

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 56 (2002)

Heft: 2

Artikel: Wenn Frauen Sklaven freilassen : zur Stellung der Patronin im frühislamischen Recht

Autor: Mitter, Ulrike

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-147573>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 17.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

WENN FRAUEN SKLAVEN FREILASSEN: ZUR STELLUNG DER PATRONIN IM FRÜH- ISLAMISCHEN RECHT*

Ulrike Mitter

Die Freilassung von Sklaven durch Frauen stellt die Rechtsgelehrten vor ein Problem, das nicht befriedigend gelöst werden kann. Eine Patronin verursacht Konflikte in der Rechtslage und verkompliziert gewisse Regelungen, die im Falle von Patronen eindeutig sind. Dennoch wurde die grundsätzliche Rechtmässigkeit des Patronats von Frauen niemals in Frage gestellt. Im islamischen Recht kann ein Patronatsverhältnis zwischen Frauen und ihren freigelassenen Sklaven entstehen, und die Patronin hat im grossen und ganzen dieselben Rechte und Pflichten wie ihr männliches Pendant.

In diesem Artikel wird es um die Rechtsstellung der frühislamischen Patronin im allgemeinen gehen und um das erwähnte Rechtsproblem und seine Lösungsversuche im besonderen. Da die hier präsentierte Analyse zum grossen Teil auf Traditionen (*aḥādīṭ*) basiert, ist es notwendig, die Methode zu deren Datierung anhand eines ausführlichen Beispiels zu erläutern.

1. Einführung

1.1 *Das islamische Patronat*

Zunächst aber ein Überblick über die Institution des Patronats (*walāʾ*).¹ Die Freilassung eines Sklaven hat im islamischen Recht zur Folge, dass ein Patronatsverhältnis zwischen dem Freigelassenen und seinem Freilasser entsteht, der sogenannte *walāʾ al-ʿitq* (Freilassungs-Patronat). Patron und Klient werden in den Quellen beide als *maulā* (Pl. *mawālī*) bezeichnet.² Ein *walāʾ*-Verhältnis kann nach der Lehre einiger Rechtsschulen auch durch den Zusammenschluss zweier freier Parteien entstehen – die Partei, die um den *walāʾ* ersucht, ist oftmals ein

* Dieser Artikel ist die wesentlich erweiterte Version eines Vortrags, den ich im März 2001 auf dem Orientalistentag in Bamberg gehalten habe.

1 Zum Folgenden hauptsächlich CRONE, 1987:35-42, und DIES., 1991; MITTER, 1999:93-99.

2 In diesem Artikel bezeichnet der arabische Begriff, wenn nicht anders vermerkt, den Klienten.

nicht-arabischer Konvertit – und wird dann *walā' al-muwālāt* (vertragliches Patronat) genannt.³ Hier soll es jedoch ausschliesslich um das Patronat gehen, das aus der Freilassung eines Sklaven resultiert.⁴

Der Freilasser gilt als ein agnatischer Verwandter (*ʿaṣaba*) seines ehemaligen Sklaven. Wenn keine blutsverwandten Agnaten des Freigelassenen vorhanden sind, nimmt er deren Stelle ein und hat in so einem Fall auch das Recht, den Freigelassenen zu beerben. Sind koranische Erben vorhanden, steht ihm das Resterbe nach Abzug der koranischen Pflichtteile zu. Weiter entfernte Verwandte (*dawū l-arḥām*) werden durch den Patron ausgeschlossen. Auch im Falle einer Blutgeldzahlung kommt die verwandtschaftsähnliche Beziehung zwischen Patron und Klient zum Tragen. Wenn für ein Vergehen des Freigelassenen Blutgeld gezahlt werden muss und der Freigelassene keine oder zu wenige Agnaten hat, sind der Patron und seine Blutgeldgruppe (*ʿāqila*) zur Zahlung verpflichtet.⁵ Der Patron kann auch als Vormund (*wālī*) bei der Heirat einer Tochter seines *maulā* fungieren, was allerdings in den Rechtswerken selten zur Sprache kommt. Rechte und Pflichten des *Freigelassenen* werden weit weniger ausführlich behandelt als die seines Patrons. Im klassischen Recht sind Erbrecht und Blutgeldpflicht *nicht* reziprok, da der Freigelassene nicht als *ʿaṣaba* seines Patrons gilt.

