

Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients

Beihefte zur Zeitschrift „Der Islam“

Herausgegeben von
Lawrence I. Conrad

Neue Folge
Band 24

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Fremde, Feinde und Kurioses

Innen- und Außenansichten
unseres muslimischen Nachbarn

Herausgegeben von

Benjamin Jokisch,
Ulrich Rebstock
und Lawrence I. Conrad

Walter de Gruyter · Berlin · New York

☺ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 978-3-11-019232-2
ISSN 1862-1295

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.

© Copyright 2009 by Walter de Gruyter GmbH Co. KG, D-10785 Berlin
Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany.
Satz: OLD-Media, Neckarsteinach
Einbandentwurf: Christopher Schneider, Laufen

Inhaltsverzeichnis

Laudatio	1
Monographien, Artikel und sonstige Veröffentlichungen	5
<i>Meier, C.</i> „Mich reizen skurrile Zusammenhänge“. Ein Gespräch mit Gernot Rotter	9

Erster Teil

Orient und Islam in europäischer Perspektive

<i>Rotter, E.</i> Vom Saif Allāh zum Angelus Dei. Rezeption und Transformation des Ḥālid ibn al-Walīd in der Mittelalterlichen europäischen Literatur (7.–13. Jahrhundert)	23
<i>Goetz, H.-W.</i> Sarazenen als „Fremde“? Anmerkungen zum Islambild in der abend- ländischen Geschichtsschreibung des frühen Mittelalters	39
<i>Popal, M.</i> Heine und <i>der Orient</i> ? Zwischen Subjektivität und Veränderung oder wie <i>das Andere</i> nach Deutschland kam – sah – und – ?	67
<i>Radtke, B.</i> Spengler und der Islam. Nachdenkliches und Persönliches	115
<i>Khalifa, M.</i> Bild und Trugbild. Der Orient in der deutschsprachigen Reiseliteratur des 19. Jahrhunderts als Teil der europäischen Reiseliteratur	133
<i>Robde, A.</i> The Orient Within. Orientalism, Anti-Semitism and Gender in 18 th to early 20 th Century Germany	147

<i>Hörner, K.</i> Feindbild Islam <i>revisited</i>	167
---	-----

Zweiter Teil

Das Andere im innerislamischen Kontext

<i>Gerlach, D.</i> Freud am Abbasidenhof? Die Sexualtheorie des Dichters Gahiz	191
<i>Franz, K.</i> Qarmaṭen und Zangī. Das Andere als Societas malorum	215
<i>Oßwald, R.</i> Rassismus und Sklaverei als Rechtsproblem in Nord- und Westafrika	253
<i>Rebstock, U.</i> „Und schlägt sie ...“ Über die Behandlung widerspenstiger maurischer Ehefrauen	279
<i>Jokisch, B.</i> Konversion und Konfession. Die Reproduktion konfessioneller Gegensätze im frühen Bagdad	301
<i>Ende, W.</i> Pilgerfahrt und Glaubensstreit. Die „Zehn Argumentationen“ des Sayyid ‘Abdallāh Širāzī	323
<i>Fathi, S.</i> „Franchising“ ‘Alī Šarī‘atī: von der Übernahme und Verzerrung eines iranischen Ideologen in Südafrika	339

Dritter Teil

Das Andere jenseits des Islam:
Muslimische Wahrnehmungen und Betrachtungen

<i>Serikoff, N.</i> Mistakes and Defences. Foreign (Greek) Words in Arabic and their visual Recognition	373
<i>Neuwirth, A.</i> Imagining Mary – Disputing Jesus Reading <i>Sūrat Maryam</i> and related Meccan texts within the Qur’anic communication process	383

<i>Motzki, H.</i> Ist die Gewaltanwendung von Muslimen gegen Nichtmuslime religiös bedingt? Eine Studie der klassischen ġihād-Konzeptionen	417
<i>Poya, A.</i> Fremd- und Selbstbilder im Gegendiskurs. Überlegungen zum Begriff ġarbzadegi bei Fardid (1910/12–1994) und Āl-e Aḥmad (1923–1969) ..	453
<i>Reuter, C.</i> Vom Verlust der Wirklichkeit. Der Verschwörungsglaube in der islamischen Welt	477
<i>Mitter, U.</i> „Ich fühle mich als Teil von Europa“. Europa als Fremd- und Vorbild für aserbajdschanische Studierende	509
<i>Fenz, H.</i> Islamic conspiracy in Germany? An account of the „Kaplan State“ .	573
Personenindex	593
Sachindex	601

„Und schlägt sie ...“

Über die Behandlung
widerspenstiger maurischer Ehefrauen

U. Rebstock

Muslimischen Juristen blieb und bleibt wenig erspart. Dass sie sich auch mit der Widerspenstigkeit von Ehefrauen beschäftigen mussten, verlangt unmissverständlich der Vers 34 der Sure 4: „Und wenn ihr fürchtet, daß irgendwelche Frauen sich auflehnen [*nušūz*], dann vermahnt sie, meidet sie im Ehebett und schlägt sie! Wenn sie euch (daraufhin wieder) gehorchen, dann unternimmt (weiter) nichts gegen sie! Gott ist erhaben und groß.“¹ Paret's kongeniale Übersetzung von ‚*nušūz*‘ – eigentlich Hochheben, Höherstellen – mit ‚Auflehnung‘ kolportiert – vielleicht ungewollt – die inferiore Stellung der muslimischen Ehefrau. Doch steht sie in deutlichem Missverhältnis zu der anderslautenden Übersetzung des dazugehörigen Vers 128 der selben Sure: „Und wenn eine Frau (ihrerseits) fürchtet, dass ihr Mann ihr (dauernd) Schwierigkeiten macht [*nušūz*], oder ihr abgeneigt ist, ist es für die beiden keine Sünde, sich friedlich zu einigen. Es ist besser, sich friedlich zu einigen (als weiter im Unfrieden zu leben).“ Das grammatikalische Symbol dieser semantischen Schräglage von *nušūz* wird die ‚*nāšiz*‘, die sich Auflehrende, die Widerspenstige oder, juristisch ausgedrückt, die die ehelichen Pflichten Verletzende, ein Partizip Aktiv im natürlichen Feminin, auf deren *nušūz* sich die Rechtsexperten der formativen Periode des islamischen Rechts konzentrieren; der männliche *nāšiz* bleibt, abgesehen von theoretischen Erwägungen²,

1 Übersetzung der Koranverse nach Rudi Paret. *Der Koran*, Stuttgart: Kohlhammer 1979.

2 So von Nāfi' b. Ḥabīb b. az-Zā'id (Fatwā Nr. 44), der den *nušūz* eines Ehemannes nicht als klaren Scheidungsgrund (*sarīb at-talāq*) wertet. Er schrieb ein Gedicht von al-Muḥtār b. al-Ḥabīb (st. 1391/1971–1972, MLG Nr. 2257) aus, gehört also in die 2. Hälfte des 20. Jh. Ibn Rušd (*Kitāb al-Muqaddamāt*, I–II, Beirut: Dār aṣ-Ṣādir, o. J., II, S. 430) erhebt in drei Zeilen zum männlichen *nušūz* die Versöh-

außen vor. Als Unterparagraph von Heirat (*nikāḥ*) und Scheidung (*talāq*, *ḥuḥ*) wird *nuṣūz* zu einem Rechtsterminus ausgeformt, mit dessen Hilfe von nun an muslimische Juristen angehalten sind, in zerrüttete Ehen sanktionierend einzugreifen.

Die folgenden Einblicke in die juristische Behandlung von Ehen, deren Zerrüttungsgrad die Stufe des *nuṣūz* erreicht hat, entstammen einer unveröffentlichten Sammlung von ca. 4800 maur(etan)ischen Fatwās aus den letzten fünf Jahrhunderten³. 32 davon befassen sich direkt mit *nuṣūz* und einschlägigen Detailfragen. Die dort erhaltene älteste lokale Stellungnahme geht auf den ostmaurischen Juristen ʿUmar b. Bāba al-Walātī (st. 1145/1732–1733)⁴ zurück, die jüngsten Einlassungen auf zeitgenössische Autoren. Aus der besonderen geographischen und literaturgeschichtlichen Randlage der maurischen Kultur, der die Entwicklung der maurischen regionalen Rechtstraditionen viele Eigenheiten verdankt, eröffnet dieser *nuṣūz*-Corpus die Möglichkeit zu beobachten, in welcher Weise die klassischen mālikitischen Rechtspositionen zu diesem Problem rezipiert und in einem emanzipatorischen Prozess umgesetzt bzw. den örtlichen gesellschaftlichen und rechtlichen Bedingungen angepaßt wurden. Um die Lebendigkeit und Souveränität dieser Entwicklung wiederzugeben, konzentrieren sich meine Beobachtungen dabei ganz auf die Inhalte der zur Verfügung stehenden Fatwās. Die Identifikation der dort enthaltenen Zitatbelege wird ohnehin erschwert durch die äußerst dürftige Editionslage maurischer Rechtstexte. Überdies bewegen sich die maurischen Autoren bei Entlehnungen von ihren ‚Autoritäten‘ – in der Regel regionale Kommentatoren der Standardwerke von Saḥnūn, Ibn Ruṣd oder Ḥalīl b. Ishāq – auf dünnem Eis. So berichtet ein gewisser Aḥmad al-Afram b.

nung (*ṣulḥ*) zwischen den Ehepartnern zur Pflicht; erst nach Ausschöpfung aller Möglichkeiten obliegt dem Ehemann die Scheidung. Über männlichen *nuṣūz* wird noch im *ḥuḥ*-Paragraphen räsoniert: Darf der Ehemann für die Scheidung von seiner Frau Geld nehmen?, vgl. Saḥnūn, *al-Mudawwana al-kubrā*, I–IV, Kairo: Maṭbaʿat as-Saʿāda (o. J.), II, S. 335, *Kitāb Irḥāʾ as-sutūr*.

