicklung Marokkos enorm wichtige Vertreter der Salafiyya-Reformbewegung Abū Šuʿaib ad-Dukkālī die Konformität aller in Angriff genommenen Reformen mit den Vorschriften der *šarʿa*.⁸⁵

Widerstand gegen die Verwaltungspraxis der islamischen Stiftungen kam während der 1930er Jahre von Seiten der marokkanischen Nationalisten. In ihrem Kampf gegen die Politik des Protektorats verwendeten sie die Verwaltungspraxis bezüglich *aḥbās* als ein Mittel, die Fiktion des Protektorats bloßzustellen. Ihr Protest richtete sich weniger gegen die administrativen Reformen oder gegen das von Muslimen geleitete Ministerium, sondern vielmehr gegen den französisch dominierten *Service du Contrôle des Habous*. Am ausführlichsten formuliert der spätere *aḥbās*-Minister Muḥammad al-Makkī an-Nāširī – er veröffentlichte 1935 ein Buch mit dem Titel „Die islamischen Stiftungen im marokkanischen Reich“ – seine Kritik an der Verwaltung des Stiftungswesens. Das Problem der marokkanischen *aḥbās* könne nur unter Ausschluss jeglicher Fremdeinmischung gelöst werden (*ʿalā asās istiqlāl al-aḥbās istiqlālan tāmmān ʿan kull*

83 Vgl. Kogelmann, *Stiftungen und Staat* (wie Anm. 82), 149-298. Die Situation der islamischen Stiftungen des unter internationale Verwaltung gestellten Tanger und der spanisch-kontrollierten Zone im Norden des Landes bleibt in diesen Ausführungen unberücksichtigt.

84 Vgl. Pascal Venier, Lyautey et l'idée de protectorat de 1894 à 1902. Genèse d'une doctrine coloniale, in: *Revue française d'histoire d'outremer* 78 (293), 1991, 499-517; zur Herrschaftspraxis bis 1925 vgl. Daniel Rivet, *Lyautey et l'institution du protectorat français au Maroc 1912-1925*. Paris 1988.

85 Vgl. *Compte-rendu de la session du Conseil supérieur des Habous tenue du 6 au 10 Novembre 1915 au Dar Elmakhzen à Rabat*, in: Ministère des Affaires étrangères, Centre des Archives diplomatiques de Nantes, Maroc-Cabinet diplomatique, Karton 510, 25. November 1915.

at-tadaḥḥulāt al-ağnabiyya). Die islamischen Stiftungen müssten wieder der obersten Aufsicht des Sultans und einer aus der Mitte der Gläubigen gewählten Verwaltung unterstellt werden.⁸⁶

Trotz der von marokkanischen Nationalisten in den 1930er Jahren geäußerten Kritik übernahm die souveräne marokkanische Regierung die von den bürokratischen Traditionen Frankreichs geprägten Verwaltungsstrukturen des Ministeriums unverändert. 1957 erweiterte der Staat den Einfluss- und Kompetenzbereich des *aḥbās*-Ministeriums. Die Verwaltung der Stiftungen aus der ehemaligen spanischen Einflusszone wurde ebenso in das Ministerium für islamische Stiftungen eingegliedert wie die Verantwortung für das bis dato dem Justizministerium unterstellte Moscheenpersonal.⁸⁷ „Soucieux d’opérer un renouveau dans l’esprit islamique, une vivification de la pensée et de la foi et un réveil de la conscience musulmane“⁸⁸, schuf König al-Ḥasan II. unmittelbar nach der Thronbesteigung ein Ministerium für religiöse Angelegenheiten, das 1965 mit dem *aḥbās*-Ministerium zum Ministerium für islamische Stiftungen und islamische Angelegenheiten (*wizārat al-awqāf wa-š-šuʿūn al-islāmiyya*) verschmolz.⁸⁹ Zudem fielen kulturelle Angelegenheiten für kurze Zeit (1972-1974) in das Portfolio des *aḥbās*-Ministers.⁹⁰

1976 kam es zu einer internen Umstrukturierung.⁹¹ Zwei komplementäre Geschäftsbereiche decken seither die „spirituellen“ und die „materiellen“ Aufgaben des Ministeriums ab. Die Direktion für islamische Angelegenheiten, vorrangig mit der Wahrung und Entwicklung des Glaubens betraut, ist mit allen spirituellen Aspekten der Religionsausübung beschäftigt. Neben der Verbreitung islamischer Kultur im In- und Ausland erstreckt sich ihr Aufgabenbereich von der Rekrutierung kompetenter Imame über die Organisation der Pilgerfahrt nach Mekka bis hin zur Publikation religiöser Schriften. Von diesen Bereichen ist die Verwaltung der *aḥbās* abgetrennt. Dieser Zweig des Ministeriums kümmert sich unter anderem um die Instandhaltung und die Neuerrichtung von Moscheen. Was die Inwertsetzung der islamischen Stiftungen angeht, ist der Gesetzgeber eindeutig: „recourir aux procédés les plus modernes et aux moyens les

86 Vgl. *Muḥammad al-Makkī an-Nāṣirī*, *al-Aḥbās al-islāmiyya fi l-mamlaka al-mağribiyya*. Tetuan 1935. Ndr. *al-Muḥammadiyya* 1992, 11; vgl. *Kogelmann*, *Stiftungen und Staat* (wie Anm. 82), 285-298; zu *an-Nāṣirī* vgl. *Franz Kogelmann*, *Muḥammad al-Makkī an-Nāṣirī alias Sindbad der Seefahrer. Networking eines marokkanischen Nationalisten in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts*, in: Roman Loimeier (Hrsg.) *Die islamische Welt als Netzwerk. Möglichkeiten und Grenzen des Netzwerkansatzes im islamischen Kontext*. (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt, Bd. 9.) Würzburg 2000, 257-286.

87 Vgl. *Mohamed El Mabkhout*, *Les habous public au Maroc. Mémoire*, Ecole nationale d’administration publique, Rabat 1980, 51.

88 AAN 1, 1962, 762.

89 Vgl. *El Mabkhout*, *Habous Public* (wie Anm. 87), 51; *Christiane Souriau*, *Quelques données comparatives sur les institutions islamiques actuelles du Maghreb*, in: AAN 17, 1979, 348.

90 Vgl. *El Mabkhout*, *Habous Public* (wie Anm. 87), 51.

91 Vgl. *ebd.*, 52-56.

plus efficaces de nature à rentabiliser le patrimoine habous et participer à la réalisation des projets de développement économique et social élaboré par le gouvernement.“⁹²

Im Gegensatz zu anderen muslimischen Staaten, die nach der Wiedererlangung staatlicher Unabhängigkeit privatnützige islamische Stiftungen mit einschneidenden Schritten abzuschaffen versuchten, sah sich der marokkanische Gesetzgeber erst ab 1977 veranlasst, regulierend einzugreifen.⁹³ Im Bereich der Stiftungsgesetzgebung handelte es sich um die erste weiterreichende Maßnahme seit den 1920er Jahren. Liegt ein allgemeines Interesse oder ein Interesse des Nutznießers vor, kann das Ministerium die Initiative ergreifen und eine privatnützige Stiftung auflösen. Im Falle einer Liquidierung geht ein Drittel des Wertes der Stiftung an das *ahbās*-Ministerium. In welchem Maße das *ahbās*-Ministerium die Auflösung privatnütziger Stiftungen praktiziert hat, ist ebenso unklar wie die Häufigkeit derartiger Stiftungen in Marokko.

Wie in anderen muslimischen Staaten auch, entwickelten sich in Marokko ab den 1980er Jahren islamistische Bewegungen. Im Gegensatz zu den vom *ahbās*-Ministerium in staatlichen Moscheen eingesetzten und von ihm entlohnten Imamen fanden so genannte freie Prediger ihr Publikum in privaten Moscheen.⁹⁴ Diese von Privatpersonen als Stiftung gegründeten Moscheen entzogen sich im Allgemeinen der Kontrolle durch das *ahbās*-Ministerium. Eine durch die neue Gesetzeslage ermöglichte Auflösung derartiger privatnütziger Stiftungen war natürlich ein mächtiges Instrument, unbotmäßige religiöse Tendenzen in die Schranken zu weisen. Die Intention des Gesetzgebers ist klar: er strebt ein höchstmögliches Maß an Kontrolle über alle religiösen Bereiche an.

Ein weiteres Beispiel für diese Tendenz ist die Eingliederung der traditionellen Koranschulen in das öffentliche Bildungswesen durch die so genannte „opération écoles coraniques.“⁹⁵ Der Besuch dieser Schule sollte für alle Schüler unabhängig von ihrer sozialen Herkunft verbindlich sein. Dieser der Primarschule vorangehende Schultyp lag jedoch zu diesem Zeitpunkt nicht im Kompetenzbereich des Ministeriums für islamische Stiftungen und islamische Angelegenheiten. Ähnlich verhält es sich mit den Lehrplänen für den Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen. Das marokkanische Bildungswesen räumt zwar der religiösen Erziehung der Schüler einen hohen Stellenwert ein – Religionsunterricht ist fester Bestandteil der Kurrikula –⁹⁶, federführend für

92 Artikel 6 des *Dahirs* vom 12. April 1976 zitiert nach ebd., 55.

93 Vgl. *Souriau*, *Institutions islamiques* (wie Anm. 89), 356-357; *El Mabkhout*, *Habous Public* (wie Anm. 87), 43-47.

94 Vgl. *Mohamed Tosi/Bruno Etienne*, *La da'wa au Maroc. Prolégomènes théorico-historiques*, in: *Olivier Carré/Paul Dumont* (Hrsg.), *Radicalismes islamiques*. Bd. 2: *Maroc, Pakistan, Inde, Yougoslavie, Mali*. Paris 1986, 15 Anm. 25; 29 Anm. 67, 70.

95 Vgl. AAN 8, 1968, 285; *Ulrich Mehem*, *Der Kampf um die Sprache. Die Arabisierungspolitik im marokkanischen Bildungswesen (1956-1980)*. (Sozialwissenschaftliche Studien zu internationalen Problemen, Bd. 138.) Saarbrücken 1989, 103-111.

96 Vgl. *Mohammed El Manar Laalami*, „Nützlicher Bürger“ oder „gläubiger Bürger“. Zur Doppelstrategie von Traditionalisierung und Modernisierung in den Schulbüchern der marokka-

die Ausgestaltung der Lerninhalte ist jedoch das Erziehungsministerium. Der direkte Einfluss des *aḥbās*-Ministeriums auf das religiöse Erziehungswesen ist somit nur gering. Im Vergleich zu etwa 447 000 Schülern, die 1977/78 eine Koranschule besuchten⁹⁷, ist der Anteil von rund 1 400 Schülern, die im gleichen Zeitraum die vom Stiftungsministerium geführten Modell-Koranschulen frequentiert haben, minimal.⁹⁸ Ähnlich verhält es sich mit anderen religiösen Bildungseinrichtungen. Das *aḥbās*-Ministerium unterhielt im gleichen Zeitraum lediglich 39 „centres d'éducation religieuse“ mit etwas mehr als 1 600 Studenten.⁹⁹

Das Ministerium erwirtschaftet die finanziellen Mittel zur Durchführung seiner vielfältigen Aktivitäten zumindest teilweise aus den islamischen Stiftungen. Unter klar definierten Voraussetzungen ermöglichten die bereits unter französischer Herrschaft durchgeführten Rechtsreformen eine Einbindung gestifteter Immobilien in den freien Warenverkehr. Abgesehen von der Errichtung von Moscheen ist das Ministerium auf vielfältige Weise auf dem Immobiliensektor tätig.¹⁰⁰ Im urbanen Bereich wirkt es aktiv an der städtischen Entwicklung mit, und im ländlichen Raum verwaltet das *aḥbās*-Ministerium etwa 85 000 Hektar landwirtschaftlichen Grund und Boden (1978).¹⁰¹ Während die intensiven Immobilienaktivitäten des Ministeriums Kritik auf sich gezogen haben und die islamischen Stiftungen „ne garderaient pas plus d'aura, dans ce domaine, qu'une agence immobilière,“¹⁰² haben in der Vergangenheit die landwirtschaftlich nutzbaren Böden von verschiedenen Seiten Begehrlichkeiten geweckt.