Ein wichtiger Aspekt des *walā'* ist sein zwangsläufiger und dauerhafter Charakter. Das Patronat entsteht in der Regel automatisch durch die Freilassung – nur die Mālikiten erlauben den *tasyīb*, eine Freilassung des Sklaven unter Verzicht auf das Patronat – und bleibt dann für alle Zeit bestehen.⁶ Es darf weder verkauft, noch verschenkt werden, und nach dem Tod des Patrons werden die Patronatsrechte nicht wie Vermögensrechte weitervererbt, sondern sie gehen immer auf den nächsten Agnaten des Freilassers (den sogenannten *kubr*) über, was sich nicht immer mit der gewöhnlichen Erbfolge deckt. Normalerweise schliesst der dem Verstorbenen am nächsten stehende Agnat alle anderen Verwandten aus, während die *kubr*-Regel besagt, dass der dem *Freilasser* am näch-

3 Der *walā' al-muwālāt* wird von den Hanafiten und den Šī'iten anerkannt.

4 Patroninnen werden in den Traditionen zum *walā' al-muwālāt* ohnehin nicht erwähnt; übrigens auch keine Klientinnen. Der spätere as-Sarḥsī (st. 483), *Mabsūt*, VIII, 95-96, gesteht Frauen das (inzwischen rein theoretische) Recht zu, ein vertragliches Patronat mit einem Konvertiten zu begründen.

5 Nach ḥanafitischer Lehre besteht die *ʿāqila* in erster Linie aus den Personen, die in demselben *dīwān* (militärische Lohnliste) eingetragen sind. In den übrigen Schulen herrscht die Auffassung, dass sich die *ʿāqila* aus den *ʿaṣaba* des Übeltäters zusammensetzt. Vgl. BRUNSCHVIG, 1960:338.

6 Im Unterschied dazu ist im Falle des vertraglichen *walā'* eine Auflösung der Verbindung ohne weiteres möglich, solange noch keine Blutgeldzahlung des Patrons für seinen Klienten stattgefunden hat.

sten stehende Agnat die anderen ausschliesst.⁷ Das Patronat wird oft mit der Verbundenheit zweier Personen in einer Blutsverwandtschaft verglichen.⁸

1.2 Analyse und Datierung von Rechtstraditionen

Die vorstehenden Ausführungen beschreiben die *klassische* Institution des Patronats. Im folgenden soll es jedoch um die Rechtsstellung der Patronin im *frühen* Recht gehen, wobei unter “früh” die ersten beiden islamischen Jahrhunderte verstanden werden. Daher ist nun auf die Methode einzugehen, die zur Ermittlung der vorklassischen Regelungen führt.

Nach gängiger Auffassung der westlichen Islamwissenschaftler sind Aussagen über die Entwicklung des islamischen Rechts im ersten Jahrhundert nur sehr bedingt möglich. Die Rechtstraditionen (*aḥādīṭ*, Sg. *ḥadīṭ*), die dem Propheten Muḥammad und seinen Gefährten (*ṣaḥāba*) zugeschrieben sind, werden von vielen Gelehrten nicht als Quelle für die frühe Zeit akzeptiert, da die Auffassung herrscht, dass die *aḥādīṭ* erst im Rahmen der Tätigkeit der Rechtsgelehrten entstanden sind und im zweiten und dritten Jahrhundert früheren Gelehrten, den Prophetengefährten und schliesslich Muḥammad selbst in den Mund gelegt wurden. Diese kritische Haltung ist massgeblich auf Joseph Schacht zurückzuführen, der Thesen von Ignaz Goldziher aufgriff.⁹ Wenn ich also meine, dennoch Aussagen über die Rechtsentwicklung im ersten Jahrhundert machen zu können, muss ich erklären, wie ich dazu komme.