3 Yaḥyā wuld el-Barāʾ: *al-Miṣyār* [Arbeitstitel], Nouakchott 2005 [Kopie des Manuskriptkapitels in meinem Besitz]; Redaktion und Drucklegung des neunbändigen Werks ist Gegenstand eines laufenden, von der Gerda Henkel Stiftung geförderten Forschungsprojektes. Die hier zitierten Fatwās sind mit Nummern ausgezeichnet, die jenen der entstehenden Edition nicht entsprechen; sie werden aber mithilfe der dort beigegebenen Indices leicht zu identifizieren sein.

4 Näheres zu ihm (und allen weiteren maurischen Autoren) in Ulrich Rebstock: *Maurische Literaturgeschichte* (= MLG), I–III, Würzburg: Ergon Verlag 2001, Nr. 256.

Muḥammad b. Hāhī al-Ġakanī (st. gegen 1934)⁵ von einer Anfrage, die sein Lehrer Aḥmad b. al-Muḥtār (st. um 1834)⁶ von dessen Kommilitone und Lehrer Sīdī ʿAbdallāh b. al-Ḥāḡḡ Ibrāhīm (st. 1233/1817–1818) zu einer diesem erinnerlichen Textpassage in ‚*at-Taḍdīb*‘, einem Kommentar des Ḥalīl b. Ishāq al-Ġundī (st. 767/1366) zum *Muḥtaṣar al-furūʿ* von Ibn al-Ḥāḡib (646/1249)⁷, bekam. Aḥmad b. al-Muḥtār leitete daraufhin die Anfrage an seinen Schüler weiter, mit dem Auftrag, die Passage zu identifizieren. Ratlos stellt Aḥmad al-Afram fest:

Ich konsultierte [*at-Taḍdīb*] tagelang, konnte aber die Stelle (...) nicht finden. Ich teilte dies Aḥmad b. al-Muḥtār mit und sagte, daß sie sich vielleicht in einer anderen Kopie finden ließe. Er aber antwortete: ‚Nein, sie alle zitieren nur aus dieser Kopie.‘ Ich weiß nicht, vielleicht war er nachlässig oder hat sich geirrt⁸.

Der zeitgenössische Jurist Muḥammad Fāl Abbah b. ʿAbdallāh al-ʿAlawī (geb. 1355/1936–1937)⁹ nimmt in Fatwā Nr. 45 diese Unsicherheit noch einmal auf und weist nicht nur darauf hin, daß Muḥammad b. Ḥankūs (st. 1273/1858–1859)¹⁰, ein weiterer Schüler von Sīdī ʿAbdallāh, sich in seinem Fatwā (Nr. 22) gleichfalls auf die von seinem Lehrer bemühte Stelle in *at-Taḍdīb* berief, sondern prüft die Richtigkeit des Zitats auch eigenhändig nach. Auch Muḥammad b. al-Ḥasan al-Yaʿqūbī (geb. 1357/1938)¹¹ hat Nachweisprobleme: Er findet (Fatwā Nr. 46) das bekannte und berichtigte Fatwā zur Nicht-Annullierung des Ehevertrags bei *nuṣūz* von Muḥammad al-Yadālī (st. 1166/1752–1753)¹² nicht mehr.

Das sind typische technische Defizite einer Lernkultur, in welcher wegen schlichten Büchermangels die ausschließlich textgestütz-

5 Die Angabe zu einem gleichnamigen Autor in MLG Nr. 1736 beruht auf der Auskunft eines Nachfahren; nach Auskunft von Yaḥyā b. al-Barrāʾ soll dieser („Aḥmad al-Afram w. M. al-Muḥtār w. Sīdī Aḥmad Bāba“) 1346/1927 gestorben sein. Das Fatwā suggeriert allerdings seine Zeitgenossenschaft zu Sīdī ʿAbdallāh b. al-Ḥāḡḡ Ibrāhīm (MLG Nr. 624). Weitere mündliche Nachforschungen ergaben, daß der andere, ältere Aḥmad al-Afram „Wuld M. al-Muḥtār w. Sīdī ʿAbdallāh w. al-Ḥāḡḡ (st. 1270/1853)“, der Autor des Fatwās, tatsächlich Schüler von Aḥmad b. al-Muḥtār war.

6 MLG Nr. 664. Beide studierten bei al-Muḥtār b. Būna (MLG Nr. 587).

7 GAL S I, S. 538; az-Ziriklī: *al-Aʿlām*, I-X, Beirut [o. O., o. J.], II, S. 364. Der in den Fatwās oft zitierte Ibn Ṣās (s. u. Fn. 74) schrieb dazu seine *Ġawābir*.

8 Fatwā Nr. 19.

9 MLG Nr. 2545.

10 MLG Nr. 891.

11 MLG Nr. 2552.

12 MLG Nr. 334. Näheres dazu unten III a.

te Aussagen-Legitimation nach Kompensation verlangt: Wo sich viele unterschiedlich an dieselbe Textpassage erinnern müssen, gedeiht die Meinungsvielfalt und zugleich die Bereitschaft, das Kriterium der Glaubwürdigkeit zu personalisieren. Die folgerichtige notwendige Selbstautorisierung der maurischen Gelehrten geht soweit, die Mißachtung oder Verspottung von Gelehrten – seinen Turban (*imāma*) etwa als ‚Turbanchen‘ (*umaima*) zu bezeichnen – als einen Fall von *ridḍa* (Glaubensabfall) zu sanktionieren (Fatwā Nr. 225). Ohne selbstständige Reflektion lässt sich aber die Konkurrenz um Reputation nicht gewinnen. So entsteht ein Diskussionsforum, in welchem das textgestützte Element zwar nach wie vor unverzichtbar ist, seine souveräne Einbettung in die Gedankenführung aber erst eigentlich zur Akzeptanz führt. Um die besonderen Varianten der Argumentation zu *nuṣūz* soll es im folgenden gehen.

I. Die Definition von *nuṣūz*

In sieben Fatwās äußern sich die Autoren zur Definition von *nuṣūz*. Alle beziehen sich direkt oder indirekt einmütig auf die grundlegende Formulierung Iḥlāl b. Ishāq: „[*nāṣiz* ist], wer sich dem Gehorsam des Ehegatten entzieht durch Verweigerung des Geschlechtsverkehrs (*waṭʿ*) oder der ehelichen Zärtlichkeit (*istimtā*) oder durch unerlaubtes Verlassen [der ehelichen Wohnung] – wenn sie nicht schwanger ist.“¹³ Einer der ersten maurischen Kommentatoren des *Muḥtaṣar*, Aṭfaḡa b. Maḥamm b. Gabba (st. 1196/1782)¹⁴, bemühte sich schon um eine Präzisierung dieser Tatbestände: Gehorsamsverstoß (*ḥurūḡ ʿan tāʿatihī*) sei auch ganz generell bei Mißachtung (*ʿadam mubālātihā*) des Ehemannes, bei Beleidigung mit Worten¹⁵ und beim Reden mit Fremden¹⁶ gegeben, und vor allem dann, wenn die Ehefrau von ihrem Gatten mehr als die

13 Muḥammad al-Amīn aš-Šinqīṭī: *Šarḥ Ḥalīl b. Ishāq al-Mālikī*, I–VI [in 2. Bd.; o. O., o. J.] III, S. 117.

14 Fatwā Nr. 16. Es handelt sich wohl um Aṣfaḡa al-Ḥaṭṭāṭ al-Walāṭī (MLG Nr. 427).

15 M(a)ḥand Bāba (st. 1277/1860–1, MLG Nr. 900), bedeutender Dichter und Qāḍī des Emirs von Trārza, unterstreicht diesen Punkt in Fatwā Nr. 25 mit einem Verweis auf Ibn Rušd (*Muqaddamāt* II, S. 428), der die Bedeutung der koranischen (4: 15 ff.) ‚unzüchtigen Frau‘ (*fāḥiṣa*) mit *nuṣūz* und verbaler Beschimpfung gleichsetzte.

16 Muḥammad al-Ḥasan al-Ġakanī (st. 1954, MLG Nr. 2110) formuliert das in Fatwā Nr. 41 genauer: „*wa-ḥiya mutabarrīḡa li l-aḡanib*“ (und sich für Fremde aufputzt).

rechtlich zulässigen Zuwendungen einfordert und erzwingt. Sīdī ʿAbdallāh weist wenig später darauf hin, dass nur „fortgesetzte“ Gehorsamsverweigerung *nuṣūz* bedeute, und nicht nur „ein- oder zweimalige“. ¹⁷ Sein Schüler, Muḥammad b. Ḥankūš begründet dies damit, dass gelegentlicher Ungehorsam nämlich zum Wesen (*tabʿ*) und zur Natur (*ḡibla*) der Frau gehöre. ¹⁸ Die Einschränkung Ḥalīlīs „wenn sie nicht schwanger ist“ wird zwar um die Stillzeit erweitert. Unkommentiert bleibt aber, ob sich diese Einschränkung auf jeden einzelnen der oben aufgezählten Tatbestände bezieht. al-Ḥārīt b. M(u)ḥand aš-Šuqrawī (st. 1319/1901–1902), ein Schüler M(u)ḥand Bābas ¹⁹, stellt jedoch klar, dass jeder einzelne der aufgezählten Tatbestände *nuṣūz* bedeutet. Auffallend ist, dass keines der Fatwās die Diagnose eines tatsächlichen *nuṣūz*-Falles enthält. Das Verhältnis zwischen den Ehepartnern scheint erst durch die *a posteriori*-Behauptung des Ehemannes – oder die der Ehefrau (s. III d) – justiziabel zu werden. Nicht die Frage, ob *nuṣūz* vorliegt oder gar abgewendet werden kann, wird entschieden, sondern welche Handlungsspielräume der Beteiligten sich eröffnen und welche Sanktionen rechtmäßig sind.