Bereits Jahre bevor die politische Führung im Nachbarland Algerien die Agrarrevolution proklamierte, hatte der nationale marokkanische Studentenverband (*Union nationale des Etudiants marocains* [UNEM]), unterstützt von der sozialistischen Partei (*Union nationale des Forces populaires* [UNFP] und der Kommunistischen Partei Marokkos (PCM), unter anderem die Verteilung von Stiftungsländereien an bedürftige Bauern gefordert.¹⁰³ Eine Forderung, die auch der *Mouvement populaire* – eine Partei mit ausgeprägten ländlichen Wurzeln – in den 1960er Jahren auf seiner Agenda hatte.¹⁰⁴ Nahezu zeitgleich mit der algerischen Agrarrevolution verkündigte König al-Ḥasan II. die marokkanische „révolution agraire“, in deren Verlauf auch ein Großteil

nischen Oberstufe. (Sozialwissenschaftliche Studien zu internationalen Problemen, Bd. 118.) Saarbrücken 1986, 121-160; *Mehlem*, Kampf um Sprache (wie Anm. 95), 60; AAN 5, 1966, 328.

97 Vgl. *Abdelkader Baina*, *Le système de l'enseignement au Maroc*. 3 Bde. Casablanca 1981, Bd. 1, 298.

98 Vgl. *Bruno Etienne/Mohamed Tozy*, *Le glissement des obligations islamiques. Vers le phénomène associatif à Casablanca*, in: AAN 18, 1979, 235-259, hier 238.

99 Vgl. ebd., 238.

100 Vgl. *Mohamed Jibril*, *Les habous ont-ils ratés leur vocation?*, in: *Lamalif* 19 (154), 1984, 36-42.

101 Vgl. *Souriau*, *Institutions islamiques* (wie Anm. 89), 356.

102 *Jibril*, *Habous* (wie Anm. 100), 42.

103 Vgl. AAN 4, 1965, 249-250.

104 Vgl. *John Waterbury*, *The Commander of the Faithful. The Moroccan Political Elite. A Study in Segmented Politics*. New York 1970, 244.

der *aḥbās*-Ländereien nationalisiert und an Bedürftige übertragen werden sollte.¹⁰⁵ Diese Pläne haben sich offensichtlich nicht materialisiert. Von den für die Verteilung zwischen 1973 und 1977 vorgesehenen 45 000 Hektar *aḥbās*-Ländereien ist keine einzige Parzelle in diese Landreform eingeflossen.¹⁰⁶

Die Forderung, *aḥbās*-Ländereien in eine wie auch immer geartete Agrarreform einzubinden, erwies sich als langlebig. So hat 1980 die Nachfolgeorganisation der Kommunistischen Partei, der *Parti du Progrès et du Socialisme* (PPS), einen Gesetzesentwurf zur Agrarreform entwickelt¹⁰⁷, der vorsah, Stiftungsgrundstücke über zehn Hektar sowie landwirtschaftlich genutzte *aḥbās*-Ländereien – „à l'exception des terres habous destinées au financement des fondations ou d'activités religieuses ou sociales“¹⁰⁸ – in einen Agrarfonds einzugliedern. Dieses Politikfeld war jedoch nicht von den Linksparteien monopolisiert. Auch in den Verlautbarungen der aus der Unabhängigkeitsbewegung hervorgegangenen Istiqlāl-Partei taucht dieser Topos regelmäßig auf.¹⁰⁹ Allerdings beschränkte sich die Istiqlāl-Partei nicht nur auf Vorschläge zur Einbindung von *aḥbās*-Ländereien in eine Agrarreform, sondern sie erarbeitete aufgrund ihrer Verwurzelung in der Tradition der islamischen Salafiyya-Reformbewegung Empfehlungen grundsätzlicher Natur für die gesellschaftlichen Aufgaben des Ministeriums für islamische Stiftungen und islamische Angelegenheiten.¹¹⁰

Während das islamische Stiftungswesen in zahlreichen muslimischen Staaten einschneidende Änderungen in den Jahrzehnten nach der Wiedererlangung staatlicher Unabhängigkeit erfahren hat, blieben in Marokko die unter der Ägide der französischen Protektorsmacht geschaffenen rechtlichen und institutionellen Strukturen weitgehend unangetastet. Als Reaktion auf das Aufkommen islamistischer Tendenzen in muslimischen Staaten sowie zur Absicherung seiner religiösen Legitimation als Machthaber Marokkos und Führer der Gläubigen (*amīr al-mu'minīn*) gründete König al-Ḥasan II. 1981 hierarchisch gegliederte und über das gesamte Land verteilte *ʿulamāʿ*-Räte. An deren Spitze steht der in der französischen Literatur als *Conseil Supérieur des Oulama* bezeichnete *maǧlis al-ʿilmī al-aʿlā*.¹¹¹

105 AAN 12, 1972, 402-403.

106 Vgl. *Lahcen El Amili*, Bilan de la réforme agraire au Maroc, in: Colloque agraire du PPS (22 Novembre 1980). Le PPS et la question agraire. Contribution à un débat. Rabat 1980, 580-582.

107 Vgl. *Parti du Progrès et du Socialisme (PPS)*, Texte de la proposition de loi du PPS sur la réforme agraire, in: Colloque agraire du PPS (22 Novembre 1980). Le PPS et la question agraire. Contribution à un débat. Rabat 1980, 621-635.

108 Ebd., 623.

109 Vgl. *Parti de l'Istiqlal*, Réponse au mémoire établi par S.M. le Roi le 20 Avril 1965. O. O., 28. April 1965, 19; Positionspapier zum 10. Parteitag der Istiqlāl-Partei 1977. O. O., o. D., 44.

110 Vgl. Empfehlungen der Istiqlāl-Partei bezüglich der *aḥbās* etc., in: AAN 21, 1982, 613-615.

111 Vgl. *Mohmaed Tozy*, Champ et contre champ politico-religieux au Maroc. Doctorat d'Etat en Science Politique, Aix-en-Provence/Marseille 1984, 115-146.

Die religiöse Infrastruktur des Landes schien seit den 1980er Jahren wohlorganisiert und fest unter der Kontrolle der staatlichen Macht, so dass keinerlei Bedarf an Änderungen auszumachen war. Zudem befand sich seit 1984 mit 'Abd al-Kabīr Madāgrī al-'Alawī ein und dieselbe Person an der Spitze des Ministeriums. Um so erstaunlicher war im Juni 2000 die Bekanntgabe einer Reihe von Dekreten durch den Minister.¹¹² Am 5. Juni unterzeichnete er vier Runderlasse, die auf den Aufbau des Ministeriums und die religiöse Infrastruktur weitreichende Auswirkungen gehabt hätten, wenn er nicht vier Tage später er einen fünften unterfertigt hätte, der die vier vorhergehenden annullierte.

Im ersten Erlass forderte er seine Vertreter in den Verwaltungsprovinzen auf, für jede Moschee einen ihnen gegenüber verantwortlichen Verwalter zu ernennen und unter der Aufsicht des regionalen Rates der '*ulamā*' in den Moscheen Alphabetisierungskurse zu organisieren. Der zweite Erlass rief dazu auf, durch Förderung der Eigeninitiative und mit Hilfe von Mäzenen die Zahl der Moscheen zu erhöhen. Der dritte hätte den Frauen die Moscheen geöffnet, und zwar in einer aktiven Rolle als Predigerinnen oder Rechtsgelehrte. Selbst Vertreterinnen der Zivilgesellschaft, d. h. Frauenaktivistinnen, hätten für ihre soziale Arbeit Zutritt zu den Moscheen bekommen. Der vierte Runderlass hätte nahezu die Gesamtheit der religiösen Belange, die bislang unter der Ägide des Ministeriums für islamische Stiftungen und Angelegenheiten standen, in den Verantwortungsbereich der vierzehn regionalen '*ulamā*'-Räte übertragen. Die Moscheen in Marokko stehen zwar formell unter der Verantwortung des Stiftungs-Ministeriums, doch aufgrund der Gefahr, dass sie von Islamisten als Bühne für ihre Propaganda missbraucht werden könnten, werden sie seit 1984 durch das Innenministerium kontrolliert. Unter dem Hinweis auf Sicherheitsaspekte sind die Moscheen in Marokko außerhalb der Gebetszeiten seither verschlossen. Die ministeriellen Anordnungen hätten den Moscheen die Möglichkeit geboten – unter der Kontrolle der '*ulamā*'-Räte und unter Wahrnehmung zahlreicher sozialer Aufgaben – in ihr natürliches sozio-kulturelles Umfeld eingebettet zu werden. Mit der Übertragung all dieser Aufgaben auf die '*ulamā*'-Räte, die auf nationaler sowie regionaler Ebene organisiert sind und unter dem Vorsitz des Königs stehen, wären die Aufgabenbereiche und die Verantwortung dieser Gremien erheblich gestärkt worden. Über die Gründe für die vollständige Annullierung dieser Reformen, die angeblich einer Initiative des Königs zur Bekämpfung des Islamismus entsprungen waren, lässt sich nur spekulieren. Schließlich hat das Ministerium für islamische Stiftungen und religiöse Angelegenheiten unter der Schirmherrschaft des Königs ab September 2000 mit der Hilfe von 200 bislang stellenlosen Hochschulabsolventen begonnen, Alphabetisierungskampagnen in einigen Moscheen durchzuführen.

112 Vgl. *Chafik Laâbi*, Un cafouillage qui en dit long, in: La Vie économique Nr. 4072, 16.-22. Juni 2000.

Als König Muḥammad VI. ‘Abd al-Kabīr Madāgrī al-‘Alawī im November 2002 von seinem Amt abberief, hatte er bereits seit 1984 an der Spitze des *aḥbās*-Ministeriums gestanden. Mit Aḥmad Tawfiq hat der König jetzt eine Persönlichkeit berufen, die im Gegensatz zu ihrem Vorgänger, der Experte für islamisches Recht war, bislang eine Karriere als Sozialwissenschaftler an marokkanischen Forschungseinrichtungen, Romancier sowie als Direktor der Nationalbibliothek durchlaufen hatte. Zudem wird er der Būdšīyya-Sufibruderschaft zugerechnet.¹¹³

Als am 16. Mai 2003 marokkanische Selbstmordattentäter in Casablanca eine Reihe von Anschlägen verübten, stand das Land unter Schock und die Staatsführung erkannte die Notwendigkeit von Reformen, die auch den religiösen Sektor betrafen. Der Erlass (*zāhīr*) 1-03-193 vom 4. Dezember 2003 stellte das Ministerium für islamische Stiftungen und islamische Angelegenheiten schließlich auf eine neue Basis. Der Erlass 1-03-300 vom 22. April 2004 wiederum, der die Reorganisation der ‘*ulamā*’-Räte zum Inhalt hatte, und schließlich die königliche Rede vor den ‘*ulamā*’-Räten vom 30. April 2004 markierten die Wegmarken für die künftige Religionspolitik Marokkos.¹¹⁴

In dieser Rede betonte der König seine Rolle als *amīr al-mu‘minīn*, durch die er das Interpretationsmonopol für alle den Islam betreffenden Fragen besitze. Es gelte, die spirituelle Gefestigkeit Marokkos und die Einheit des mālikitischen Ritus’ (*al-amn ar-rūḥī li-l-Maḡrib wa-waḥdat al-maḏhab al-mālikī*) zu bewahren. Muḥammad VI. spricht von drei Säulen (*arkān*) in seinem Kampf für eine Aufwertung und Erneuerung auf religiösem Gebiet (*li-ta’ḥīl al-ḥaql ad-dīnī wa-taḡdīdihī*) und gegen extremistische und terroristische Tendenzen (*nawāzī‘ at-taṭarruf wa-l-irḥāb*).