Für meine Analyse verwende ich eben diese *aḥādīṭ*, deren Herkunft umstritten ist, da andere Quellen kaum vorhanden sind. Ich bin der Ansicht, dass man die *aḥādīṭ* durchaus als Quelle für den Stand der Rechtsentwicklung im ersten und zweiten Jahrhundert verwenden kann,¹⁰ wenn man sie zuvor einer genauen *isnād-cum-matn*-Analyse unterzogen hat, die es ermöglicht, das Alter einer Tradition näher zu bestimmen. Dabei wird folgendermassen vorgegan-

7 Die Patronatsrechte, die ein Sohn des Freilassers geerbt hat, gehen deshalb nach dem Tod des Sohnes nicht in erster Linie auf *dessen* Sohn, den Enkel des Freilassers, über. Wenn weitere Söhne des Freilassers am Leben sind, kehrt der *walāʾ* zu diesen zurück. Vgl. Ibn Rušd/Nyazee, *Bidāyat*, 441.

8 Diese Verwandtschaftsdoktrin wird in einer Maxime ausgedrückt: “*walāʾ* ist ein Verwandtschaftsband wie die Abstammung (*al-walāʾ luḥma ka-luḥmat an-nasab*)”, die Muḥammad zugeschrieben ist. Siehe zum Beispiel aš-Šaibānī, *Aṣl*, IV, 197.

9 SCHACHT, 1950:3-5, 15 ff. und 149.

10 Zum Quellenwert von Traditionen vgl. MOTZKI, 2000:170 f. – Motzki behandelt hier Traditionen aus dem Bereich der Prophetenbiographie (*sīra* und *maḡāzī*), aber seine Argumentation hat auch für Rechtstraditionen Gültigkeit, zumal aus den historischen Überlieferungen zu Muḥammad auch Rechtsentscheidungen abgeleitet wurden (*ibid.*, 188).

gen: Alle verfügbaren Versionen einer zu untersuchenden Tradition werden zusammengetragen und die Überliefererketten (*asānīd*, Sg. *isnād*) in einem “*isnād*-Bündel” schematisch dargestellt. Der Gelehrte, bei dem (von oben betrachtet) sämtliche *isnād*-Stränge zusammenlaufen, wird seit Schacht meist als *common link* (cl) bezeichnet.¹¹ Für Gelehrte in späteren Generationen, bei denen mehrere *asānīd* zusammentreffen, hat Juynboll den Begriff *partial common link* (pcl) eingeführt.¹² Nun werden die Texte (*mutūn*, Sg. *matn*) miteinander verglichen. In der Regel wird sich herausstellen, dass grundsätzlich alle Texte verschieden sind,¹³ dass jedoch die Texte, die einem (p)cl zugeschrieben sind, gemeinsame Merkmale aufweisen. Dieses Muster aus Übereinstimmungen und Unterschieden lässt sich am elegantesten durch den Überlieferungsprozess erklären. Wenn ein Lehrer eine Tradition an seine Schüler weitergibt, wird jeder Schüler einen individuellen Text überliefern, indem er Elemente hinzufügt oder weglässt.¹⁴ Dennoch wird die “Handschrift” des Lehrers unverkennbar sein, da alle seine Schüler gewisse Details überliefern, die in den Texten der Schüler anderer Lehrer nicht vorkommen. Die Unterschiede in den Texten der Schüler weisen daher auf eine unabhängige Überlieferung hin, die Gemeinsamkeiten auf die Herkunft von demselben Lehrer. Das Todesdatum des Lehrers kann somit als der *terminus ante quem* der Existenz der Tradition gelten. Beginnend mit den jüngeren pcls arbeitet man sich auf diese Weise mit der Datierung der Tradition bis zum cl vor.