II. Was tun?

Prinzipiell ist *nuṣūz* ein unhaltbarer Zustand. Wer dessen bezichtigt wird, verliert – analog zum entlaufenen Sklaven und dem der Fürsorgepflicht für seine Eltern nicht nachkommenden Kind – sein Recht auf religiöse Pflichterfüllung: Ihr Gebet wird nicht anerkannt (*ṣalātuhum ḡairu maqḅūla*) ²⁰. Unmittelbar auf die einmal erhobene Behauptung des Ehemanns, seine Gattin sei eine *nāšiz*, folgt deshalb im Verfahrensablauf die auf Koran 4:34–35 und 128 gegründete beidseitige Versöhnungspflicht (*iṣlāḥ*). Der bedingungslosen Rückkehr der Ehefrau ins Ehebett – eine nur rhetorische Figur, die den Fall beendet – steht die bedingte gegenüber. In beiden Fällen ist das Versöhnungsgebot zuerst privater, dann – falls unwirksam – öffentlicher Natur. Zu den privaten Versöhnungsmaßnahmen gehört die koranisch legitimierte Züchtigung (*taʿdīb*, *ḍarb*).

¹⁷ Fatwā Nr. 18.

¹⁸ Fatwa Nr. 22.

¹⁹ MLG Nr. 1312, s. auch Nr. 1327. Er vertrat in der Frage der legalen Verzehrbarkeit von Gummi arabicum (*ilk*) eine striktere Haltung als sein Lehrer.

²⁰ So al-Ḥārīt b. Maḥand aš-Šuqrawī in Fatwā Nr. 32.

a) Private Versöhnungsmaßnahmen: Disziplinierung und Züchtigung

Schon an-Nābiġa al-Ġallāwī (st. 1245/1829–1830)²¹ beschäftigt sich eingehender mit der Verabreichung von Schlägen. Er zitiert dazu eine Passage aus *Miftāḥ al-kunūz fī talāq an-nuṣūz* von Muḥammad b. Muḥammad al-Wādānī (st. um 1245/1830)²², der sich auf eine Stelle in *aš-Šāmil fī l-fiqḥ* von ad-Damīrī (st. 856/1452), dem Stiefsohn Ḥalīlī²³, beruft, wo nach der Ermahnung der *nāṣiz*, ihre Meidung (*ḥaġr*) und erst dann, wenn dies alles nichts nützt, erlaubt wird, sie leicht (*ġair mahūf*) zu schlagen – allerdings nur dann, wenn der Ehemann auch der Meinung ist, dass es nützt. An anderer Stelle präzisiert er diesen Gedanken:

Zwar ist das Schlagen, das keinen Knochenbruch und keine Fleischwunde erzeugt, aber ohne Überzeugung vom Nutzeffekt erfolgt (*inda ‘adam zann al-ifāda*), vom Gesetz nicht vorgesehen. Denn es ist ein Mittel, das zur Lösung des Falles eingesetzt werden soll; und ein Mittel, bei welchem die Überzeugung vom Nutzeffekt nicht vorherrscht, ist vom Gesetz nicht vorgesehen. Doch ist es angemessener als das, was vom Gesetz überhaupt nicht vorgesehen ist. Es ist doch allgemein bekannt, daß ein Schlag (*lakza*)²⁴ oder ähnliches weniger schlimm ist (*aḥaffu dararan*) als ihre bedingte Verstoßung über ein Jahr oder mehr. Vielleicht verbliebe eine von ihnen sogar ein Leben lang in einem [solchen] Zustand, der sie dadurch, daß man sie darin beläßt, nur noch mehr zugrunderichtet.²⁵

Andere berufen sich bei der näheren Bestimmung der unerlaubten Schläge auf die von Ibn Rušd, Ibn Ġuzaiy und Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Aḥmad az-Zarwīlī (st. 1125h)²⁶ benutzten Begriffe ‚schmerzhaft‘ (*ġair mubarriḥ*) und ‚verstümmelnd, entstellend‘ (*mutla*). Maḥand Bāba macht zudem ausdrücklich klar, dass eine Ehefrau, deren Gatte *ohne* Glauben an den Nutzeffekt sie wegen ihres *nuṣūz* nicht heftig (*ġair*

21 MLG Nr. 713; Fatwā Nr. 21, ausgestellt anlässlich der Scheidung der Ehefrau eines gewissen al-Muḥtār b. ‘Abba. Näheres dazu unten III.

22 Wahrscheinlich identisch mit MLG Nr. 715, der auch *Nawāzil* verfasste. Von einer in Mauretaniens erhaltenen Kopie des *Miftāḥ*, vielzitierte Quelle in den hier besprochenen frühen Fatwās, ist mir nichts bekannt.

23 GAL S II, S. 100.

24 Nach M. Ullmann, *Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache* (= WKAS), II, Teil 1, Wiesbaden: Harrassowitz 1983, s. v. *lakaza*, Schlagen, Stoßen, Boxen mit der Hand, Faust oder (verbal) mit etwas. Eine juristische Quelle ist nicht angeführt.

25 Fatwā Nr. 21.

26 Vgl. Ziriklī, *Alām*, III, s. n.: az-Zarwīlī (st. 1125h).

mubarrih) bzw. im Glauben an den Nutzen ihr *mutla*-Schläge verabreicht, die Scheidung wegen Schädigung (*lahā at-tatlīq bi d-darar*) verlangen kann. In Fatwā Nr. 34 stellt as-Sālik b. Bāba al-ʿAlawī (st. 1333/1914–5)²⁷ fest, dass eine *nāšiz*, die *mubarrih* geschlagen wird, die Option (*hiyār*) zur Scheidung hat. Muḥammaddu b. al-Barrāʾ ad-Daimānī (st. 1362/1943)²⁸ greift das *ahaff ad-dararain*-Prinzip in einem anderen Kontext auf: Heiratet ein Ehemann, dessen *nāšiz*-Gattin ihm bei der Heirat die Monogamie zur Bedingung (*šart*) gemacht hatte, ein Zweitfrau, dann bedeutet dies, da er sie damit (nur) disziplinieren (*taʿdīb*) möchte, den ‚kleineren Schaden‘ für sie, als wenn er sie prügelt. In wieder größer gefasstem Zusammenhang, dem ‚allgemeinen Zwang‘ (*ikrāb*), dem der Ehemann durch *nušūz* ausgesetzt ist, u. a. dadurch, dass die von ihm unerfüllbaren Geldforderungen seiner *nāšiz*-Gattin ihn mit Scham erfüllen und öffentlich bloßstellen könnten, stellt Ibrāhīm Abba al-Lamtūnī (st. 1380/1960–1)²⁹ fest: „Es gibt keinen Zweifel darüber, dass die Schmerzen (*ilām*), die *nušūz* den Ehemännern zufügt, heftiger sind als Ohrfeigen (*ṣaf*) oder Schlägen.“

Diesseits des heftigen oder von entstellenden Folgen begleiteten Schlagens, ausgeführt im guten Glauben an seine Nützlichkeit, wird die körperliche Züchtigung der *nāšiz*-Ehefrau von keinem der Fatwā-Autoren in seiner Legitimität in Frage gestellt. Es rangiert im obligaten Versöhnungsverfahren hinter der Ermahnung und Meidung – der Bestrafung durch Enthaltbarkeit – als maximales und letztes privates legales Mittel des Ehemanns, seine Gattin zu maßregeln.³⁰ Im Rasonieren darüber, wo denn die Grenze zwischen Disziplinierung und Körperverletzung liege, steckt zugleich ein Element der Machtlosigkeit des Ehemanns, dem unbotmäßigen Treiben seiner Gattin – sämtlich Spielarten der Gehorsamsaufkündigung, wie Verlassen der ehelichen Wohnung, Verweigerung des Geschlechtsverkehrs oder despektierliches Verhalten – ein Ende zu setzen. In der Spirale der privaten Maßnahmen zur Versöhnung, deren Pflichtigkeit (*wuḡūb*) auf die rechtliche und menschliche Unerträglichkeit einer durch *nušūz* zerrütteten Ehe zurückgeht, verliert nun der Ehemann die Handlungshoheit. Er wird

27 MLG Nr. 1437.

28 MLG Nr. 1824, Fatwā Nr. 36, geschrieben am 31. 8. 1926.

29 MLG Nr. 2154; verfasste u. a. eine einschlägige *Risālat ḥukm ḥuṭ an-nāšiz* (ibid. t12).

30 Der süddeutsche Volksmund formuliert diese Mittelanwendung ganz unbeschwert: „Die rechte Liebe erst gedeiht * durch einen Schlag zur rechten Zeit.“

dadurch zum Erfüllungsgehilfen des Versöhnungsverfahrens, dass er zu den Forderungen seiner *nāšiz*-Gattin Stellung beziehen muss.

b) Private Versöhnungsmaßnahmen: Ausgleichsleistungen

Wie schon Atfaġa Maḥamm b. Gabba al-Ġakanī betont, gehört auch „das Fordern von mehr als ihr von Rechts wegen zusteht“ zum Tatbestand des *nušūz* der Ehefrau.³¹ Die Wortlaute der wenigen Fallschilderungen als auch die dazugehörigen juristischen Einlassungen sind nicht detailliert genug, um diese Phase der Zerrüttung bzw. Maßnahme der Versöhnung als lebendiges Szenario beschreiben zu können. Es handelt sich ganz offensichtlich um illegitime Forderungen der Ehefrau an ihren Gatten, die entweder zu *nušūz* oder, durch Erfüllung von Seiten des Ehemanns, zum Einlenken und zur ‚Rückkehr‘ (*ruġū*) der *nāšiz* führen. Im Fatwā des langjährigen Qādis von Trārza, Muḥammadīn Fāl b. Muḥammad Fāl (st. 1384/1966–1967)³² findet sich jedoch ein deutlicher Hinweis auf die näheren Umstände:

Ich habe Aḥmad b. Umbārik auferlegt, den Beweis zu erbringen, daß Maryam ihr Einverständnis [zur Rückkehr] nach dem, was geschehen war, verweigerte und es ablehnte, in die eheliche Wohnung zurückzukehren und die anderen [Dinge abzustellen], auf die der Zeuge seine Entscheidung auf *nušūz* gründete. Er aber ging auf Reisen und lies die Sache in der Schwebe. Mir bleibt nun noch zu ergründen, ob er die Güter (*māl*), mit denen er sie versöhnte (*ṣālahabā*), mit dem Unterhalt (*nafaqa*) und dem Kleidergeld (*kiswa*), zu denen er nach der Versöhnung verpflichtet ist, verrechnen kann. Ich gewähre ihm 13 Tage Aufschub.