Die erste Säule ist die strukturelle Überarbeitung des Ministeriums für islamische Stiftungen und islamische Angelegenheiten. Zusätzlich zu den bereits bestehenden Abteilungen erhält es noch eine Abteilung für traditionelle Bildung (*mudīriyyat at-ta’līm al-‘atīq*) sowie eine Abteilung für Moscheen (*mudīriyyat al-masāḡid*). Der König ordnete ferner die Ernennung regionaler Vertreter des Ministeriums an, die für eine zeitgemäße Administration religiöser Angelegenheiten verantwortlich sind. Unter anderem handelt es sich um die Institution der islamischen Stiftungen, die wiederbelebt werden müsse (*iḥyā’ mu’assasat al-awqāf*). Ihre Verwaltung soll anhand rationaler Gesichtspunkte und unter Wahrung der islamrechtlichen Bestimmungen erfolgen. Der Stifterwille soll sichergestellt und das Stiftungswesen Ausdruck sozialer Solidarität sein. Die Art und Weise, wie der König in seiner Rede auf eine Wiederbelebung des islamischen Stiftungswesens hinweist, wirft Fragen auf: „Est-ce une mesure visant à lutter contre le clientélisme qui sévit au sein de cette institution. ou est-ce qu’il s’agit

113 Vgl. <http://sufiway.net/sec5=SUFMARoc811326.html> [letzter Zugriff 03.08.2007].

114 Diese grundlegenden Gesetzestexte und die königliche Rede finden sich unter www.islam-maroc.ma sowie unter www.almajlis-alilmi.org.ma. Es handelt sich hierbei um die offiziellen Internetauftritte des Ministeriums für islamische Stiftungen und islamische Angelegenheiten bzw. der ‘*ulamā*’-Räte.

plutôt d'une volonté de doper l'action sociale, si menue soit-elle, à travers une plus grande canalisation des rentrées du waqf?¹¹⁵

Die zweite Säule besteht aus neu zusammengesetzten *'ulamā'*-Räten. Zur Gewährleistung von Bürgernähe wird ihre Anzahl von 19 auf 47 erhöht. Ihre Mitglieder werden durch den *ahbās*-Minister eingesetzt. Erstmals werden auch im islamischen Recht verteilte Frauen (*al-mar'a al-mutafaqqiha*) in diese Räte aufgenommen. Zur Vermeidung religiöser Parallelstrukturen ist alleinig der Oberste *'ulamā'*-Rat berechtigt, dem König Gutachten (*fatwā*) vorzuschlagen, die das islamische Recht betreffen.

Die dritte Säule und der Schlüssel für die vorangenannten sei die richtige islamische Erziehung (*at-tarbiya al-islāmiyya as-salīma*), die auf zeitgenössischen wissenschaftlichen Erkenntnissen beruhe (*at-takwīn al-'ilmī al-ʿaṣrī*). Diese islamische Erziehung sei zu vereinheitlichen und dem Ministerium für islamische Stiftungen und islamische Angelegenheiten zu unterstellen.

Durch diese weitreichenden Maßnahmen hat die marokkanische Staatsführung das Ministerium für islamische Stiftungen und islamische Angelegenheiten um eine Vielzahl an Kompetenzen erweitert. Diese Machterweiterung ist als wichtiger Teil der Strategie der staatlichen Führung im Kampf gegen den militanten Islamismus und somit als eine Ergänzung von sicherheitspolitischen Maßnahmen zu betrachten. Gleichzeitig sichert sich der Staat die vollständige Kontrolle über alle Erscheinungsformen des islamischen Stiftungswesens in Marokko.

Schlussbetrachtung

Am Ende der europäischen Fremdherrschaft verfügten Ägypten, Algerien und Marokko über voneinander abweichende islamische Stiftungswesen. Auch während ihrer Weiterentwicklung unter souveränen muslimischen Herrschern lassen sich – abgesehen von Umfang und Reichtum des islamischen Stiftungswesens – einige nationale Besonderheiten feststellen. Grundlegende Änderungen hatte das Regime von Ġamāl ʿAbd an-Nāṣir bei den islamischen Stiftungen vollzogen. In Algerien gelangen die Bemühungen, sich von der französischen Kolonialmacht abzugrenzen im Bereich der *ahbās* nur unvollständig – abgesehen von dem bedeutenden Unterschied, dass nun Muslime zu bestimmen hatten. In Marokko war die Kontinuität anders gelagert. Der unabhängige Staat übernahm das während der Protektoratszeit reformierte islamische Stiftungswesen nahezu unverändert. Ein weiteres Unterscheidungsmerkmal war auch die Einbindung islamischer Stiftungen in Agrarreformprojekte. Während die algerischen und die ägyptischen Machthaber – zumindest in ihren revolutionären Phasen – eine Umverteilung

115 Omar Brousky, *Le Roi verrouille le religieux*, in: *Le Journal hebdomadaire*, 2 (158), 1. bis 7. Mai 2004, 14.

von Besitzverhältnissen anstrebten, hat sich in dieser Hinsicht in Marokko bis heute wenig verändert.

Das postkoloniale islamische Stiftungswesen in diesen Ländern weist jedoch auch eine Reihe von Gemeinsamkeiten auf. Trotz aller Unterschiede in den politischen Systemen streben die Machthaber in Ägypten, Algerien und Marokko nach einem Interpretationsmonopol auf religiösem Gebiet. Die zentralisierte Verwaltung der islamischen Stiftungen bzw. die hierfür geschaffenen Ministerien haben vom Staat, neben der Sicherstellung der religiösen Infrastruktur, die Propagierung eines staatskonformen Islamverständnisses übertragen bekommen. Die ursprüngliche Verfügung des Stifters – nach klassischem Verständnis ist der Wille des Stifters einer Vorschrift des göttlichen Gesetzgebers gleichzusetzen (*šarʿ al-wāqif ka-naṣṣ aš-šāriʿ*) – spielt nur mehr eine sekundäre Rolle.

Diese Entwicklungen im Bereich der islamischen Stiftungen werfen grundlegende Fragen zum Verhältnis von Islam und Staat auf. Selbst wenn es zur Zeit den Anschein hat, dass die Bedeutung der islamischen Gelehrten angesichts der Islamisierung der politischen Diskurse wieder zunimmt, sind ihre Gestaltungsmöglichkeiten und ihr Stellenwert innerhalb des Staates sowie ihr Einflussbereich vom Willen der Machthaber abhängig. In der Vergangenheit war die Kontrolle über das islamische Stiftungswesen ein bedeutender Aufgaben- und Machtbereich der *ʿulamāʾ*. Sie wachten über die Wahrung des Stifterwillens, sorgten für den Erhalt der Stiftungen, waren verantwortlich für die korrekte Verteilung der erwirtschafteten Überschüsse im Sinne der Stifter, und sie zählten zu dem Personenkreis, der am stärksten auch materiell vom islamischen Stiftungswesen profitierte. Es garantierte ihnen so eine gewisse Unabhängigkeit gegenüber den Herrschern. Heutzutage befindet sich das Stiftungswesen unter der Kontrolle einer zentralisierten Ministerialbürokratie, und die *ʿulamāʾ* sind Staatsbeamte, die für die korrekte Umsetzung staatlicher Islampolitik verantwortlich sind.

In allen drei untersuchten Fällen hat der Staat die islamische Institution der *awqāf* und somit auch das religiöse Establishment enger an sich gebunden. Somit hat er neben dem Bildungswesen und dem Rechtssystem einen weiteren wichtigen Bereich des öffentlichen Lebens aus der Vormachtstellung des Religiösen herausgelöst und seiner alleinigen Zuständigkeit unterstellt. Somit hat in der Gegenwart eine Entwicklung ihren Höhepunkt erreicht, die auf eine maximale Kontrolle des Religiösen abzielt. Erst durch die Unterstellung des gesamten islamischen Stiftungswesens unter die Aufsicht des zeitgenössischen Nationalstaats ist dies möglich geworden.

Natürlich umfasst der Begriff Säkularisierung als geisteswissenschaftliche Interpretationskategorie im europäischen Kontext sehr viel mehr als die Umwandlung geistlicher Bereiche in weltliche. Sie ist das Endprodukt eines im europäischen Mittelalter begonnenen Machtkampfes zwischen Papst und Kaiser, der mit vielfältigen Wandlungsprozessen politischer, wirtschaftlicher und auch wissenschaftlich-technischer Natur verbunden war. Auf Grund unterschiedlicher historischer Voraussetzungen ist es selbstredend problematisch, den Begriff Säkularisierung auf muslimische Gesellschaften

ten zu übertragen, doch im Kern und losgelöst vom europäischen Kontext definiert sich Säkularisierung durch die Überführung ehemals der Religion und deren Vertretern unterworfenen Bereiche des öffentlichen Lebens in die Verantwortung des Staates. Selbst wenn es sich bei den europäischen Säkularisierungsprozessen um unterschiedliche Erscheinungsformen handelt, ist durch die Unterstellung des islamischen Stiftungswesens unter staatliche Kontrolle und allen damit verbundenen Nebeneffekten für die religiöse Infrastruktur ein Prozess der Säkularisierung in muslimischen Staaten in Gang gekommen, der als Teil umfassender, alle Bereiche des öffentlichen Lebens betreffender Wandlungsprozesse zu verstehen ist.

Abkürzungs- und Siglenverzeichnis

1. Abkürzungen

Anm.	Anmerkung	etc.	etcetera
arab.	arabisch	f.	folgende
Art.	Artikel	ff.	fortfolgende
Aufl.	Auflage	franz.	französisch
b.	Ibn, Sohn von (arab.)	FU	Freie Universität (Berlin)
Bd.	Band		
Bde.	Bände	ges.	gesamt
bes.	besonders	gest.	gestorben
bzw.	beziehungsweise	h.	<i>hiğri</i> (arab.), nach muslimischer Zeitrechnung
ca.	circa		
cf.	confer (engl.), vergleiche		
Ders.	Derselbe	Hrsg.	Herausgeber
Dies.	Dieselbe	ibid.	ibidem, ebenda
d. h.	das heißt	i.e.	id est, das heißt
Diss.	Dissertation	Jh.	Jahrhundert
dt.	deutsch	Kap.	Kapitel
ebd.	Ebenda	m.	<i>milādi</i> (arab.), nach christlicher Zeitrechnung
N. N.	Nomen Nominandum		
no.	Nummer		
Nr.	Nummer	n.	note (engl.), Anmerkung
o. J.	ohne Jahresangabe		
Ed.	Edition; edited (engl.), herausgegeben	Ndr.	Nachdruck
engl.	englisch	o. O.	ohne Ortsangabe
		pers.	persisch

Philol.	Philologie	u. a.	unter anderem
Pl.	Plural	Übers.	Übersetzung; über-
reg.	regierte		setzt
s.	siehe	v.	vor
Sg.	Singular	v. a.	vor allem
s. o.	siehe oben	vgl.	vergleiche
s. u.	siehe unten	vol.	Volume, Band
St.	Sankt	z. B.	zum Beispiel
türk.	türkisch	zit.	zitiert
u.	und		

2. Siglen

AAN	Annuaire de l'Afrique du Nord
AAS	Asian and African Studies
AI	Annales islamologiques
AO	Archivum Ottomanicum
AOr	Archiv Orientální
BEO	Bulletin d'Études Orientales
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
CSSH	Comparative Studies of Society and History
EI ¹	Enzyklopädie des Islam, 4 Bde., Leiden/Leipzig 1913-1934
EI ²	Encyclopaedia of Islam. New Edition. 12 Bde. Leiden u. a. 1960-2004
IJMES	International Journal of Middle East Studies
ILS	Islamic Law and Society
JESHO	Journal of the Economic and Social History of the Orient
JLH	The Journal of Legal History
JNES	Journal of Near Eastern Studies
JORA	Journal Officiel de la République Algérienne
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
JSAI	Jerusalem Studies of Arabic and Islam
JSS	Journal of Semitic Studies
MSR	Mamlūk Studies Review
MW	The Muslim World
OM	Oriente Moderno
P & P	Past and Present

REIslam	Revue des Etudes Islamiques
REMMM	Revue du Monde musulman et de la Méditerranée, ab 1996 Revue des Mondes musulmans et de la Méditerranée
RIDA	Revue Internationale des Droits de l'Antiquité
SI	Studia Islamica
WdO	Welt des Orients
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Zu den Autorinnen und Autoren

Doris Behrens-Abouseif ist Nasser D. Khalili Professor für Islamische Kunstgeschichte und Archäologie an der School of Oriental and African Studies (SOAS), London University.