Es kommt vor, dass sehr ähnliche Texte verschiedenen (p)cls zugeschrieben sind. Wenn deren gemeinsame Autorität ein *ṣaḥabī* oder gar der Prophet ist, muss das als verdächtig gelten, denn in der frühen Zeit sind grosse Unterschiede zwischen den Varianten die Regel. Man wird dann die Möglichkeit einer Fälschung oder fehlerhaften Überlieferung bedenken müssen. Die Theorie, dass das gesamte Gebilde eines *isnād*-Bündels, oder grosse Teile davon, auf Fälschung durch spätere Gelehrte beruhen könnte, halte ich dagegen für nicht realistisch, denn dies hätte bedeutet, dass die späteren Gelehrten bei der Erfindung eines

11 SCHACHT, 1950:171 ff. – SCHOELER, 1996:64, spricht vom “gemeinsamen Glied” der Kette (GG).

12 JUYNBOLL, 1993:211; ID., 1994:155.

13 Die Textvarianten unterscheiden sich im Gebrauch von Füllwörtern, Synonymen und ganzen Motiven.

14 In der Zeit der *ṣaḥāba* und *tābiʿūn* sind die Unterschiede grösser als in späterer Zeit. Dies ist zum einen darauf zurückzuführen, dass damals die wörtliche Überlieferung eines Textes nicht als notwendig erachtet wurde, zum anderen darauf, dass die Texte in der frühen Zeit oft mündlich überliefert wurden. Allerdings hat es auch schon früh Unterrichtskladden von Schülern gegeben. Vgl. SCHOELER, 1985, und ID., 1996:151.

jeden neuen *isnāds* den Text der Tradition diesem Muster aus Gemeinsamkeiten und Unterschieden hätten anpassen müssen.

Die Analyse und daraus folgende Datierung von Traditionen ergab, dass viele Traditionen tatsächlich in der Zeit entstanden sind, in der sie entstanden zu sein vorgeben. Traditionen der Nachfolger (*tābi'ūn*), die um die Jahrhundertwende – dies meint immer die Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert H. – aktiv waren, sind sehr häufig *keine* späteren Zuschreibungen, sondern gehen tatsächlich auf diese frühen Gelehrten zurück. In einigen Fällen liess es sich auch nachweisen, dass Traditionen von Prophetengefährten und von Muḥammad sehr alt sind, das heisst, dass sie im frühen ersten Jahrhundert kursierten, und möglicherweise auf ein historisches Ereignis zurückgehen.¹⁵

1.2.1 Die Ṣafīya-Tradition

Nun soll die *isnād-cum-matn*-Analyse an einem praktischen Beispiel vorgeführt werden. Dafür habe ich die “Ṣafīya-Tradition” ausgewählt, weil sich an ihr auch das Rechtsproblem demonstrieren lässt, das durch die Existenz von Patroninnen verursacht wird. (Ṣafīya ist die verstorbene Patronin, um deren *maulā* es sich in der Tradition dreht.) Vier *tābi'ūn* überliefern diese Tradition: die Kūfier Ibrāhīm an-Naḥā'ī (st. 96) und 'Āmir aš-Ša'bī (st. 103) und die Medinenser Ibn Šihāb az-Zuhrī (st. 124) und Sulaimān b. Yasār (st. 104 oder 107).

Die Analyse soll mit der Version des Ibrāhīm an-Naḥā'ī beginnen. Ibrāhīm ist der pcl zweier Überlieferungsstränge. Als seine Schüler werden 'Ubaida [b. Mu'attib] aḍ-Ḍabbī¹⁶ und Ḥammād [b. Abī Sulaimān] (st. 120) genannt. Ḥammād ist ebenfalls ein pcl. Eine Version seines Texts wird von Abū Ḥanīfa (st. 150) überliefert:

Muḥammad [aš-Šaibānī] von Abū Ḥanīfa von Ḥammād von Ibrāhīm, dass 'Alī b. Abī Ṭālib und az-Zubair b. al-'Awwām (Eulogie für beide) einen Streit über einen *maulā* von Ṣafīya bint 'Abdalmuṭṭalib vor 'Umar (Eulogie) trugen. 'Alī sagte: “Sie ist meine Tante, und ich bin der Erbe ihres *maulā* und zahle Blutgeld für ihn.” Az-Zubair sagte: “Sie ist meine Mutter, und ich bin der Erbe ihres *maulā*.” 'Umar b. al-Ḥattāb entschied, dass das Erbe az-Zubair gehören und das Blutgeld 'Alī b. Abī Ṭālib obliegen solle.¹⁷

(Forts. S. 413)

15 Für Beispiele der *isnād-cum-matn*-Analyse siehe SCHOELER, 1996; MOTZKI, 1991, 1996 und 2000; MITTER, 1999 und 2000.

16 In Ibn Ḥaḡar, *Tahdīb*, VII, 86-88, ohne Todesjahr.

17 Aš-Šaibānī, *Aṣl*, IV, 161. Im Kommentar auf S. 162 ist der Text zitiert, den Abū Yūsuf in seinen *Ātār* von Abū Ḥanīfa überliefert. Er zeigt viele Übereinstimmungen mit der Version des aš-Šaibānī, ohne mit ihr identisch zu sein.

Sufyān at-Taurī (st. 161) überliefert eine Kurzversion von Ḥammād,¹⁸ die trotz ihrer Kürze das für diese Version charakteristische Element, nämlich ‘Umars Entscheidung bezüglich ‘Alīs Blutgeldpflicht, enthält.

In der Version des ‘Ubaida¹⁹ entscheidet ‘Umar lediglich, dass nicht ‘Alī, sondern az-Zubair das Erbe zu bekommen habe (obwohl ‘Alī das Blutgeld zu zahlen hat, wie er selbst im ersten Teil des Textes anmerkt). Ein weiterer Unterschied ist, dass ‘Alī und az-Zubair bei Ḥammād sagen “Ṣafīya ist meine Tante/Mutter”, bei ‘Ubaida aber “er ist der *maulā* meiner Tante/Mutter”. ‘Ubaida überliefert ausserdem einen zusätzlichen Dialog mit Ibrāhīm:

Ibrāhīm sagte: “Der *walā*’ [gemeint ist hier: das Erbrecht] gehört der Familie von az-Zubair, solange sie Nachkommen (*‘aqib*) haben.” Ich [‘Ubaida] sagte: “Welche Nachkommen [sind gemeint]?” [Ibrāhīm] sagte: “Söhne (*wuld dukūr*). Wenn sie keine Söhne [mehr] haben, kehrt der *walā*’ zu ‘Alī zurück.”²⁰

Die genannten Unterschiede zwischen den Versionen von Ḥammād und ‘Ubaida lassen darauf schliessen, dass die beiden ihren Text nicht voneinander kopiert, sondern unabhängig überliefert haben. Nun ist der *isnād*, der über ‘Ubaida zu Ibrāhīm führt, ein Einzelstrang, dessen Fälschung theoretisch leicht zu bewerkstelligen gewesen wäre.²¹ ‘Ubaida oder einer seiner Nachfolger im *isnād* könnte einen Ḥammād-Text überliefert haben, ohne Ḥammād im *isnād* zu nennen. Gegen diese These spricht jedoch, dass ‘Ubaidas Text nicht das für Ḥammād typische Blutgeld-Element in ‘Umars Entscheidung aufweist.²² Es liesse sich einwenden, dass das Element rein zufällig in gerade diesem Text während seiner Überlieferung von dem ungenannten Ḥammād verlorengegangen sein könnte. (Dass es absichtlich weggelassen wurde, um die angeblich unabhängige Überlieferung durch ‘Ubaida plausibler zu machen, halte ich, wie oben im theoretischen Teil dargelegt wurde, nicht für wahrscheinlich.) Wäre ‘Ubaida ebenfalls ein pcl,

18 ‘Abdarrazzāq, *Muṣannaf*, IX, Nr. 16255 und 16295.