Sīdī b. al-Muḥtār Ummu³³ nennt sogar die Bezeichnung auf Ḥassānīya, dem lokalen Dialektarabisch, für die Güter, „ohne welches in diesem Land üblicherweise die Frauen nicht zu ihren Ehemännern zurückkehren (...) denn dies bedeutete eine Schande (*ma'arra*) für sie und ihre Familie“: *al-marz*. Nicht nur die Frauen der Araber, auch die der Zawāyā (Gelehrtenadel), der Znāga (i. e. ‚Ṣanhāġa‘), Mawālī und sogar die der Sklaven folgten diesem Brauch (*urf*). Sīdī al-Muḥtār betont

31 Fatwa Nr. 16. Sein Autor, der in die zweite Hälfte des 18. Jh. gehört, ist in MLG nicht erfasst.

32 Fatwā Nr. 43. Der Autor (s. MLG Nr. 2215) war 56 Jahre lang Richter.

33 Fatwā Nr. 37. Der Autor (s. MLG Nr. 4636) lebte Mitte des 20. Jh. und verfasste unter anderem eine *Nuqla fi l-āda wa l-urf*.

aber, da sich die Fragen dazu gehäuft hätten, ob denn diese Güter – es dürfte sich in der Regel um Kleinvieh (*ḡanam*) oder Rinder (*baqar*) gehandelt haben – nicht ‚aus freien Stücken‘ (*‘an laiyib nafs*) und ohne Rechtsgrund ausgehändigt würden. Er weist dann zwar auf die normierende Wirkung des Gewohnheitsrechtes hin, präzisiert aber in einem anderen Fatwā (Nr. 37) seine persönliche Haltung dazu mit dem Grundsatz: „Das Gut eines Muslim ist nur aus freien Stücken zulässig“. Er beruft sich bei seiner Argumentation, dass in einer solchen Situation Nötigung oder Zwang (*ikrāh*) im Spiel ist, zuerst auf ein Zitat aus *ad-Durra al-maknūna*³⁴: „Die Furcht vor dem Zorn des Ehepartners wird zum Zwang gezählt“, dann auf eine Stelle der *Nawāzil al-Miṣyār*³⁵: „Wenn der Ehemann sein Gut gewährt aus Furcht vor dem Groll (*subḥt*) seiner Gattin, dann wird das unter Zwang eingeordnet und er kann es zurückfordern, auf direkte oder indirekte Weise.“ Noch deutlicher hatte diese Haltung schon Muḥammadīn b. M(u)ḥand Bāba (st. 1319/1901–1902)³⁶ vertreten:

Nichts, was der Ehefrau aus Selbstverpflichtung oder freiwillig gewährt wurde, sei es zur freien Verfügung, in Form von Übereignung oder von Geld, aus dem Wunsch heraus, daß sie ihre Verweigerung, ihren Ungehorsam (*nuṣūz*) oder Zorn aufgibt, obliegt ihrem Ehemann; denn auf ihn trifft die Rechtsbestimmung des Genötigten (*ḥukm al-mukrah*) zu, und dem Genötigten obliegt nichts. So haben die Rechtskundigen dieses Landes gegutachtet, wie etwa Aḥmad b. al-‘Āqil³⁷ und [mein Vater] M(u)ḥand Bāba b. A‘baid ad-Daimānī und andere. Aḥmad hat dies begründet mit einem Problem, das der Autor von *al-Mudḥal*³⁸ erwähnt hat: ‚Was der Ehefrau für das Aufbinden seiner Sarāwīl gewährt wird, muß sie ihm zurückgeben‘.

Die Formulierung ‚Aufbinden des Sirwāls‘ lässt wenig Spielraum für anmutige Auslegungen. Der Sirwāl (pl. *sarāwīl*), der als persische Unterhosen arabisiert wurde³⁹, wurde in der Westsahara ausschließ-

34 Von Abū Zakarīyā’ Yaḥyā al-Maḡīlī (st. 883/1478, GAL II, S. 247), Sohn des Abū ‘Imrān Mūsā al-Mazūnī (ibid.), dessen *Nawāzil* er kommentierte.

35 al-Wanṣarīsīs *Miṣyār* (GAL S II, S. 348) war unter den maurischen Juristen recht bekannt, s. MLG Index.

36 Fatwā Nr. 31. MLG Nr. 1327, Schüler seines schon oben zitierten Vaters.

37 MLG Nr. 712: st. 1243/1828; Verfasser bekannter *Fatāwā fiqhīya*. Gemeint ist Fatwā Nr. 20.

38 In der Fatwā-Sammlung mehrfach zitiertes Werk des nordafrikanischen Mālikiten Ibn al-Ḥāḡḡ al-‘Abdarī (st. 737/1336, GAL S II, S. 95).

39 Vgl. Yedida Stillman: *Arab Dress. From the Dawn of Islam to Modern Times. A Short History*. Leiden: Brill 2000, S. 10–11 und *passim*.

lich von Männern und auf der Haut getragen. Aḥmad b. al-ʿĀqil, von dem das obige Zitat aus *al-Mudḥal* seinen Ausgang nimmt, benutzt die Metapher ganz nüchtern: „Der Brauch in einigen Ländern, dass die Gattin Dirhame für das Aufbinden seiner *sarāwīl* nimmt, ist eine verbotene Neuerung, die abgeschafft gehört.“⁴⁰ Mit weiteren Textbelegen argumentiert er dahingehend, dass diese Art von erkauftem Liebesdienst unter die Kategorie Zwang (*ikrāḥ*) fällt, da damit dem Ehemann Schmerzen, wie beim Schlagen (*darb*), zugefügt würden.

Die Auseinandersetzungen zwischen den Ehepartnern um zusätzliche Leistungen finden in einer kritischen Phase der Zerrüttung statt. Eine bereits vollzogene temporäre Trennung – in der Regel der Rückzug der Ehefrau zu ihrer Familie, deren tatkräftige Unterstützung dabei die Gelehrten immer wieder kritisieren – soll damit zu einem versöhnlichen Abschluss gebracht werden. Die Leistungen des Ehemanns können neben materiellen Zugeständnissen auch darin bestehen, der im Laufe der Auseinandersetzung erhobenen ‚Bedingung‘ (*šart*) der Ehefrau zuzustimmen. Diese Bedingung enthält die eidesstattliche Verpflichtung des Ehemanns zur Monogamie. Die feinsinnige Bemühung des *ikrāḥ*-Paragrafen offenbart eine gewisse Hilflosigkeit der Juristen gegenüber einer von in allen Schichten der maurischen Gesellschaft üblich gewordenen Bereitschaft der Ehefrau, ihre individuellen Ansprüche an den Ehemann mit Nachdruck einzufordern. Dabei geht es nicht nur um ‚Sex gegen Geld‘. Die Strategie der Ehefrau, um deren *nuṣūz*-Verhalten die Streitschlichtung in Form von Forderungen und Ausgleichsleistungen erfolgt, zielt – betrachtet man die weitere Fallentwicklung – ganz offensichtlich aufs Ganze, die rechtsgültige Trennung.

c) Öffentliche Versöhnungsmaßnahmen

Bei festgestelltem *nuṣūz* und gescheiterten privaten Versöhnungsmaßnahmen erhebt sich die Frage, wie der koranischen Versöhnungsvorschrift (4: 35): „... dann bestellt einen Schiedsrichter [*ḥakam*] aus seiner und einen aus ihrer Familie! Wenn die beiden sich aussöhnen wollen, wird Gott ihnen zu ihrem Zusammenleben Gelingen geben“, entsprochen werden kann. Auf das Versgebot wird üblicherweise kurz mit ‚*al-ḥakamān*‘ verwiesen. Über die Zusammensetzung dieses ‚Schiedsgerichts‘ herrscht keine Einigkeit. Von ‚Schiedsrichtern‘ (*ḥukkām*),

⁴⁰ Fatwā Nr. 20.

von zwei Schiedsrichtern oder ‚Rechtschaffenen‘ (*adalān*)⁴¹, aber auch nur von einem, vom Qādī oder auch nur unbestimmt verbal von *rāfaʿ-ahā* bzw. *arfaʿahā* (beide Stämme werden für ‚vor Gericht bringen‘, ‚Anklage erheben‘ benutzt) ist die Rede. al-Ḥārīt b. Maḥand aš-Šuqrawī zitiert in Fatwā Nr. 32 aus ‚*al-Iḥṭāb*‘ dazu folgende Stelle:

Gemeint ist mit ‚und er konnte sie nicht zur Rückkehr bewegen‘, [die Frage, ob nun] der Ḥākim [bemüht werden muß] oder ob es genügt, nach ihr zu schicken, und sie sich dann weigert [einzulenken]. Abū ʿImrān⁴² sagte dazu: ‚Ich halte es für richtig, zu ihr zu sagen: ‚Entweder Du kehrst in Dein Haus zurück und bringst Deinen Gatten vor Gericht (*tuhāk-imi*) und läßt ihm Gerechtigkeit widerfahren, oder Du verlierst Deinen Unterhalt, wegen der Unmöglichkeit in diesen Zeiten, die Rechtsbestimmungen und Gerechtigkeit [durchzusetzen].‘ al-Ġazūlī bemerkte zur Rechtsmeinung von Abū Muḥammad: ‚Ihr steht kein Unterhalt zu.‘ Das ist die herrschende Lehre (*mašhūr*). Es wird aber auch gesagt, er stehe ihr zu. Dies gilt für ein Land, in dem es keinen (Schieds-)Richter (*hakam*) gibt. In einem Land aber, in dem es einen (Schieds-)Richter gibt, steht er ihr zu; denn solange er sie nicht vor Gericht bringt (*yurfiuhā*), ist er ja einverstanden.