Veröffentlichungen u. a.: *Egypt's Adjustment to Ottoman Rule. Institutions, Waqf & Architecture in Cairo (16th and 17th Centuries)*. Leiden/New York 1994; *Schönheit in der arabischen Kultur*. München 1998; *Islamic Art in the 19th Century. Tradition, Innovation, and Eclecticism* (Hrsg. mit St. Vernoit). Leiden/Boston 2006; *Cairo of the Mamluks: A History of Architecture and its Culture*, London 2007. Hauptarbeitsgebiete: Mamluken- und osmanenzeitliche Kunst- und Architekturgeschichte; Sozialgeschichte des arabischen Ostens im Spätmittelalter und früher Neuzeit.

Stefan Heidemann ist Hochschuldozent am Institut für Sprachen und Kulturen des Vorderen Orients der Friedrich-Schiller-Universität Jena

Veröffentlichungen u. a.: *Das Aleppiner Kalifat (A.D. 1261)*. Leiden 1994; *Die Renaissance der Städte in Nordsyrien und Nordmesopotamien*. Leiden 2002; *Raqqa II – Die islamische Stadt* (Hrsg. mit A. Becker). Mainz 2003. Hauptarbeitsgebiete: politische und Wirtschaftsgeschichte des Vorderen Orients; moderne Wirtschafts- und Entwicklungspolitik; historische Hilfswissenschaften.

Renate Jacobi ist Professorin (i.R.) für Islamwissenschaft an der Universität des Saarlandes und Honorarprofessorin am Seminar für Semitistik und Arabistik der Freien Universität, Berlin.

Veröffentlichungen u. a.: *Studien zur Poetik der altarabischen Qaside*. Wiesbaden 1971; *Gelehrte Frauen im islamischen Spätmittelalter*, in: M. Hohkamp/G. Jancke (Hrsg.), *Nonne, Königin, Kurtisane. Wissen, Bildung und Gelehrsamkeit von Frauen in der frühen Neuzeit*. Königstein 2004, 225-246. Hauptarbeitsgebiete: klassische arabische Literatur (Dichtung, Biographik, Sufismus); Genderforschung und vormoderne

muslimische Gesellschaften; Der Gelehrte und die Dichterin. Eine Seelenfreundschaft im mamlukischen Ägypten, in: O. Jastrow/Sh. Talay/H. Hofrichter (Hrsg.), Studien zur Semitistik und Arabistik. Festschrift für Hartmut Bobzin zum 60. Geburtstag. Wiesbaden 2008, 183-204

Stefan Knost ist Referent am Deutschen Orient-Institut in Beirut, Libanon.

Veröffentlichungen u. a.: *La société dans le faubourg nord d'Alep (XVIIIe siècle). Les chrétiens entre convivialité et ségrégation confessionnelle*, in: Univ. Balamand u. a. (Hrsg.), *Les relations entre musulmans et chrétiens dans le Bilad al-Cham*. Balamand 2005, 125-144; *The Waqf in Court. Lawsuits over Religious Endowments in Ottoman Aleppo*, in: M. Kh. Masud R. Peters, D. S. Powers (Hrsg.), *Dispensing justice in Islam*. Leiden 2006, 427-450. *Les 'Francs' à Alep (Syrie), leur statut juridique et leur interaction avec les institutions locales (XVIIe-XIXe siècle)*, in: C. Moatti, Claudia, W. Kaiser (Hrsg.), *Gens de passage en Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne. Procédures de contrôle d'identification*. Paris 2007, 243-261 Hauptarbeitsgebiete: Sozialgeschichte des arabischen Ostens im 16.-20. Jahrhundert; Stadtgeschichte; christlich-muslimische Beziehungen.

Franz Kogelmann ist Leiter des von der Volkswagenwerk-Stiftung geförderten interdisziplinären Projekts „Sharia Debates and Their Perception by Christians and Muslims in Selected African Countries“ am Lehrstuhl Religionswissenschaft I der Universität Bayreuth sowie *principal investigator* der Bayreuth International Graduate School of African Studies (BIGSAS).

Veröffentlichungen u. a.: *Die Islamisten Ägyptens in der Regierungszeit von Anwar as-Sadat (1970-1981)*. Berlin 1994; *Islamische fromme Stiftungen und Staat. Der Wandel in den Beziehungen zwischen einer religiösen Institution und dem marokkanischen Staat seit dem 19. Jahrhundert bis 1937*. Würzburg 1999; *Legal Regulation of Moroccan Habous under French Rule. Local Legal Practice vs. Islamic Law?*, in: W. Dostal/W. Kraus (Hrsg.), *Shattering Tradition. Custom, Law and the Individual in the Muslim Mediterranean*. London 2005, 208-232. Hauptarbeitsgebiete: Islamische Bewegungen im heutigen subsaharischen Afrika; Islamisches Recht in Afrika; politischer Islam.

Maria Macuch ist Professorin für Iranistik an der Freien Universität Berlin.

Veröffentlichungen u. a.: *Das sasanidische Rechtsbuch Mātakdān i hazār Dātistān (Teil II)*. Wiesbaden 1981; *Rechtskasuistik und Gerichtspraxis zu Beginn des siebenten Jahrhunderts in Iran. Die Rechtssammlung des Farroḡmard i Wahrāmān*. Wiesbaden 1993; *Pious Foundations in Byzantine and Sasanian Law*, in: *La Persia e Bisanzio*. Rom 2004, 181-196. Hauptarbeitsgebiete: Iranische Sprachen; Geschichte und Literaturen des vorislamischen Iran; Zoroastrisches Recht; klassische persische Literatur

Astrid Meier ist Assistentin am Historischen Seminar der Universität Zürich.

Veröffentlichungen u. a.: Hunger und Herrschaft. Vorkoloniale und frühe koloniale Hungerkrisen im Nordtschad. Stuttgart 1995; "Le plus avantageux pour le waqf". Villages, fondations et agents fiscaux aux environs de Damas dans la première moitié du 18e siècle, in: M. Afifi/R. Chih/B. Marino/N. Michel/I. Tamdoğan (Hrsg.), Sociétés rurales ottomanes/Ottoman Rural Societies. Kairo 2005, 47-64; Art. Waqf. II. In the Arab Lands. 2. In Syria up to 1914, in: Encyclopedia of Islam. New Edition. Supplement. Leiden 2004, 823-828; Perceptions of a New Era? Historical Writing in Early Ottoman Damascus, in: Arabica 51, 2004, 419-434. Hauptarbeitsgebiete: Kolonialgeschichte des muslimischen Afrika; Sozialgeschichte des Osmanischen Reiches im 16.-19. Jahrhundert; arabische Historiographie.

Johannes Pahlitzsch ist Professor für Byzantinistik am Historischen Seminar der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

Veröffentlichungen u. a.: Graeci und Suriani im Palästina der Kreuzfahrerzeit. Beiträge und Quellen zur Geschichte des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Jerusalem. Berlin 2001; The Transformation of Latin Religious Institutions into Islamic Endowments by Saladin in Jerusalem, in: Governing the Holy City. The Interaction of Social Groups in Medieval Jerusalem (Hrsg. mit L. Korn), Wiesbaden 2004, 47-69; Memoria und Stiftung im Islam. Die Entwicklung des Totengedächtnisses bis zu den Mamluken, in: M. Borgolte (Hrsg.), Stiftungen in Christentum, Judentum und Islam vor der Moderne. Auf der Suche nach ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden in religiösen Grundlagen, praktischen Zwecken und historischen Transformationen. Berlin 2005, 71-94. Hauptarbeitsgebiete: mittelalterliche Geschichte des östlichen Mittelmeerraums; christliche Minderheiten in muslimischen Gesellschaften; Beziehungen zwischen Byzanz und der islamischen Welt.

Lucian Reinfandt ist Mitarbeiter am Institut für Orientalistik an der Universität Wien.

Veröffentlichungen u. a.: Die Seidenstraße. Handel und Kulturaustausch in einem eurasiatischem Wegenetz (Hrsg. mit U. Hübner und J. Kamlah). Hamburg 2001; Mamlukische Sultansstiftungen des 9./15. Jahrhunderts, nach den Urkunden der Stifter al-Ašraf Īnāl und al-Mu'ayyad Aḥmad Ibn Īnāl. Berlin 2003; Handlist of Published Arabica from the Vienna Papyrus Collection (Austrian National Library), WZKM 96, 2007, 138-172. Hauptarbeitsgebiete: Wirtschafts- und Sozialgeschichte der islamischen Welt in vormoderner Zeit; früher Islam; arabische Papyrologie und Diplomatie.

Gerhard Wedel ist Mitarbeiter am Seminar für Semitistik und Arabistik der Freien Universität Berlin.

Veröffentlichungen u. a.: Kitāb at-Ṭabbāḥ des Samaritaners Abū l-Ḥasan aṣ-Ṣūr. Kritische Edition und kommentierte Übersetzung des ersten Teils. Diss. Freie Universität Berlin 1987; Computergestützte Textanalyse arabischer Biographien, in: B. Burtea/J. Tropper/H. Younansardaroud (Hrsg.), Studia Semitica et Semitohamitica. Festschrift für Rainer Voigt anlässlich seines 60. Geburtstags am 17. Januar 2004. Münster 2005,

451-464; Die Rezeption von Dichtung in Ibn Ḥallikāns Wafayāt al-A'yān, in: A. Neuwirth/A. Ch. Islebe (Hrsg.), Reflections on Reflections. Near Eastern Writers Reading Literature, dedicated to Renate Jacobi. Wiesbaden 2006, 35-48. Hauptarbeitsgebiete: samaritanische Theologie; arabische biographische Literatur; computergestützte Methoden der Philologie.

Christoph Werner ist Professor für Iranistik an der Philipps-Universität Marburg.

Veröffentlichungen u. a.: An Iranian Town in Transition. A Social and Economic History of the Notables of Tabriz 1747-1848. Wiesbaden 2000; Waqf als soziale, rechtliche und religiöse Institution der Islamischen Welt (Hrsg. mit F. Schwarz), in: Der Islam 80, 2003, 30-109; 'Urf oder Gewohnheitsrecht in Iran. Quellen, Praxis und Begrifflichkeit, in: M. Kemper/M. Reinkowski (Hrsg.), Rechtspluralismus in der Islamischen Welt. Berlin 2005, 153-175. Hauptarbeitsgebiete: frühneuzeitliche Sozialgeschichte Irans; islamische Diplomatie; persische Historiographie.