Hier steht zwar die *nafaqa*-Frage, auf die weiter unten eingegangen wird, im Vordergrund. Vorgeschaltet ist jedoch eine andere, die die maurischen Juristen ganz allgemein beschäftigte. Häufig findet sich der Hinweis auf die besonderen örtlichen Bedingungen. „In diesem wüsten Land“ (*fī ḥādihī l-bilād as-sāiba*), „in dem es an Richtern mangle“ (*aš-šāiġa ʿan al-ḥukkām*)⁴³, fehlte nicht nur die richterliche Instanz, sie hatte sich – ihre örtliche Existenz einmal vorausgesetzt – auch mit einer anderen Autorität auseinanderzusetzen. Diese Auseinandersetzung ist Gegenstand eines ausführlichen Fatwās (Nr. 25) von Muḥammad an-Nābiġa⁴⁴, der für sei-

41 Muḥammad Fāl (Fatwā Nr. 45) zitiert dazu Ibn ʿĀṣim (st. 829/1427, GAL S II, S. 375), wohl aus dessen in Mauretanien oft kommentierter und zitierter *Tuhfat al-ḥukkām* (vgl. MLG III, Titellindex), zum Entsenden zweier Schiedsrichter: „Wenn sich zwei Rechtschaffene unter ihren Familien finden; wenn nicht, woanders her.“

42 Wahrscheinlich nicht Abū Imrān Mūsā (s. o. Fn. 34), sondern Abū ʿImrān al-Fāsī (GAL S II, S. 961), zu dessen *Kitāb ad-Dalāʾil wa l-aḍḍād* Muḥammad al-Māmī (st. 1282/1865–6, MLG Nr. 966, t1 und Anm.) das Lehrgedicht *ad-Dulfinīya* zu *zakāt*-Fragen im *bilād as-sāiba* verfasste.

43 Aḥmad b. M. al-Ḥarāšī in Fatwā Nr. 40 und Sīdī b. al-Muḥṭār Ummu in Fatwā Nr. 37.

44 Fatwā Nr. 25 von M. an-Nābiġa al-Ġallāwī (st. 1245/1829–30, MLG Nr. 713).

nen Lehrer, Muḥammad b. al-‘Āqil⁴⁵, in die Bresche sprang. Ibn al-‘Āqil hatte sich geziert („Zum guten Islam des Mannes gehört, daß er unterläßt, was ihn nichts angeht“), sich der Streitfrage anzunehmen, ob man denn dem Urteil eines Gelehrten (*tālib*), das dem der ‚Gemeinschaft‘ (*ḡamā’a*) widerspricht, folgen sollte. Er beruft sich mit seinem deutlichen ‚nein‘ auf eine Gründerfigur des maurischen *qadā’*, den Richter ‘Abdallāh al-Maḡḡūbī aus Walāta⁴⁶: „Demütigende Peitschen für denjenigen, der den Bruch von Rechtsurteilen der Gelehrten der Gemeinde vorhat.“ ‘Abdallāh legt die Latte für einen solchen ‚Bruch‘ (*naqd*) hoch. Wer sich – etwa auf Initiative einer der streitenden Parteien – mit seiner Rechtsmeinung gegen rechtskräftige Bestimmungen stellt, der muß über erhebliche Qualifikationen verfügen: Er muss fähig sein zur kritischen Prüfung (*nazar*) der Rechtsbestimmungen, muss den Rang eines Qādī oder Muftī besitzen, muss mithin über die Beherrschung der Abwägung (*tarḡīb*), der Kenntnis der Rechtsgrundlagen (*uṣūl al-fiqh*), des Arabischen, der Rechtsziele (*maqāsid*), der Überlieferung und der Rechtsbeweise aus Qurān, Sunna, Konsens und Analogie den Rang eines ‚absoluten‘ oder schulinternen Muḡtahid erreichen. Erst dann kann er sich kritisch mit einem bestehenden Urteil auseinandersetzen, nachdem es ihm die beiden streitenden Parteien oder der Qādī, der es ausgesprochen hat, vorgelegt haben.

Mit den hochgesteckten Kriterien für ein legitimes Minderheiten-votum, das sich gegen die herrschende Lehre, gegen die informelle Mehrheitsmeinung der Gelehrten, der *ḡamā’a*, richtet, korrespondiert die elitäre Selbsteinschätzung der maurischen Gelehrten. Muḥammad Ṣāliḥ b. ‘Abdalwahhāb (st. 1271/1854–5)⁴⁷ treibt diese notorische Selbsteinschätzung auf eine pikante Spitze. Er zitiert dazu aus den bekannten *Nawāzil* des Ṣarīf Ḥimāllāh (st. 1169/1755–6)⁴⁸ die Aufforderung, die Beleidigung von Gelehrten (*‘ālim*) „in diesem wüsten Land ohne Imām“ mit 40 Peitschenhieben oder – alternativ – 80 Kamelen zu bestrafen. Kollegen aus dem Westen des Landes (*qibla*) würden Leute, die den Gelehrten nicht ehrten, sogar mit dem Blutgeld (*diyya*) belegen.

Vor diesem Hintergrund nimmt es nicht Wunder, dass die juristische Einmütigkeit im Versöhnungsprozess bei *nuṣūz* genau dann endet,

45 St. 1243/1827–1828, MLG Nr. 712. Er und an-Nābiga standen bezeichnenderweise als Qādī in den Diensten des Emirs A‘mar b. al-Muḡtār.

46 St. um 1037/1627, MLG Nr. 109.

47 Fatwā Nr. 180; MLG Nr. 883; er war selbst Qādī im Osten (La‘yūn?) des Landes.

48 MLG Nr. 338, t1; der Autor vertrat die Auffassung, daß in einem *bilād sāiba* modifizierte Strafmethoden zur Anwendung kommen könnten.

wenn die Versöhnungsmaßnahmen in die Hände einer öffentlichen Instanz gelegt werden müssen. Strukturell betrachtet beginnen an dieser Stelle die Meinungsverschiedenheiten (*ihṭilāf*). Sie erstrecken sich auf alle Konsequenzen des Verfahrens.

III. Rechtsfolgen bei *nuṣūz*

Darf oder muss bei festgestelltem *nuṣūz* und gescheiterten Versöhnungsmaßnahmen (*taʿaddur al-iṣlāḥ*) die Ehe geschieden werden? Noch einhellig wird die temporäre Trennung (*talīq*) als Dauerlösung zurückgewiesen. an-Nābiḡa beruft sich dazu auf eine Nāzila von Ibn al-Aʿmaš, in welcher der Fall einer Frau geschildert wird, die sieben Jahre lang „in Ungehorsam“ bei ihrer Familie lebte und von ihrem Mann die „Auslösung“ (*fidya*) forderte. Der aber beharrte darauf, dass sie doch rechtschaffen sei, und den Muslimen mit allen Kräften die Versöhnung obliege. Ibn al-Aʿmaš äußert sich unmissverständlich zu dieser Lage: Die Muslime dürfen die beiden nicht in dieser Sünde (*maʿsiya, itm*) belassen.

a) Scheidung (*talāq*)

Der Ehemann muss die Auslösung akzeptieren; wenn er dies nicht tut, muss die *ḡamāa* die Scheidung (*talīq*) vollziehen, „unabhängig von der Zuneigung eines von beiden“ (*maḥabbat aḥadihimā*).⁴⁹ Dass hier nur die des Ehemannes gemeint sein kann, erschließt sich aus der Logik der Situation. Durch ihr *nuṣūz*-Verhalten, das in eine rechtlich wie ethisch unhaltbare Lage führt, versucht die Ehefrau, ihren Gatten zur Scheidung zu bewegen. In Auslegung des Grundsatzes von Ḥalīl („Die Scheidung der beiden wird durchgeführt, auch ohne Einverständnis der beiden Ehegatten“) erkennen die Kommentatoren auf alternativlose Scheidung und beziehen dabei auch den Richter mit ein: Auch wenn der *ḥākim* nicht einverstanden sein sollte, muss die Ehe geschieden werden. Maḥand Bāba, der sich ebenfalls mit diesem Fatwā von Ibn al-Aʿmaš auseinandersetzt, weist jedoch auf zwei problematische Aspekte dieser Entscheidung hin. Zum einen sei eine *ḥulʿ*-Scheidung – die offenbar als Lösung in Erwägung gezogen wurde – nicht akzeptabel und ohne erkennbare Präzedenz (*ḡair zābir*), da Nötigung

⁴⁹ In Fatwā Nr. 21, zitiert aus *Miftāḥ al-kunūz* von al-Wādānī (s. o. Fn. 22).

(*ğabr*) von einer der beiden Seiten nicht ausgeschlossen werden könne. Zum anderen gibt er⁵⁰ zu Bedenken:

Was gegen die Scheidung der *nāšiz*, sobald sich *nušūz* ergibt, spricht, ist, daß eine Tür geöffnet würde, die man nicht mehr schließen kann, würde man erlauben, daß die Ehefrau, wenn sie die Scheidung wünscht, nur ungehorsam sein müsse, so daß ihr Ehemann dann [zur Scheidung] gezwungen würde. Das würde eine Aufhebung (*nash*) Seiner Rede: ‚Die Scheidung liegt in der Hand dessen, der den Schenkel hebt‘ [d. h. des Ehemanns] ohne rechtlichen Aufhebungsgrund bedeuten.

Die Bedenken richten sich gegen die Strategie der Ehefrau, eine Situation zu provozieren, in welcher die Unhaltbarkeit des Ehezustands – das Verhalten der *nāšiz* blockiert den Rechtsanspruch des Ehemannes an seine Frau sowie die Wiederverheiratung *beider*⁵¹ – mit der Aufrechterhaltung der Ehegewalt (*milk an-nikāh*) des Ehemannes konfliktiert und mit dem Grundsatz, dass eine Scheidung nur dann rechtens ist, wenn ohne sie dem Ehemann alleine oder – was aber umstritten ist – auch beiden Ehepartnern ein Schaden (*darar*) erwächst.

In dem im maurischen Milieu weit verbreiteten Sonderfall des Bestehens einer Gültigkeitsbedingung der Ehe (*šart an-nikāh*) – die Braut lässt sich von ihrem zukünftigen Gatten eine monogame Ehe beeiden – eröffnet sich ein grundsätzlicher Ausweg: Vor die Diskussion der eigentlichen Rechtsfolgen setzen die Juristen die Frage, ob denn *nušūz* nicht ohnehin diese Gültigkeitsbedingung der Ehe (*šart an-nikāh*) hinfällig mache. aṭ-Ṭalib al-Bašir b. al-Ḥāğğ al-Īdailabī (st. 1197/1783)⁵² referiert dazu eine Meinungsverschiedenheit, die bis auf Muḥammad b. ‘Abdalkarīm al-Māğilī (st. um 909/1504)⁵³ zurückgeht.

50 Die Urheberschaft dieser Stelle in Fatwā Nr. 25 ist unklar. Nach einem längeren Zitat von Ibn Rušd wird die Argumentation mit einem unspezifischen „*lahiqā*“ (es folgt) weitergeführt. Die Schenkel-Metapher soll sich, nach mündlicher Auskunft des Herausgebers der Fatāwā, auf männliche GV-Praktiken beziehen.

51 Die Situation besitzt eine gewisse Ähnlichkeit mit dem von B. Johansen in „Wahrheit und Geltungsanspruch: Zur Begründung und Begrenzung der Autorität des Qadi-Urteils im islamischen Recht“ [in: *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull’alto Medioevo* 44/2 (1997): *La Giustizia Nell’alto Medioevo* (secoli IX–XI), S. 975–1074, S. 1015 ff.] beschriebenen Konflikt zwischen dem *forum internum* und *forum externum* und dem darauf basierenden „kontrafaktischen Fehlurteil“.

52 Fatwā Nr. 17, MLG Nr. 430.

53 Vgl. dazu die ausführliche Biographie in John O. Hunwick: *Sharīa in Songhay: the replies of al-Mağilī to the questions of Askia al-Ḥajj Muḥammad*, New York: Oxford University Press 1985, S. 29–42.

Dessen Entscheidung auf Ungültigkeit (*ibtāl*) der ‚Ehebedingung‘ wurde von al-Ḥabīb b. Aidda in einem gesonderten Fatwā bestätigt.⁵⁴ Entschieden dagegen hatten sich aber schon so bekannte Gelehrte wie ʿUmar b. Bābā al-Walātī (st. 1145/1732)⁵⁵ und der eigene Lehrer, Abū Bakr b. al-Ḥāḡḡ ʿĪsā al-Gallāwī (st. 1146/1734)⁵⁶, auf den auch al-Qaṣrī in seinen *Nawāzil* zurückgriff, ausgesprochen. Eine inhaltliche Begründung wird von aṭ-Ṭālib nicht mitgeliefert. Er bemerkt nur – mit einem kritischen Seitenhieb auf al-Maḡīlī –, dass „die Gelehrten üblicherweise die Meinungen der ‚Späteren‘ (*mutaʿabhirūn*) nur dann übernehmen würden, wenn sie auf solch sicheren Quellen wie etwa die *Mudawwana* gestützt seien“. Der zeitgenössische Jurist Muḥammad b. al-Ḥasan al-Yaʿqūbī (geb. 1357/1938)⁵⁷ führt die Meinungsverschiedenheit in dieser Frage auf Muḥammad al-Yadālī (st. 1166/1752–3)⁵⁸, der sich wie ʿUmar b. Bābā und Abū Bakr b. al-Ḥāḡḡ gegen die Annullierung der *šart an-nikāḥ* ausgesprochen hatte, zurück. Er bemerkt weiter dazu, dass auch Maḥand Bāba, der sich zuerst der Meinung von Ibn Aid(da) angeschlossen hatte, dann wieder die Position von Muḥammad al-Yadālī vertrat.

Über die argumentativen Hintergründe dieser über zwei Jahrhunderte belegten Auseinandersetzung teilen die Fatwās nichts mit. In der Sache entzündet sie sich an der (passiven) Strategie der Ehefrau – in den Fatwās taucht nur das Verlassen der ehelichen Wohnstätte auf –, ihren Ehemann, der entgegen der ‚Heiratsbedingung‘ eine zweite Frau heiratet, durch ihren *nuṣūz* zur Scheidung zu bewegen. *Šart an-nikāḥ* und *nuṣūz*, beides anerkannte mālikitische Rechtsparagrafen, kombinieren sich so in einer Gesellschaft, in welcher der traditionell starke verwandtschaftliche Rückhalt der Ehefrau der Eheautorität des Ehemannes enge Grenzen setzte, zu einem druckvollen Instrument. Auf der Scheidungsfolge für *nuṣūz* zu beharren, würde für den Ehemann einem Pyrrhussieg gleichkommen. Das Verhalten seiner stan-

54 In MLG Nr. 688 ist ein aṭ-Ṭālib al-Ḥabīb b. ʿIdlamīn al-Ġakanī mit seiner: *Risāla fī butlān aš-šart* aufgeführt. Es dürfte sich hier aber um al-Faqīh Sīdī al-Amīn b. Aid(da) al-Ġakanī (MLG Nr. 323), einen Zeitgenossen von Muḥammad al-Yadālī (MLG Nr. 334, und siehe unten Fn. 58) handeln, dem wohl auch diese *Risāla* zugeschrieben werden muss.

55 MLG Nr. 256, Schüler von al-Ḥasan b. Aḡbuddī (MLG Nr. 209).

56 MLG Nr. 257 und s. Nr. 430.

57 Fatwā Nr. 46, MLG Nr. 2552.

58 MLG Nr. 334. Das Fatwā al-Yadālīs, das sich bei Muḥammad Sālīm b. Alummā (st. 1383/1963–4, MLG Nr. 2197) befunden haben soll, ist – so al-Yaʿqūbī – „nicht mehr zu finden“.

desbewussten Ehefrau aber als *nušūz* deklarieren und damit implizit die ‚Heiratsbedingung‘ annullieren zu lassen, würde dagegen nicht nur die Scheidungsforderung der Ehefrau schwächen, sondern zugleich, gleichsam durch die Hintertür, die Rechtmäßigkeit der Polygamie stärken. Die Kontroverse widerspiegelt einen Interessenskonflikt zwischen der Durchsetzung dieser islamischen Rechtsnorm und den frauen- und familienrechtlichen Besonderheiten der arabisch-maurischen Gesellschaft.⁵⁹ Der Streit um die Rechtsfolgen erstreckt sich auch auf den Vollzug und die materiellen Konsequenzen einer Scheidung aufgrund *nušūz*.

b) materielle Rechtsfolgen der *nušūz*-Scheidung

Der Streit um *nušūz* kulminiert um die Frage, welche materiellen Folgen denn die letztliche Scheidung für die *nāšiz*-Ehefrau mitsichbringen. Ganz unmittelbar beschäftigen sich 8 Fatwās damit; in einigen wird der Punkt nur am Rande erörtert.⁶⁰ Von der Scheidung betroffen werden können der Unterhalt (*nafaqa*), das ‚Kleidergeld‘ (*kiswa*), die Morgengabe (*ṣadāq*) und das Anrecht auf das gesetzliche Erbteil (*mīrāt*).

Der Unterhalt und das ‚Kleidergeld‘ werden in der Regel zusammen behandelt. al-Īārīt b. Maḥand aš-Šuqrawī, der sämtliche Entschädigungsleistungen des Ehemanns bestreitet, erwähnt jedoch (Fatwā Nr. 32) auch dazu eine Meinungsverschiedenheit aus der mālikitischen Schulliteratur:⁶¹ „Die Gelehrten sind unterschiedlicher Ansicht darüber, ob die Versorgung mit Kleidern Bestandteil des Unterhalts ist oder nicht. Die übereinstimmende Meinung aber ist, daß sie zum Unterhalt, der bestimmt ist als ‚Unterhalt der Ehefrauen‘, gehört.“ aš-Šuqrawī schließt daraus, dass „nach dem, was vorausgegangen ist, auch die Versorgung mit Kleidern bei *nušūz* entfällt.“

59 Eine 2003 vorgelegte Untersuchung (Pierre Bonte: *Evaluation du système culturel Mauritanien sous l'angle des problèmes de développement. Rapport final*. Nouakchott, S. 127–131) belegt dies deutlich: Nur 4 % der arabophonen Frauen, gegenüber 33 %–55 % der nichtarabophonen, anerkennen die Polygamie; mit 27 %, gegenüber 10 %–21 %, ist bei ihnen auch die Scheidungsrate signifikant höher.