Indices

1. Orte

- Abruwān 35
Ägypten 17, 42, 47, 63, 68, 69, 74, 106,
118 193, 197, 226, 233, 234, 236, 238,
258, 259
Aleppo 16, 64, 70, 73, 104, 119, 124,
213, 215, 216, 217, 218, 220, 221,
222, 223, 225, 226, 230, 231, 232
Alexandria 111, 112
Algerien 17, 193, 233, 241, 242, 243,
244, 245, 249, 254, 258, 259
Algier 241
ʿAnḡar 40
Āstān-i Quds 167, 170, 171, 172, 173,
174, 175, 177, 180, 182, 183, 184,
185, 187
ʿAtabāt 167, 179, 180, 183
Badaḡšān 178
Bagdad 22, 44, 51, 67
Baḡrayn 179
Baʿlbak 104
Balḡ 178
Bašra 22, 52
Berlin 15
Bēt Gumāyā 44
Bursa 216, 218, 221
Byzanz 40, 47, 52
Casablanca 257
Damaskus 16, 65, 67, 69, 70, 73, 74, 75,
80, 94, 98, 103, 104, 107, 109, 110,
111, 112, 113, 115, 196, 198, 199,
202, 205, 206, 207, 208, 209, 210
Dayr Muḡtuhur 119, 120, 121, 126, 133
Edessa 93, 94
Fārs 51
Frankreich 243, 251, 252
Ġabal ʿĀmil (Libanon) 179
Gadara 52, 53
Ḥabsenas 43
Ḥabūr-Ebene 45
Ḥamāh 94, 104
Ḥammat Gader 52, 53
Ḥarrān 43, 93, 94
Ḥiṣṣat Ḥalaf 119, 120, 127, 133, 135
Ḥittīn 94
Ḥoms 94
Ḥurasān 167, 168, 171, 175, 176, 184,
186
Irak 15, 22, 39, 42, 50, 51, 53, 63, 66,
67, 74, 80, 167, 179
Iran 38, 60,, 68, 69, 177, 184
Irbil 80, 91, 92, 93, 94, 104, 106, 110,
116
Istanbul 58, 199, 225, 250

- Kairo 58, 59, 104, 107, 112, 117, 118,
119, 121, 122, 124, 128, 157, 225
Karbala 168, 179
Kastron Mefaa 48
Kāzimayn 179
Libanon 178, 179, 193
Madaba 49
Manbiğ 104
Marokko 17, 193, 233, 250, 251, 252,
253, 254, 255, 256, 257, 258, 259
Mašhad 167, 168, 170, 171, 173, 174,
176, 178, 180, 182, 183, 220
Mazār-i Šarīf 170
Medina 64, 118, 122, 167, 201
Mekka 64, 97, 118, 122, 153, 159, 161,
163, 167, 179, 201, 252
Mosul (Mawşil) 92, 93, 94, 102
Nağaf 168, 179, 180
Nisibis 45, 46, 47, 49
Persepolis 32
Qartmīn 43, 44, 46, 47
Qom 180
ar-Raḥba 104
ar-Ramla 40
ar-Raqqa 70, 72
Rašt 178
Rihab 48, 49
Šahruzūr 94
Salḥad 49
Sinğar 73
Sirwān 43
Sumaysaṭ 93, 94
Syrien 15, 16, 39, 40, 42, 48, 53, 62, 66,
67, 68, 69, 70, 72, 74, 76, 104, 108,
113, 193, 208
Tabādkān 186
aṭ-Ṭawīla al-Baramūn 119, 120, 121,
127, 133, 135
Tunesien 193
Ṭūr ‘Abdīn 43, 44, 45, 47
Türkei 168, 193
Ṭūs 167

2. Personen

- ‘Abbās (safawidischer Herrscher, reg.
996-1038/1588-1629) 168, 176
‘Abbās, Iḥsān 83
‘Abd Allāh (Sohn des Gouverneurs von
Syrien Abū Hāšim, 8. Jh.) 52, 53
‘Abd al-Ḥusayn, Ḥāğğī (Stifter in
Mašhad, 19. Jh.) 176
‘Abd al-Malik b. Marwān
(umayyadischer Kalif, reg. 685-705)
51
‘Abd an-Nāšir, Ğamāl (Präsident,
Ägypten, 1954-1970) 236, 239, 240,
258
‘Abd ar-Raḥmān Beše b. Ramaḍān
(Kläger in Streit um Stiftung,
Damaskus 18. Jh.) 202, 204
‘Abd al-Waḥḥāb al-Mālikī, Šaraf ad-Dīn
(mālikitscher Rechtsgelehrter in
Damaskus, 12. Jh.) 76
‘Abduh, Muḥammad (ägyptischer
Vertreter der Salafīyya-Bewegung,
1849-1905) 235
Abū Ḥanīfa an-Nu‘mān b. Ṭābit
(Rechtsgelehrter, gest. 150/767) 194
Abū Hāšim (umayyadischer Gouverneur,
7. Jh.) 52, 53
Abū Ismā‘īl, Šalāḥ (ägyptischer
Parlamentsabgeordneter, um 1980)
240
Abū Šāma, Šihāb ad-Dīn ‘Abd ar-
Raḥmān b. Ismā‘īl (syrischer
Historiker, gest. 665/1267) 66, 71, 72,
74
Abū Yūsuf, Ya‘qūb b. Ibrāhīm
(ḥanafitischer Rechtsgelehrter und
Schüler des Abū Ḥanīfa, gest.
182/798) 194

- al-‘Adrā bt. Sāhinšāh b. Ayyūb
(Ayyūbidenprinzessin in Damaskus,
gest. 593/1196) 112
- Aḥmad b. Sinān (Nutznießer einer
Stiftung in Damaskus, frühes 18. Jh.)
202
- Aḥmad b. Tānībak, Šihāb ad-Dīn (Sohn
eines mamlukischen Stifters in Kairo,
15. Jh.) 126, 129, 134
- al-Aḥmīmī, Nāšir ad-Dīn Muḥammad b.
Aḥmad al-Anšārī (ḥanafitischer
Großqādī in Kairo, 15. Jh.) 134
- ‘Ā’iša bt. ‘Alī b. ‘Abd Allāh az-Zāhiriyya
(mamlukische Stifterin, gest.
837/1437) 160, 161
- ‘Ā’iša bt. Ḥarīrī (mamlukische Stifterin,
gest. 878/1473) 161
- ‘Ā’iša bt. as-Sayfi Barġak al-Aqbugāwī
(Ehefrau eines Mamlukenoffiziers in
Kairo, 15. Jh.) 119, 126, 127, 128,
134
- ‘Ā’iša zawġ Tānībak (Ehefrau eines
Mamluken und Stifterin in Kairo,
15. Jh.) 126, 127, 128
- ‘Alam ad-Dīn Šāliḥ b. ‘Umar al-Bulqīnī
(šāfi‘itischer qādī in Kairo, gest.
868/1464) 159, 161
- al-‘Alawī, ‘Abd al-Kabīr Madāgrī
(Stiftungsminister, Marokko, 1984-
2002) 256, 257
- ‘Alī Akbar Iṣfahānī (Stifter in Mašhad,
17. Jh.) 179
- ‘Alī Akbar Ḥān, Ḥāġġī (Stifter in
Mašhad, 19. Jh.) 186
- Alif bt. ‘Alam ad-Dīn Šāliḥ b. ‘Umar al-
Bulqīnī (Stiftungsverwalterin, 15. Jh.)
163, 164
- ‘Amā’im bt. ‘Alam ad-Dīn Šāliḥ b. ‘Umar
al-Bulqīnī (Stifterin, gest. 872/1467)
161
- Āmina al-Mašūna Baraka bt. Šaraf ad-
Dīn (Ehefrau eines Mamluken in
Kairo, 15. Jh.) 128
- Andersen, Jürgen (deutscher Reisender,
17. Jh.) 168
- Ardašīr (persischer König, reg. 224-240)
34
- d’Arvieux, Laurent Chevalier
(französischer Reisender und
Diplomat, 1635-1702) 215
- al-‘Asqalānī siehe Ibn Ḥaġar al-‘Asqalānī
- Āsiya bt. Tānībak (Tochter eines
mamlukischen Stifters, 15. Jh.) 128
- ‘Awāra, Ibrāhīm (ägyptischer
Parlamentsabgeordneter, um 1980)
240
- al-‘Azm (Damaszener Familie, 18. Jh.)
211
- Badr Nisā Ḥānum (Stifterin in Mašhad,
17. Jh.) 174
- Baer, Gabriel 17
- al-Bahī, Muḥammad (Stiftungsminister,
Ägypten, 1962-1964) 240
- al-Balādūrī, Aḥmad b. Yaḥyā (irakischer
Historiker, gest. ca. 279/892) 82
- Baḥīt, Muḥammad (ägyptischer Groß-
Mufti, 20. Jh.) 235
- al-Bāqūrī, Aḥmad Ḥasan
(Stiftungsminister, Ägypten, 1952-
1959) 237, 240
- Baraka Ḥātūn (Mutter des Sultans al-
Ašraf Ša‘bān, 8./14. Jh.) 157
- Barqūq, az-Zāhir (Mamlukensultan, reg.
784-791/1382-1389, 792-801/1390-
1399) 60, 159, 160
- Barsbāy, al-Ašraf (Mamlukensultan, reg.
825-840/1422-1437) 118
- Bendjedid, Chadli (Präsident, Algerien,
1978-1992) 246
- Borgolte, Michael 13
- Boumedienne, Houari (Präsident,
Algerien, 1965-1978) 244
- al-Buḥturī, al-Walīd b. ‘Ubayd Allāh
(Dichter, gest. 284/897) 104
- al-Bulqīnī (palästinensisch-ägyptische
Gelehrtenfamilie, 14.-15. Jh.) 159,
161, 163, 164, 165
- al-Bulqīnī, ‘Alam ad-Dīn Šāliḥ b. ‘Umar
(šāfi‘itischer qādī in Kairo, gest.
868/1464) 159, 161
- al-Bulqīnī, Sirāġ ad-Dīn ‘Umar b. Raslān
(šāfi‘itischer Rechtsgelehrter in Kairo
und Damaskus, gest. 805/1403) 163
- Cahen, Claude 22, 23, 79, 80, 92, 122