60 Etwa von Aṭfaḡa Maḥamm, der in Nr. 16 bei *nušūz* auf sofortigen Wegfall des Unterhalts entscheidet.

61 Zitiert aus den „*Ilizāmāt*“ (*Taḥrīr al-kalām fī masā'il al-iltizām*) von (Ibn) al-Īaṭṭāb (st. 954/1547, GAL S II, S. 526: Ibn al-Īaṭṭāb).

Der Erbenspruch muß allgemein und in besonderen Fällen, etwa wenn der *nāšiz* ihr Ehemann wegstirbt, berücksichtigt werden. Sīdī ‘Abdallāh b. al-Ḥāğğ Ibrāhīm (st. 1233/1817–1818)⁶² erwähnt dazu eine in Walāta, im Osten des Landes, zirkulierende Sondermeinung von al-Mašaddālī (st. 866/1462)⁶³, der der *nāšiz*-Ehefrau in diesem Falle ihr Erbteil zuspricht. „Von Sīdī al-Muḥtār“ (st. 1226/1811–1812)⁶⁴, so setzt Sīdī ‘Abdallāh dagegen, „liege ihm ein Blatt (*waraqā*) vor, in dem der sagt, dass eine deutliche Mehrheit der Mālikiten die Meinung veretrete, dass [der *nāšiz*] weder der Unterhalt, noch das Kleidergeld, die Brautgabe und das Erbe zustehe.“ Diese kategorische Haltung wird von einigen Juristen geteilt, darunter Aḥmad b. Muḥammad ‘Abdarrāḥmān al-Ḥarāšī⁶⁵ und Muḥammad al-Ḥasan b. al-Imām (st. 1954)⁶⁶, die sich dabei allerdings beide auf die Nāzila von Sīdī ‘Abdallāh berufen. Aus dem Fatwā eines anderen jüngeren Juristen, Ibrāhīm b. Abāh b. Amānat Allāh (st. 1380/1960–1961)⁶⁷, geht Näheres zu diesem ‚Blatt‘ von Sīdī al-Muḥtār hervor. Ibrāhīm weist nämlich darauf hin, dass

unser Lehrer Sīdī al-Muḥtār Blätter mit Überlieferungen zusammengestellt habe, die beweisen, daß *nušūz* Nötigung ist und daß dem, der ihr unterliegt, nichts [an Zahlung] obliege, was sich aus der Scheidung ergibt, egal ob es sich dabei um eine Gegenleistung (*iwad*) handelt oder nicht. Muḥammad al-Ḥidr b. Māyābā (st. 1354/1935–6)⁶⁸ verfaßte zwei Aufsätze mit dem Inhalt, daß der Unterhalt der *nāšiz* hinfällig sei und auch ihre Morgengabe, egal ob sie schon ausgehändigt worden ist oder nicht. Sīdī ‘Abdallāh Ibrāhīm schrieb dazu, daß ihr kein Erbteil (*mīrāl*) zustehe, wenn [der Ehemann] der *nāšiz* stirbt. Und ich sehe niemanden, der ein Fatwā verfaßt hätte, das diesen beiden Rechtsgelehrten widersprechen

62 Fatwā Nr. 18, Näheres und bibliographische Hinweise zu dieser zentralen Figur der maurischen Gelehrtensamkeit des ausgehenden 18. Jh. in MLG Nr. 624.

63 Im Fatwā „al-M-š-d-ālī“ geschrieben. Er war mālikitischer Muftī in der westtunesischen Küstenstadt Biğāya und verfasste eine Glosse zur *Mudawwana* sowie ein *Muḥtaṣar al-Bayān li-Ibn Rušd*, s. Ziriklī: *al-‘Alām* VII, S. 228.

64 aš-Šaiḥ Sīdī al-Muḥtār al-Kuntī, der wohl bedeutendste maurische Qādirīya-Gelehrte seiner Zeit (dazu MLG Nr. 552).

65 Fatwā Nr. 40; vielleicht identisch mit MLG Nr. 3181.

66 Fatwā Nr. 41, MLG Nr. 2110.

67 Fatwā Nr. 42, MLG Nr. 2154; bei dem Fatwā könnte es sich um Teile aus t12 handeln: *Risāla fī ḥukm ḥaḥ an-nāšiz*. Fatwā Nr. 40 von Aḥmad b. M al-Ḥarāšī betont ebenfalls diese Bedeutung von *ikrāb*.

68 MLG Nr. 1744; verfasste eine Qašīda (ibid. t20) zur Scheidung. Aus Furcht vor der französischen Kolonialpolitik emigrierte er – wohl um 1905 herum – nach Marokko, dann in den Ḥiğāz, wo er Muftī für mālikitisches Recht wurde.

würde.⁶⁹ Dagegen stimmt dies völlig überein mit dem, was die Rechtsgelehrten als Nötigung bezeichneten. Ḥalīl sagte: ‚Nötigung entsteht durch Furcht vor Schmerzhaftem.‘ Und er zählte darunter das Wegnehmen von Gütern. Es ist doch bekannt, daß die Zärtlichkeit (*istimlā*) der Ehefrau eine Gegenleistung für die ihr als Morgengabe (*mahr*), Unterhalt oder Kleidergeld bezahlten Güter ist. *Nuṣūz* bedeutet in diesem Sinne das Wegnehmen von Gütern, ja es ist für den Einzelnen die schlimmste Form des Wegnehmens von Gütern. (...) Auch die Scham [der er ausgesetzt ist, wenn sie von ihm etwas verlangt, das er nicht erfüllen kann] ist Nötigung.

Die Vertreter dieser rigorosen Position, die der aufgrund von ‚Ungehorsam‘ geschiedenen Ehefrau sämtliche materiellen Ansprüche verweigern, berufen sich – immer unterstützt von älteren mālikitischen Autoritäten – auf zwei, manchmal auch gleichgesetzte⁷⁰, Argumente: *nuṣūz* bedeutet Nötigung, und die Verweigerung von Intimitäten (*imtinā*) die Aufkündigung der Ehevertragsbedingungen. Das Fatwā von Sīdī ‘Abdallāh dient dafür als entscheidender Quellenverweis. Doch schon einer seiner Zeitgenossen, Muḥammad an-Nābiḡa, äußert sich dazu zurückhaltender. Der Vorzug seiner und ähnlicher Argumentationen in anderen Fatwās liegt in der Differenzierung der einzelnen Rechtsfolgen.

c) Besonderheiten der Unterhaltszahlung

Die Einhelligkeit, mit der die Muftīs der *nāṣiḡ* den Unterhalt absprechen, wird nur durch eine isolierte Bemerkung von aṣ-Ṣuqrawī (Fatwā Nr. 32) gestört. Wie schon zum Kleidergeld verweist er auch auf eine Meinungsverschiedenheit zum Unterhalt. Hier behauptet er sogar, niemanden gefunden zu haben, der den Wegfall des Unterhalts nach Feststellung von *nuṣūz* vertrete, außer Ibn Muṭṭālī (st. 1287/1870–1871)⁷¹. Auch al-Ḥaṭṭāb habe dies nur für ‚die wegen ihrer Hurerei (*sifāḡ*) Bekannten‘ vorgesehen. „Vielleicht aber“, so der skeptische Autor, „müsse man einfach nochmals in den ‚Gesammelten Problemen‘ (*al-masā’il al-malqūṭa*) suchen, um dazu etwas zu finden.“

69 Aus Fatwā Nr. 44 (s. u. III d), dessen Autor ein älterer Zeitgenosse Ibrāhīms war, spricht eine gänzlich andere Sprache.

70 In Fatwā Nr. 40: „*Nuṣūz* und *imtinā* sind Nötigung, wie es in *ad-Durar al-maknūna*, in den *Nawāzil* von von Māzūnah, den *Nawāzil* von al-Qaṣrī, den *Nawāzil* von Ibn Muṭṭālī und *Maḡma’ an-nawāzil* steht.“

71 MLG Nr. 952. Hier (Fatwā Nr. 32) wird auf seine in Verse gefasste *nuqla* zu *al-Mudawwana al-muḡṭalīṭa* (?) verwiesen.

an-Nābiġa⁷² beschäftigt die Situation einer schwangeren *nāšiz*. Er habe schon viele gesehen, die die Unterhaltszahlung an ihre (*nāšiz*-) Ehefrauen eingestellt hätten, egal ob sie schwanger waren oder nicht, ohne dass sie dabei die „Heilung ihres Zornes“ beabsichtigt hätten. Er habe auch schon Frauen gesehen, die schwanger waren, ein Kind gebären oder schon entwöhnt hatten, die von ihrem Ehemann keinerlei Unterhalt bekamen. Er habe den ganzen Schaden gesehen, der der Frau durch den Stopp der Unterhaltszahlung entsteht. Selbst wenn sie *nāšiz* wäre, würde dies nicht ihren Unterhalt annullieren. Der Kontext dieser Bedenken dürfte sich allerdings noch auf die Phase der Trennung vor der Scheidung beziehen.

d) Morgengabe (*ṣadāq*) und Erbenspruch (*irt*)

Sehr viel konkreter und präziser drückt sich Nāfi' b. Ḥabīb az-Zā'id aus. In seinem Mitte des 20. Jh. verfassten Fatwā (Nr. 44) beantwortet er systematisch fünf an ihn gerichtete Fragen, darunter 1.: Steht der *nāšiz*, die die Ehe noch nicht vollzogen hat (*qabla d-duḥūl*), die Morgengabe, der Unterhalt, der Erbenspruch zu? Und 2.: Gehören Morgengabe und Erbenspruch insofern zusammen, als der Erbenspruch entfiel, wenn die Morgengabe entfällt?