- Çizakça, Murat 221, 223
 David (Neffe Symeons von den Olivenbäumen, 8. Jh.) 44
 Deguilhem, Randi 217
 Di Segni, Leah 53
 Dūkākīn Zāda, Muḥammad Bāšā (Gouverneur von Aleppo, 16. Jh.) 218
 ad-Dukkālī, Abū Šu‘aib (Justizminister, Marokko, 20. Jh.) 251
 Farağ, an-Nāšir (Mamlukensultan, reg. 801-805/1399-1412) 159
 Farağ bt. Itmiš al-Ḥuḍri (mamlukische Stifterin, gest. 884/1479) 162
 Farangīs Bēgum bt. Ḥalifa Sultān (Nutznießerin einer Stiftung in Mašhad, 16. Jh.) 180
 Farroḥmard ī Wahrāmān (sasanidischer Rechtsgelehrter, 7. Jh.) 24
 Fāṭima bt. ‘Alī b. Ḥāššbak (Ehefrau des Sultans Qāyṭbāy) 154, 155
 Fāṭima alias Sutayta bt. Nāšir ad-Dīn b. Muḥammad (mekkanische Stifterin, 15. Jh.) 161
 Fāṭima bt. Qānibay al-‘Umarī (mamlukische Stifterin, 811-892/1408-1478) 160
 Fāṭima bt. Šihāb ad-Dīn Aḥmad b. Abī Yazīd al-Aqṣarāī (Tochter eines ḥanafitischen Rechtsgelehrten und Ehefrau eines Mamluken in Kairo, 15. Jh.) 128
 Fāṭima bt. Yūsuf b. Sanqar (mamlukische Stifterin, gest. 855/1451) 161
 al-Ġabalī, Nāšir ad-Dīn Muḥammad (Mamluk in Kairo, 15. Jh.) 128
 Ġānbirdī min Sanṭbāy (Mamluk, 15. Jh.) 127
 Ġaqqmaq, az-Zāhir (Mamlukensultan, reg. 842-857/1438-1453) 160
 al-Ġazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad (Theologe und Mystiker, gest. 505/1111) 69
 al-Ġazzālī, Muḥammad (ägyptischer Muslimbruder, 20. Jh.) 237
 al-Ġazzī, Kāmil b. Muḥammad (Aleppiner Chronist, gest. 1933) 218
 Ġirbāš Fāšiq (Mamluk in Kairo, frühes 15. Jh.) 160
 Goitein, Shlomo Dov 61
 Ḥadīğa bt. Ḥāğğ b. al-Baysarī (mamlukische Stifterin, gest. 878/1474) 159
 al-Ḥağğāğ b. Yūsuf (Gouverneur des Irak, reg. 75-95/694-714) 51
 Ḥāğğī Šāh Muḥammad Ḥān (Beamter im Teheraner Außenministerium, 19. Jh.) 176, 185, 189
 Halperin, Charles, 41, 42
 Hamadānī, Mu‘tamad ad-Dawla Mīrzā Ismā‘il Ḥān (Beamter im Teheraner Finanzministerium, 19. Jh.) 171, 172, 188
 Ḥānum Ġānum Ḥānum (Stifterin in Mašhad, 19. Jh.) 176
 Hārūn ar-Rašīd (‘abbāsīdischer Kalif, reg. 170-193/786-809) 51, 153
 al-Ḥasan II. (König von Marokko, 1961-1999) 252, 254, 255
 al-Ḥaššāb (aleppiner Familie, 12. Jh.) 70
 al-Ḥaššāf siehe aš-Šaybānī, Abū Bakr
 Ḥayr ad-Dīn Muḥammad b. ‘Umar aš-Šanašī (ḥanafitischer qāḍī in Kairo, gest. 873/1469) 134, 135
 Ḥayzurān bt. ‘Aṭā’ al-Ġurašiyya (Mutter des Hārūn ar-Rašīd, gest. 173/789) 153
 Hidāyatallāh Ġavāhirī (Stifter in Mašhad, 19. Jh.) 181
 Hilāl ar-Ra’y alias Hilāl b. Yaḥyā (ḥanafitischer Rechtsgelehrter aus Basra, gest. 245/859) 22, 38
 al-Ḥūlī, al-Bahīy (ägyptischer Muslimbruder, 20. Jh.) 237
 Ḥusayn Ḥān Šuğā‘ ad-Dawla (Stiftungsverwalter in Mašhad, 19. Jh.) 178
 Ḥusraw I. Anūšīrawān (persischer Großkönig, reg. 531-579) 51
 al-Ḥwārezmī, Muḥammad b. Aḥmad (Verfasser einer arabischen Wissenschaftszyklopädie, 10. Jh.) 26
 Ibn Abī ‘Ašrūn, Šaraf ad-Dīn ‘Abd Allāh b. Muḥammad (šāfi‘itischer Rechts-

- gelehrter in Damaskus, 488-585/1095-1189) 73, 74
- Ibn Abī Uṣaybi‘a, Muwaffaq ad-Dīn Aḥmad b. al-Qāsim (Mediziner und Biograph in Damaskus und Kairo, gest. 668/1270) 82, 103
- Ibn ‘Ābidīn, Muḥammad Amīn (ḥanafitischer Jurist aus Damaskus, gest. 1258/1842) 219
- Ibn ‘Asākir, Ṭīqat ad-Dīn ‘Alī b. al-Ḥasan (syrischer Historiker, gest. 571/1175-1176) 70
- Ibn al-Aṭīr, ‘Izz ad-Dīn ‘Alī b. Muḥammad (syrischer Historiker, gest. 630/1232) 70, 71, 72
- Ibn Baṭṭūṭa, Šams ad-Dīn Muḥammad b. ‘Abd Allāh (muslimischer Reisender, gest. 770/1368-9 oder 779/1377) 82
- Ibn Faḍlān, Aḥmad b. al-‘Abbās (muslimischer Emissär, 10. Jh.) 82
- Ibn al-Ġawzī, ‘Abd ar-Raḥmān b. ‘Alī (ḥanbalitischer Rechtsgelehrter und Traditionarier in Bagdad, gest. 597/1200) 114
- Ibn Ġubayr, Abū l-Ḥusayn Muḥammad b. Aḥmad (muslimischer Reisender aus Andalusien, gest. 614/1217) 82
- Ibn al-‘Imād, ‘Abd al-Ḥayy b. Aḥmad (syrischer Ḥanbalit, gest. 1089/1679) 82
- Ibn an-Nadīm, Abū al-Farağ Muḥammad b. Ishāq al-Warrāq (Bibliograph in Bagdad, gest. 385/995) 82
- Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī, Šihāb ad-Dīn Aḥmad b. ‘Alī (Historiker und Traditionarier, gest. 852/1449) 57, 59
- Ibn Ḥaldūn, Walī ad-Dīn ‘Abd ar-Raḥmān b. Muḥammad (Historiker gest. 784/1382) 60, 82
- Ibn Ḥallikān, Aḥmad b. Muḥammad (Biograph, gest. 681/1282) 80, 81, 82, 85, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 97, 98, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 116
- Ibn Kannān, Muḥammad b. ‘Īsā aṣ-Šāliḥī (Damaszener Chronist, gest. 1153/1740-1) 207, 208, 210
- Ibn Qutayba, Abū Muḥammad ‘Abd Allah b. Muslim (Theologe und Literat in Bagdad, gest. 276/889) 82
- Ibnat Sayyidī zawğ Ġaqmaq al-Ḥāğib (Nutznießerin einer Stiftung in Kairo, gest. 881/1476) 162
- al-‘Imādī, Ḥāmid ibn ‘Alī (ḥanafitischer Muftī von Damaskus, gest. 1103/1692) 210
- Īnāl, al Ašraf (Mamlukensultan, reg. 857-865/1453-1460) 118, 125, 130, 158
- al-Irbilī, Šaraf ad-Dīn b. Man‘a (šāfi‘itischer Rechtsgelehrter in Irbil, gest. 622/1225) 106
- al-Iṣfahānī, ‘Imād ad-Dīn Kātib (syrischer Historiker, gest. 597/1201) 67, 70, 71
- Isma‘īl III., al-Ašraf (jemenitischer Herrscher, reg. 831-842/1428-1439) 162
- Ismā‘īl Bāšā (Khedive, Ägypten, reg. 1863-1879) 234
- Ismā‘īl, aṣ-Šāliḥ (Sohn und Nachfolger des Nūr ad-Dīn Zangī, reg. 1174-1181) 70
- Jany, János 20
- Johannes von Daylam (nestorianischer Heiliger, frühes 8. Jh.) 51
- Johannes von Gadara (Verwalter eines öffentlichen Bades in Syrien, 7. Jh.) 53
- Johannes (syrischer Diakon, 7. Jh.) 48
- Justinian I, (byzantinischer Kaiser, reg. 527-565) 19
- Kalb-‘Alī Ḥān Bādkūba‘ī (Stifter in Mašhad, 19. Jh.) 181
- Karīma bt. Nūḥ Efendi b. ‘Abd Allāh (Stifterin in Damaskus, 17. Jh.) 199, 200, 201
- al-Kāsānī, ‘Alā’ ad-Dīn Abū Bakr b. Mas‘ūd (Aleppiner Rechtsgelehrter, gest. 587/1189) 64
- Köprülü, Fuad 22, 24, 193
- Komitissa (christliche Stifterin in Syrien, 7. Jh.) 49
- Kükübürī b. ‘Alī (Gökburi, ayyübidischer Emir von Irbil, 549-630/1154-1233)

- 16, 80, 81, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 112, 114, 115, 116
- Macuch, Maria 42
- al-Madanī, Tawfiq (Stiftungsminister, Algerien, um 1963) 244
- Mahdī Qulī Bēg (Stifter in Mašhad, frühes 17. Jh.) 177
- Mahdī Qulī Ḥan Qarāī (Stifter in Mašhad, 19. Jh.) 181
- Mahmūd Bēg (Beamter des safawidischen Hofes, frühes 18. Jh.) 181
- al-Maqdisī, Šams ad-Dīn Muḥammad (ḥanbalitischer *qāḍī* in Kairo, 15. Jh.) 135
- Mār Ayyūb (syrischer Hagiograph, 8. Jh.) 43
- Marcus, Abraham 215
- Maulāy Ismā‘īl (marokkanischer Sultan, 1672-1727) 250
- Mauss, Marcel 13
- McChesney, Robert D. 170
- Mihr-Narseh (sasanidischer Großwesir, 5. Jh.) 32, 33, 34, 35, 38
- Mīrzā Fazlallāh Ḥān (Stiftungsverwalter unter den Qāğāren, 19. Jh.) 174, 178
- Mīrzā Ishaq b. Ḥāğğ ‘Alī b. ‘Abd Allāh al-Balḥī an-Naqšbandī (Damaszener Stifter, 18. Jh.) 205, 206, 207, 208, 209, 211
- Mīrzā Muḥammad Kālāī Kirmānī (Stifter in Mašhad, 17. Jh.) 180
- Mīrzā Muḥammad Rizā Šadiq ad-Dawla (Stiftungsverwalter in Mašhad, 19. Jh.) 171
- Mīrzā Šaffī I‘timād at-Tawliya (Leiter der Kanzlei der Mašhader Ästān-i Quds, 19. Jh.) 185, 186
- Mīrzā Ya‘qūb b. ‘Alī al-Balḥī an-Naqšbandī (Bruder eines Damaszener Stifters, 18. Jh.) 206, 212
- Mu‘āwiya b. Abī Sufyān (umayyadischer Kalif, reg. 41-60/661-680) 53
- al-Mu‘ayyad Šayḥ, al-Malik (Mamlukensultan, reg. 815/1412-824/1421) 128
- Mubārak, Ḥusnī (Präsident, Ägypten, 1981-) 239
- Muḥammad (Prophet) 22
- Muḥammad VI. (König von Marokko, 1999-) 193, 257
- Muḥammad ‘Alam Ḥān (Gouverneur von Balḥ und Badahšān, 19. Jh.) 178
- Muḥammad ‘Alī (Gouverneur, dann Vizekönig von Ägypten, reg. 1805-1848) 234, 235
- Muḥammad ‘Alī ‘Allūba Bāšā (Stiftungsminister, Ägypten, Anfang 20. Jh.) 235
- Muḥammad Bāšā Dūkākīn Zāda (Gouverneur von Aleppo, 16. Jh.) 218
- Muḥammad Baḥīt siehe Baḥīt, Muḥammad
- Muḥtār Bēg (Stifter in Mašhad, 17. Jh.) 177
- Mullā Muḥammad (Stifter in Mašhad, 19. Jh.) 178
- al-Murādī, Muḥammad Ḥalīl (syrischer Biograph, gest. 1206/1791) 207
- Muštafā Mašhadī b. Karbalāī Murtażā (Stifter in Mašhad, 18. Jh.) 180
- Nādir Šāh Afšār (persischer Herrscher, reg. 1147-60/1736-47) 208
- Nāšir ad-Dīn Muḥammad b. Aḥmad al-Anšārī al-Aḥmīmī (ḥanafitischer Groß*qāḍī* in Kairo, 15. Jh.) 134
- an-Nāših al-Ḥanbalī (Rechtsgelehrter in Damaskus, 13. Jh.) 110
- Nāšir ad-Dīn Muḥammad al-Ġabalī (Mamluk in Kairo, 15. Jh.) 128
- an-Nāširī, Muḥammad b. Muḥammad al-Makkī al-Ašrafī Īnāl (Mamluk und Stiftungsverwalter in Kairo, gest. 892/1487) 158, 251
- Nikephoros I. (byzantinischer Kaiser, reg. 802-811) 52
- an-Nimr, ‘Abd al-Mun‘im (ägyptischer *waqf*-Minister, 1979-1980) 240
- Nizām ad-Dawla, Amīr Ḥusayn Ḥān (Stifter in Mašhad, 19. Jh.) 179, 182
- Nizām al-Mulk (seldschukischer Wesir, gest. 488/1095) 67, 69, 82

- an-Nu'aymī, 'Abd al-Qādir ibn Muḥammad (Damaszener Chronist, gest. 927/1520-1) 82, 103, 110
- Nūr ad-Dīn Maḥmūd b. Zangī (syrischer Sultan, reg. 1146-1174) 15, 63, 64, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 104
- an-Nuwayrī, Muḥammad b. Aḥmad (*qāḍī* von Mekka, 15. Jh.) 164
- Olearius, Adam (Orientreisender, 17. Jh.) 168
- Pābag (persischer König, gest. um 220) 34
- Petry, Carl F. 153, 154
- Phidos (syrischer Christ, 7. Jh.) 49
- Powers, David S. 204
- Prokopios (christlicher Stifter in Syrien, 7. Jh.) 49
- Qalāwūn, al-Manṣūr (Mamlukensultan, reg. 678-689/1279-1290) 59
- Qamar Nisā Ḥānum (Stifterin in Mašhad, 19. Jh.) 177
- Qānṣūh al-Ġawrī (Mamlukensultan, reg. 906-922/1501-1516) 123
- Qarāqūš, Bahā' ad-Dīn (ayyubidischer Beamter, gest. 597/1201) 104
- Qardagh (nestorianischer Heiliger aus Mesopotamien, 4. Jh.) 50, 51
- al-Qarmī, Afḍal ad-Dīn Maḥmūd b. 'Umar (ḥanafitischer *qāḍī* in Kairo, gest. 865/1461) 132
- Qāyṭbāy, al-Ašraf (Mamlukensultan, reg. 872-901/1468-1496) 154
- al-Qurašī, Šihāb ad-Dīn (šāfi'itischer *qāḍī* in Kairo, frühes 16. Jh.) 127
- Rabī'a Ḥātūn bt. Ayyūb (Schwester des Saladin, gest. 643/1245-6) 80, 81, 89, 93, 94, 109, 110, 112, 113, 114
- ar-Ramlī, Ḥayr ad-Dīn (Rechtsgelehrter, gest. 1081/1671) 197
- Riḍā, Rašīd (syrischer Vertreter der Salafiyya-Bewegung, 1865-1939) 235
- ar-Rizā, 'Alī b. Mūsā (achter Imam der Zwölferschia, gest. 202/818) 167, 169, 173
- Ša'bān, al-Ašraf (Mamlukensultan, reg. 764-778/1363-1377) 157
- Sābiq, Sayyid (ägyptischer Muslimbruder, 20. Jh.) 237
- Šābuhr I. (persischer König, reg. 240-270) 32, 33, 34, 35
- Šābuhr II. (persischer Großkönig, reg. 339-379) 50
- as-Sādāt, Anwar (Präsident, Ägypten, 1970-1981) 239, 241
- Šāh Muḥammad Ḥān, Ḥāḡḡī (Beamter im Teheraner Außenministerium, 19. Jh.) 176, 185, 189
- as-Saḥāwī, Muḥammad b. 'Abd ar-Raḥmān (Historiker und Traditionarier, gest. 902/1497) 16, 118, 127, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 163, 165
- aš-Šahrazūrī, Kamāl ad-Dīn (šāfi'itischer Rechtsgelehrter in Damaskus, gest. 572/1176-1177) 74
- Šāhinšāh b. Ayyūb (Ayyūbide, gest. 543/1148) 112
- Saladin siehe Šalāḥ ad-Dīn
- Šalāḥ ad-Dīn, al-Malik an-Nāṣir Yūsuf b. Ayyūb (ayyubidischer Sultan und Dynastiengründer, reg. 567-589/1171-1193) 79, 81, 89, 91, 93, 94, 99, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 115
- Salāma bt. al-Muḡāhid 'Alī (Tochter des rasulidischen Herrschers al-Muḡāhid 'Alī, gest. 804/1401) 159
- Šāliḥa Bībī (Nichte des Mirzā Ishaq in Damaskus, 18. Jh.) 207
- Šams ad-Dīn Muḥammad al-Maḡdisī (ḥanbalitischer *qāḍī* in Kairo, 15. Jh.) 135
- aš-Šanašī, Ḥayr ad-Dīn Muḥammad b. 'Umar (ḥanafitischer *qāḍī* in Kairo, gest. 873/1469) 134, 135
- Šaraf ad-Dīn b. Man'a al-Irbilī (šāfi'itischer Rechtsgelehrter in Irbil, gest. 622/1225) 106
- aš-Šaybānī, Abū Bakr Aḥmad b. 'Amr alias al-Ḥaṣṣāf (ḥanafitischer *qāḍī* von Bagdad, gest. 260/874) 22
- aš-Šaybānī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. al-Ḥasan (ḥanafitischer Rechtsgelehrter und Schüler des Abū

- Ḥanīfa, gest. 187/803 oder 189/805) 194
- Schacht, Joseph 55, 57, 198
- Sergios (Bischof von Kastron Mefaa, 7. Jh.) 48
- Šihāb ad-Dīn Aḥmad b. Tānībak (Sohn eines mamlukischen Stifters in Kairo, 15. Jh.) 126, 129, 134
- Šihāb ad-Dīn al-Qurašī (šāfiʿitischer *qādī* in Kairo, frühes 16. Jh.) 127
- Sirāḡ ad-Dīn ʿUmar b. Raslān al-Bulqīnī (šāfiʿitischer Rechtsgelehrter in Kairo und Damaskus, gest. 805/1403) 163
- Šīrkūh b. Šādī (Onkel Saladins, gest. 564/1169) 112
- Šīrīn ar-Rūmiyya (Ehefrau des Sultans az-Zāhir Barqūq, gest. 802/1400) 158, 159
- Sutayta siehe Fāṭima bt. Nāšir ad-Dīn b. Muḥammad
- Symeon von den Olivenbäumen (syrisch-orthodoxer Heiliger, gest. 734) 43, 44, 46, 47
- aṭ-Ṭabarī, Abū Ġaʿfar Muḥammad b. Ġarīr (Historiker und Koranexeget in Bagdad, gest. 310/923) 35, 82, 164
- Ṭāha Afandī Ṭāha Zāda (Aleppiner Stiftungsverwalter, 18. Jh.) 217, 218
- Tanam b. ʿAbd Allāh al-Abūbakrī (Mamluk und Rechtsgelehrter in Kairo, gest. 882/1477) 128
- Tānībak, Asad ad-Dīn b. ʿAbd Allāh al-Ilyāsī (Mamluk und Stifter in Kairo, gest. 891/1486) 118, 119, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 133
- Taqī ad-Dīn (Herrscher von Ḥamāh, 12. Jh.) 94
- Taqī ad-Dīn b. aṣ-Šalāḥ (Rechtsgelehrter in Damaskus, gest. 643/1245) 112
- Taqī ad-Dīn ʿUmar, al-Malik al-Muzaffar (Neffe des Saladins, 12. Jh.) 111
- Taqiyya aṣ-Šūriyya (Vertraute des Ayyubidenhofes in Damaskus, gest. 579/1184) 111
- aṭ-Ṭarsūsī, Naḡm ad-Dīn Ibrāhīm b. ʿAlī (ḥanafitischer Groß*qādī* von Damaskus, gest. 758/1356) 58
- aṭ-Ṭawīla al-Baramūn 119, 120, 121, 127, 133, 135
- Theodoros (Metropolit, 7. Jh.) 49
- Theodosios Kionites (melkitischer Heiliger aus Nordmesopotamien, 9. Jh.) 44
- Theophanes (Bischof von Madaba, 7. oder 8. Jh.) 49
- Timotheos (nestorianischer Katholikos, gest. 823) 51
- Tūrān Šāh b. Ayyūb (Ayyūbide, gest. 576/1180) 111, 112
- at-Tustarī al-Balḥī, Šayḥ Muḥammad (usbekischer Pilger in Damaskus, frühes 18. Jh.) 207
- Uns bt. ʿAbd al-Karīm al-Laḥmī (Ehefrau des Ibn Ḥaḡar al-ʿAsqalānī, gest. 867/1462) 166
- Yaḥyā b. Saʿīd (früher Rechtsgelehrter, gest. 143/760) 194
- Yāqūt, Šihāb ad-Dīn Yaʿqūb b. ʿAbd Allāh (Biograph, 13. Jh.) 82, 103
- Zahīr ad-Dawla Muḥammad Nāšir Ḥān Qāḡār (Stifter in Mašhad, 19. Jh.) 177
- Zarqāʾ, Muṣṭafā Aḥmad (syrischer Rechtsgelehrter, 1904-1999) 197
- Zaynab bt. ʿAlī al-Ḥāšṣbakiyya (Ehefrau des Mamlukensultans al-Ašraf Īnāl, gest. 884/1479) 158, 162
- Zaynab bt. Ġīrbās (Ehefrau des Mamlukensultans az-Zāhir Ġaḡmaq, gest. 864/1460) 160
- Zaynab bt. Muḥammad b. Aḥmad an-Nuwayrī (Stiftungsverwalterin in Mekka, gest. 823/1420) 164, 165
- Zaynab bt. aš-Šaʿrī (Rechtsgelehrtin in Irbil, gest. 615/1218) 106
- Zayn ad-Dīn ʿAbd al-Qādir aṭ-Ṭawīlī (Bevollmächtigter bei einem Stiftungsgeschäft in Kairo 909/1503) 127
- Zayn ad-Dīn ʿAlī Kuḡuk (ayyubidischer Emir von Irbil, gest. 563/1168) 94
- Zubayda Umm al-Amīn (Ehefrau des Hārūn ar-Rašīd, gest. 210/831) 52, 111, 153

Zumurrud Ḥātūn bt. Ayyūb, Sitt aš-Šām
(Ayyūbidenprinzessin, gest. 616/1220)
111, 112, 113

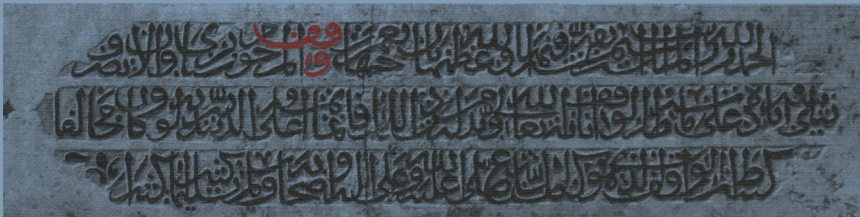
Zumurrud Ḥātūn bt. Ġāwal (Ayyubiden-
prinzessin, 13. Jh.) 112