Die Beantwortung erfolgt dreiteilig. Im ersten Teil arbeitet der Autor einzeln die gestellten Fragen ab. Im zweiten Teil zitiert er in voller Länge die beiden Fatwās Nr. 22 und Nr. 23 von Muḥammad b. Ḥankūš, dem Lehrer Sīdī 'Abdallāhs, in denen kategorisch jeglicher Anspruch der *nāšiz* zurückgewiesen wird. In den Worten von Ibn Ḥankūš zum Anspruch der Ehefrau auf ihre Morgengabe wird der merkantile Grundcharakter des Ehevertrags ganz deutlich: „Denn die Ehefrau ist die Verkäuferin ihrer (eigenen) Ware (*bā'iat siḥatihā*), und wenn die Verkäuferin das Verkaufte verweigert, dann hat sie keinen Anspruch auf den Kaufpreis.“⁷³ Im dritten und abschließenden Teil, einer Art Conclusio, wiederholt und begründet der Autor sein abweichendes Votum, nicht ohne mit den Worten Dritter auf die anerkannte Gelehrsamkeit Sīdī 'Abdallāhs hinzuweisen und in Erwägung zu ziehen, dass „dieser sich in seinem Fatwā vielleicht nicht die ganze Bedeutung seiner Argumentation vor Augen geführt hätte“. Es fällt auf, dass

72 Fatwā Nr. 21.

73 Fawā Nr. 22.

Nāfi' selbst nicht auf die Morgengabe zu sprechen kommt. Ihr Wegfall scheint somit auch für ihn außer Diskussion zu stehen, hätte er doch sonst auch diese Gelegenheit zur Kontroverse ergriffen. Dass er die nicht scheut, belegt seine unmissverständliche Haltung in beiden gestellten Fragen. Säuberlich zählt er zuerst die unbestrittenen Erbgründe (*išma*, *walā*, *nasab*) und die sieben (mālikitischen) Hinderungsgründe (*mawānī*: *kufr*, *šakk*, *riqq*, *liān*, *qatl*, *nasab az-zinā*, *‘adam al-istiḥlāl*) auf. Da sich *nušūz* nicht darunter befinde, müsse die *nāšiz* wie jede andere Ehefrau behandelt werden. Dazu zitiert und interpretiert er Ibn Šās⁷⁴ aus dem Kapitel der *Ġawāhir* zu den Zeugnissen (*šahādāt*):

Wenn die Ehefrau behauptet, daß ihr Gatte sich definitiv (dreimalig) von ihr schied (*batta*), dafür aber keinen Beweis erbringt, der Gatte dann stirbt und sie von der Behauptung der definitiven Scheidung zurücktritt, indem sie sagt: ‚Ich sagte dies doch wegen meines *nušūz* !‘, dann beediet sie damit, daß das, was sie zu der Behauptung der definitiven Scheidung getrieben hat, nur das *nušūz* sei. Folglich erbt sie. Dieser Text sagt deutlich, daß die *nāšiz* erbt. Er ist deshalb deutlich, weil sie letztlich ihr Eingeständnis (*iqrār*) des *nušūz* deutlich macht und für sich in Anspruch nimmt, mit ihrer Behauptung einer definitiven Scheidung gelogen zu haben. Die Intensität ihres *nušūz* leitete sie zur Lüge und trieb sie zu der lügenhaften Behauptung, daß ihr Gatte sie definitiv geschieden habe. Denn sie wollte von ihm loskommen und sei es auf verbotene Weise. Dies ist ein Hinweis auf die Intensität ihres *nušūz*.

Der Charme dieser Argumentation, für die Nāfi' gleich darauf auf ein prominentes Vorbild, den bekannten Šinqīṭer Qādī Muḥammad Fāl b. Muḥammadīn (st. 1334/1915–1916)⁷⁵ zurückgreift, überdeckt ihre ambivalenten Konsequenzen: Der ‚Ungehorsam‘ der Ehefrau birgt in sich einen Zeugnisdefekt, der sich einschränkend auf ihre volle Rechtsfähigkeit auswirkt und sich damit zu den eingangs erwähnten besonderen femininen Dispositionen gesellt. Andererseits relativiert diese Position entscheidend die Qualität des *nušūz* als Scheidungsrechtsgrund. Ohne anderweitigen Beweis kann die Ehefrau durch ihren ‚Ungehorsam‘ alleine keine Scheidung erzwingen. Dies bleibt das Privileg des Ehemannes, den das Gesetz nur dann, wenn die ‚Schädigung‘ (*ḍarar*) der Ehe alleine von ihm oder nach Befinden der beiden Schiedsrichter anteilig von beiden Ehepartnern ausgeht, zur Scheidung zwingt.

74 ʿAbdallāh b. Muḥammad (st. 616/1319), ägyptischer Mālikit und Autor des in diesen Fatwās oft zitierten *Ġawāhir*, s. GAL S I, S. 538, und Ziriklī: *al-ʿAlām* IV, S. 269.

75 MLG Nr. 1432.

Mit der Abwertung des *nušūz* als Scheidungsgrund geht aber zugleich die Wahrung der materiellen Interessen der *nāšiz*-Ehefrau einher. Wie ihr Anspruch auf *irt* wird auch der auf ihre Einbehaltung der Morgengabe losgelöst vom Delikt des *nušūz* behandelt. Wie bei der Nicht-*nāšiz* entscheidet darüber zuerst die Gültigkeit des Ehevertrags, dann – in Abhängigkeit von der expliziten Benennung (*tasmiya*) der Höhe der Morgengabe – der Zeitpunkt des Streitfalls: Hat der Ehemann bereits die Ehe vollzogen, ist er mittlerweile gestorben oder schied er sich von seiner Ehefrau vor der Errichtung eines gemeinsamen Ehehaushalts – jede dieser Situationen begründet jeweils eine andere Regelung. Einzig die vorzeitige Scheidung oder das Ableben des Ehemanns vor dem Ehevollzug ohne explizite Festlegung der Morgengabe lassen die Ehefrau – sei sie *nāšiz* oder nicht – leer ausgehen.⁷⁶

Auch die Beantwortung der zweiten Frage richtet sich gegen die unspezifische Behandlung der Rechtsfolgen des *nušūz*. Nāfi' unterscheidet vier Fälle, in denen auf jeweils unterschiedliche Weise der Erbenspruch und Anspruch auf Einbehaltung der Morgengabe zusammenfallen, zusammen entfallen, oder ein Anspruch den anderen ausschließt. Das Spezifische (*ḥuṣūṣ*) und das Allgemeine (*umūm*) der beiden Regelungen verhalte sich eben in Abhängigkeit der vier unterschiedenen Fälle unterschiedlich zueinander. Nur im Falle des vorzeitigen Ablebens des Ehemanns kongruiere der Wegfall des einen mit dem Wegfall des anderen Anspruchs. „Und durch all dies“, so rekapituliert Nāfi' nach weiteren Ausführungen im letzten Teil,

wird die Beweisführung von aš-Šaiḥ Muḥammad b. Ḥankūš für den Wegfall der Morgengabe und dem Junktim (*iltizām bainahumā*) zwischen beiden der *nāšiz* hinfällig. (...) Wir bewiesen die Ungültigkeit der Behauptung eines Junktims mit gesicherten Beispielen der Aussagen von Leuten (unserer) Rechtsschule in zuverlässigen Büchern.

IV. Schluss

Die Beschäftigung mit *nušūz* im maurischen Milieu geht nachweislich bis in die Mitte des 17. Jh. zurück.⁷⁷ Sie bleibt von Beginn an eingebunden in außermaurische mālikitische Referenzliteratur, entwickelt sich

⁷⁶ Nāfi' folgt damit im Großen und Ganzen den detaillierten Ausführungen Ibn Rušds (*Muqaddamāt* II, S. 415–429) zur *nāšiz*.

⁷⁷ Das älteste erhaltene Traktat dazu stammt von Ibn al-A'maš (s. MLG Nr. 174, t17 und Index).

nachhaltig, und verzweigt sich in eine lebendige Kontroverse. Man las nicht nur die ‚Älteren‘, sondern überprüfte auch deren Referenzen, um gegebenenfalls die herkömmliche Meinung zu kritisieren und die eigene, davon abweichende, zu begründen. Regelrechte und langlebige Schultraditionen lassen sich erkennen. Die Vehemenz, mit der diese traditionellen Meinungen vorgetragen, mitunter gegen den eigenen „Šaiḥunā“ verteidigt und selbstständig argumentativ weiterentwickelt werden, zeugt vom hohen Selbstbewusstsein der maurischen Fuqahā⁷.

Dabei dürften jedoch auch die Brisanz des Themas und der notorische Hinweis auf das „*bilād as-sā'iba*“ eine Rolle gespielt haben. Die großzügige Auslegung der klassischen *nuṣūz*-Kriterien,⁷⁸ die wiederholten Verweise auf die Charaktereigenschaften der maurischen Frauen und die gleichzeitige Betonung der recht- und richterlosen Zeiten fügen sich zu einem ernsthaften Motiv, Rechtsklarheit zu schaffen, zusammen. Dass sich dabei signifikante Meinungsunterschiede herausbildeten, nimmt nicht Wunder. Das zentrumslose Lehrnetzwerk und die segmentären Stammesstrukturen leisteten dazu Vorschub. Aus den Fatwās lässt sich somit weitaus mehr als eine gelehrte juristische Spiegelfechtereie rekonstruieren. Sie bewahren die Details der Bemühungen einer über Jahrhunderte ‚geschlossenen Gesellschaft‘, eine niemals vereinheitlichte mālikitische Rechtsnorm auf eine soziale Wirklichkeit abzubilden, die dieser Norm weder entsprach noch sie dauerhaft durchsetzen konnte.

⁷⁸ Muḥammad al-Ḥasan b. al-Imām al-Ġakanī (st. 1954, MLG Nr. 2110, Fatwā Nr. 41) geht soweit zu diagnostizieren, dass „jemand, auf den diese Beschreibung passt [d. h.: *ḥaraġat bi-ġair idan*], keinen Verstand (*aql*) besitzt.“