3. Begriffe und Sachen

- ‘Abbāsiden 22, 51, 65, 67, 153
Armenfürsorge 64, 168
Ayyūbiden 16, 68, 80, 91, 109, 111,
112, 113, 115
Begünstigter einer Stiftung siehe
Nutznießer
Besitz 21, 24, 27, 28, 30, 32, 33, 34, 36,
46, 47, 50, 51, 119, 123, 126, 128,
133, 135, 161, 162, 169, 173, 187,
195, 217, 219
bīmāristān siehe Krankenhaus
caritas siehe Wohltätigkeit
dārišn siehe Besitz
Eigentum (*ḥwēših*) 20, 21, 27, 28, 29,
30, 34, 35, 36, 37, 47, 64, 72, 90, 193,
195, 203, 238, 249
Erbrecht 15, 26, 27, 28, 33, 51, 192
Familienstiftung siehe Stiftung,
Familien-
fatwā siehe Rechtsgutachten
Feuerstiftung siehe Stiftung,
sasanidische
Feuertempel 33, 35, 50
fiqh siehe Jurisprudenz
Freie Offiziere 236, 237, 239, 240
Gabe, fromme (*sadaqa*) 25, 64, 73, 76,
93, 102, 103, 111, 114, 193, 194
Gelehrte (*‘ulamā*) 102, 121, 129, 155,
156, 159, 164, 174, 177, 235, 236,
237, 239, 243, 255, 256, 257, 258, 259
Geniza-Dokumente 68
ġizya siehe Kopfsteuer
ḥān siehe Handelshaus
Ḥanafiten, ḥanafitisch 23, 64, 96, 108,
113, 114, 115, 128, 129, 134, 135,
160, 195, 209, 210
Ḥanbaliten, ḥanbalitisch 113, 115, 135,
209, 210, 211
Handelshaus (*ḥān*) 46, 77, 104
ḥānqāh siehe Konvent
ḥarāġ siehe Steuer, landwirtschaftliche
ḥiyal siehe Rechtskniffe
Hochschule (*madrasa*) 60, 69, 79, 89,
91, 93, 94, 103, 104, 105, 106, 107,
108, 109, 110, 112, 113, 114, 115,
153, 157, 159, 160, 162, 163, 164,
165, 169, 180, 229
Hospiz (*ribāṭ*) 91, 107, 112, 153, 158,
159, 160, 161, 162, 163, 165, 175
ḥwāstag siehe Stiftung, Objekt der
Stiftung
ḥwēših siehe Eigentum
‘ilm al-farā’id siehe Wissenschaft der
Anteile
iqṭā’ siehe ‘Lehen’
Islamische Heilsfront (*Front Islamique
du Salut*, FIS) 247
Janitscharen 199
Jurisprudenz (*fiqh*) 23, 24, 25, 38, 197,
198
Konvent (*ḥānqāh*) 69, 91, 107, 108, 114
Kopfsteuer (*ġizya*) 66, 68
Krankenhaus (*bīmāristān*) 95, 107, 108,
114
‘Lehen’ (*iqṭā’*) 63, 67, 73, 77, 93, 119
maḏhab siehe Rechtsschule
madrasa siehe Hochschule
maḥzan siehe Regierung, marokkanische
Mālikiten, mālikitisch 25, 60, 76, 108,
114, 191, 192, 195, 209, 210, 257
Mamluken 13, 16, 57, 68, 117, 124, 125,
127, 128, 129, 154, 156, 210, 216, 225
manfa’a siehe Stiftung, Ertrag einer
maṣālih siehe Wohlfahrt
masġid siehe Moschee

- mawqūf* siehe Stiftung, Objekt der Stiftung
 Melkiten 44
memoria siehe Totengedenken
 Memorialstiftung 199, 200, 201, 202
milk siehe Privatbesitz
 Ministerium für Stiftungen 237, 238, 239, 240, 241, 244, 245, 251, 252, 253, 254, 256, 257, 258
 Moschee (*masǧid*) 25, 65, 67, 71, 75, 76, 118, 121, 122, 167, 169, 182, 195, 196, 214, 215, 219, 220, 225, 226, 227, 235, 238, 240, 241, 245, 246, 248, 249, 252, 253, 254, 256, 257
mutawallī siehe Stiftungsverwalter
 Naqšbandī 205
nazar siehe Stiftungsverwaltung
nāzir siehe Stiftungsverwalter
 Nestorianer 47
 Nutznießer einer Stiftung 25, 26, 29, 30, 31, 33, 37, 59, 65, 79, 97, 98, 102, 109, 114, 115, 177, 214, 230, 231, 238, 247, 248
 Oberster Rat für islamische Angelegenheiten (*al-maǧlis al-aʿlā li-š-šuʿūn al-islāmiyya*) 238
 Oberster Rat islamischer Stiftungen (*maǧlis al-ḥubṣī al-aʿlā*) 251
 Osmanen 16, 57, 58, 60, 61, 160, 197, 198, 201, 207, 209, 210, 211, 213, 214, 215, 216, 218, 226, 233
 Patrimonium 65, 70, 74, 75, 77
 Patronage 43, 50, 52, 167
 Person, juristische 15, 20, 21, 55, 56, 57, 58, 59, 248
piae causae siehe Stiftung, christliche Stiftungen
 Pilger 96, 97, 104, 115, 153, 161, 167, 168, 170, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 184, 186, 187
 Privatbesitz (*milk*) 72, 118, 126, 128, 203
qādī siehe Richter
 Qāǧāren 172, 173, 174, 183
qurba siehe Werk, gottgefälliges
 Recht, islamisches (*šariʿa*) 25, 62, 63, 69, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 104, 192, 198, 216, 237, 240, 247, 248, 251
 Rechtsgutachten (*fatwā*) 199, 234
 Rechtskniffe (*ḥiyal*) 198
 Rechtsschule (*maḏhab*) 24, 25, 37, 74, 76, 102, 109, 113, 115, 121, 191, 195, 197, 209, 210, 211
 Reform des Stiftungswesens 236
 Regierung, marokkanische (*maḥzan*) 250
res sacrae 19, 22
ribāṭ siehe Hospiz
 Richter (*qādī*) 22, 57, 58, 59, 70, 74, 85, 97, 159, 164, 225, 250
ruwānagān siehe Stiftung, sasanidische Sachwalter (*waṣī*) 203
ṣadaqa siehe Gabe, fromme
 Safawiden 167, 172, 175, 178, 180, 183, 184
 Šāfiʿiten, šāfiʿitisch 73, 74, 75, 96, 108, 113, 114, 115, 127, 129
 Salafiyya 235, 243, 251, 255
sālār siehe Stiftungsverwalter
sālārīh siehe Stiftungsverwaltung
šariʿa siehe Recht, islamisches
 Sasaniden 24, 26, 39
šayḥ al-balad siehe Stadtverordneter
 Sayyid (Angehöriger des Prophetenhauses) 176, 177, 178, 179, 183, 187
 Schrein 169, 170, 172, 173, 175, 178, 179, 180, 182, 183, 184, 185, 186
 Seldschuken 62, 63, 65, 67, 68, 69, 76, 77, 80, 108, 112
 Sklaven 58, 180, 201, 202
 Stadtverordneter (*šayḥ al-balad*) 223, 225, 226, 229
 Stadtviertelstiftung 16, 213, 214, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 227, 228, 230, 231, 232
 Steuer, landwirtschaftliche (*ḥarāǧ*) 66, 67, 73
 Stifter (*wāqif/vāqif*) 12, 13, 14, 16, 17, 20, 25, 26, 30, 31, 33, 35, 36, 37, 47, 48, 64, 65, 70, 79, 80, 81, 85, 86, 89, 90, 91, 94, 97, 100, 101, 102, 103,

- 105, 107, 110, 114, 115, 116, 118, 119, 121, 122, 123, 125, 128, 132, 133, 134, 154, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 178, 179, 182, 183, 184, 185, 186, 194, 196, 199, 200, 201, 202, 205, 206, 207, 210, 214, 219, 221, 223, 230, 231, 232, 237, 238, 246, 248, 251, 259
- Stifterwille 247, 259
- Stiftung, christliche (*piae causae*) 15, 19, 22, 42, 43, 50, 53, 56
- , Ertrag einer (*manṣāʿa*) 22, 35, 64, 169, 191
- , Familien- (*waqf ḍurrī, waqf ahlī*) 13, 20, 21, 23, 25, 26, 29, 32, 33, 35, 37, 38, 65, 70, 75, 90, 109, 118, 153, 154, 156, 173, 192, 193, 196, 201, 205, 211, 217, 230
- , Geld- (*waqf an-nuqūd*) 196, 199, 213, 218, 221
- , jüdische 21
- , Kommandit- (*al-muḍāraba al-waqfiyya*) 248
- , Memorial- 199, 200, 201, 202
- , Objekt der (*mawqūf*) 24, 27, 37, 85, 109, 114, 196
- , öffentliche 13, 25, 38, 64, 65, 90, 93, 98, 153, 155, 217, 237
- , sasanidische (*ruwānagān*) 15, 19, 20, 21, 26, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38
- , testamentarische 199
- Stiftungspolitik 17, 63, 64, 69, 70, 74, 76, 77, 239
- Stiftungspraxis 12, 18, 29, 33, 194, 196
- Stiftungsrecht 12, 18, 19, 27, 29, 116, 192, 195, 197, 231
- Stiftungsurkunde (*waqfiyya*) 14, 16, 24, 33, 61, 79, 97, 103, 117, 119, 129, 130, 154, 156, 170, 171, 172, 205, 210, 216, 230, 232
- Stiftungsverwalter (*nāzīr, mutawallī, waliy, sālār*) 17, 25, 31, 32, 36, 37, 43, 45, 57, 58, 59, 73, 75, 91, 97, 98, 127, 171, 174, 176, 177, 181, 185, 186, 202, 205, 217, 220, 221, 224, 225, 228, 229, 230, 231, 232, 236, 238, 250, 256
- Stiftungsverwaltung (*nazar, wilāya, sālārīh*) 17, 22, 25, 26, 31, 98, 123, 126, 129, 134, 154, 163, 164, 165, 170, 171, 172, 173, 176, 182, 184, 186, 187, 205, 217, 224, 225, 226, 227, 229, 234, 235, 238, 239, 241, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 257, 259
- Stiftungszweck 25, 30, 33, 34, 36, 76, 97, 122, 195, 196, 199, 237, 238
- Sufismus 65, 69, 76, 108, 161
- Totengedenken (*memoria*) 13, 17, 200
- Treuhänder (*wakīl*) 127, 203, 206
- ʿulamāʾ siehe Gelehrte
- Umayyaden 40, 48, 51, 52, 53, 65, 70, 73, 74, 75, 218
- wakīl siehe Treuhänder
- waliy siehe Stiftungsverwalter
- waqf ahlī siehe Stiftung, Familien-
- waqf ḍurrī siehe Stiftung, Familien-
- waqf ahlī siehe Stiftung, Familien-
- waqf ḥayrī siehe Stiftung, öffentliche
- waqf an-nuqūd siehe Stiftung, Geld-
- waqf ḥayrī siehe Stiftung, öffentliche
- waqfiyya siehe Stiftungsurkunde
- waqf-Studien 13, 14, 196, 216
- waṣī siehe Sachwalter
- Werk, gottgefälliges (*qurba*) 25, 37, 197, 214, 231
- wilāya siehe Stiftungsverwaltung
- Wissenschaft der Anteile (*ʿilm al-farāʾid*) 33
- Wohlfahrt, Allgemeinwohl (*maṣāliḥ*) 53, 63, 71, 72, 75, 76, 77, 217, 230, 231
- Wohltätigkeit 17, 53, 64, 71, 75, 93, 94, 116, 123, 169, 184
- Zoroastrismus 21, 27, 51



Die Bedeutung von Stiftungen für die islamisch geprägten Gesellschaften der Vormoderne lässt sich kaum überschätzen. Stiftungen finanzierten an vielen Orten Einrichtungen der Armen- und Krankenfürsorge, religiöse Institutionen und Aufgaben der kommunalen Infrastruktur, sie dienten aber auch als Grundlage für den Zusammenhalt unterschiedlicher sozialer Gruppen. Heute werden Stiftungen im Rahmen der Debatten zu genuin islamischen Finanzinstrumenten wieder stark diskutiert.

Im vorliegenden Band wird die islamische Stiftung nicht als eine statische und unflexible Institution islamischen Rechts verstanden. Vielmehr werden einzelne Stiftungsgeschichten untersucht und in ihrem zeitlichen und regionalen Kontext gesehen. Damit stellen die hier versammelten Aufsätze die soziale Praxis und die Anpassungsfähigkeit des islamischen Stiftungswesens in den Vordergrund.

Mit Beiträgen von Doris Behrens-Abouseif, Stefan Heidemann, Renate Jacobi,
Stefan Knost, Franz Kogelmann, Maria Macuch, Astrid Meier, Johannes Pahlitzsch,
Lucian Reinfandt, Gerhard Wedel, Christoph Werner

ISBN 978-3-05-004612-9



9 783050 046129