19 Sa‘īd b. Manṣūr, *Sunan*, III, Nr. 274.

20 Zu dieser “Rückkehr” des *walā*’ zu den *‘aṣaba* einer Freilasserin vgl. auch unten S. 419, 427 und 433.

21 ‘Ubaida überliefert nur an Abū Mu‘āwiya und dieser nur an Sa‘īd b. Manṣūr. Juynboll hält einen solchen aus *fulāns* bestehenden Einzelstrang für unhistorisch, da eine Tradition niemals nur an jeweils einen Schüler weitergegeben worden sein kann (JUYNBOLL, 1993:209-210, und ID., 1994:156). Es könnte jedoch neben dem Einzelstrang andere Überlieferungswege gegeben haben, die in den (auf uns gekommenen) Quellen aus verschiedenen Gründen nicht aufgeführt werden. Siehe dazu MOTZKI, 1996:45-46. Zudem besteht immer die Möglichkeit, dass bei der Sichtung der Quellen eine Variante der Tradition übersehen wurde.

22 Die Texte der anderen *tābi‘ūn* sind, wie wir gleich sehen werden, noch unterschiedlicher, die Abhängigkeit des ‘Ubaida-Textes von diesen also erst recht nicht wahrscheinlich.

hätten wir weitere Textversionen, anhand derer sich gegebenenfalls die Individualität und damit die Unabhängigkeit des ‘Ubaida-Texts zweifelsfrei ermitteln liesse. Dies ist bei Einzeltexten natürlich nicht möglich.

Wer sich jedoch mit der Analyse von *aḥādīṭ* beschäftigt, wird feststellen, dass dieses Phänomen absolut kein Einzelfall ist. In aller Regel lässt ausgerechnet der Text des Einzelstrangs neben einem (p)cl die Elemente vermissen, die kennzeichnend für die dem (p)cl zugeschriebenen Texte sind. Meines Erachtens ist es nicht sinnvoll, dieses Phänomen als eine Häufung von Zufällen abzutun und trotz allem von der Abhängigkeit des Einzeltexts und der Fälschung seines *isnāds* auszugehen. Es ist ebenfalls nicht sinnvoll, das Phänomen gänzlich zu ignorieren und im Falle von Einzelsträngen vorsichtshalber auf jegliche Aussage zu ihrer Abhängigkeit oder Unabhängigkeit zu verzichten. Da das individuelle Aussehen von Einzeltexten die Regel ist, können auch Einzeltexte, sofern sie deutliche Unterschiede zu den Textvarianten eines (p)cl aufweisen, als ebenso unabhängig gelten wie der Text dieses (p)cl. Bis zum Beweis des Gegenteils kann demnach die gemeinsame Autorität des (p)cl und des einzelnen Überlieferers als der historische Überlieferer des Texts angesehen werden.²³

Ich werde im folgenden von der Annahme ausgehen, dass Ḥammād und ‘Ubaida ihren Text unabhängig voneinander von Ibrāhīm an-Naḥā‘ī überlieferten. Das bedeutet beim jetzigen Stand der Analyse, dass die Ṣafīya-Tradition im ausgehenden ersten Jahrhundert bekannt war.

Der Kufier Ibrāhīm ist, wie bereits festgestellt wurde, nicht der einzige *tābi‘*, der die Ṣafīya-Tradition überliefert. Wenden wir uns nun der Version des Medinensers Ibn Šihāb az-Zuhrī zu:

Ibn Wahb von Yūnus b. Yazīd von Ibn Šihāb [az-Zuhrī], der sagte: Gelehrte (*riḡāl min ahl al-‘ilm*) überlieferten mir, dass ‘Alī und az-Zubair über *mawālī* der Mutter des az-Zubair stritten. Sie war Ṣafīya bint ‘Abdalmuṭṭalib, und sie war die Mutter des az-Zubair. ‘Alī sagte: “Ich bin ihr [Ṣafīyas] Verwandter (*aṣaba*) und habe [deshalb] bezüglich ihrer *mawālī* Vorrang vor dir, az-Zubair.” Az-Zubair sagte: “Ich bin ihr Sohn und beerbe sie und habe [deshalb] bezüglich ihrer *mawālī* Vorrang vor dir, ‘Alī.” ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb (Eulogie) entschied, dass az-Zubair die *mawālī* von Ṣafīya, seiner Mutter, bekommen solle. Sie [die *mawālī*] waren die Āl Ibrāhīm, zu denen ‘Aṭā’ und Musāfir b. Ibrāhīm gehörten.

23 Dies gilt allerdings nicht uneingeschränkt bei sehr alten gemeinsamen Autoritäten. Wenn eine Prophetentradition von einem cl und einem *fulān* überliefert wird, ist selbst bei recht unterschiedlichen Texten die Folgerung nicht zwingend, dass die Tradition von Muḥammad stammt. Die *isnād-cum-matn*-Analyse ist kein Patentrezept, das bei der Interpretation jeder Tradition starr angewendet werden könnte.

Ibn Šihāb sagte: Die Leute stritten wieder um [die *mawālī*], als die Söhne (*wuld ad-dukūr*) der Frau und die Söhne ihrer Söhne gestorben waren. [Die *mawālī*] wurden an die Verwandten (*‘ašaba*) ihrer [der Söhne] Mutter zurückgegeben, und die Verwandten der Söhne der Frau bekamen nichts.²⁴

Der *matn* von az-Zuhrī unterscheidet sich deutlich von beiden Versionen des Ibrāhīm-Textes. Mehrmals wird betont, dass Šafiya die Mutter des az-Zubair war, und ‘Alī und az-Zubair sprechen sich gegenseitig mit Namen an, was beides bei Ibrāhīm nicht der Fall ist. Ausserdem werden hier *mawālī* Šafiyas erwähnt, nicht nur ein *maulā*. Wie ‘Ubaidas Version der Ibrāhīm-Tradition hat az-Zuhrīs Tradition einen (allerdings ganz anders formulierten) Nachsatz bezüglich der Rückgabe des *walā’* an die ‘*ašaba* der Frau nach dem Tod ihrer männlichen Nachkommen.²⁵

Für die Zuhrī-Tradition gilt dasselbe wie für ‘Ubaidas Variante der Ibrāhīm-Tradition. Die Tatsache, dass es sich um einen Einzelstrang handelt, muss auch in diesem Fall nicht zwangsläufig zur Annahme führen, die Tradition sei gefälscht oder eine Aussage über ihre Herkunft sei unmöglich. Aufgrund der deutlichen Unterschiede zwischen den Versionen von Ibrāhīm und az-Zuhrī ist die Annahme, dass sie unabhängig voneinander von verschiedenen Gelehrten überliefert wurden, gerechtfertigt. Im Gegensatz zu Ibrāhīm gibt az-Zuhrī an, die Tradition von Gelehrten erhalten zu haben. Es wird sich dabei um medinensische Kollegen handeln, die – wie Ibrāhīm – am Ende des ersten Jahrhunderts aktiv waren. In Medina und in Kūfa kursierten also in dieser Zeit Berichte über den Streit zwischen ‘Alī und az-Zubair und über ‘Umars Entscheidung. Die Elemente, die beiden Versionen gemeinsam sind, müssen aus derselben Quelle stammen. Bei dieser Quelle könnte es sich um eine in der Mitte des ersten Jahrhunderts entstandene ‘Umar-Überlieferung handeln oder um ein historisches Ereignis.

Die noch nicht behandelten Versionen der Šafiya-Tradition, die aš-Ša‘bī und Sulaimān b. Yašār überliefern, weichen beide erheblich von Ibrāhīms und az-Zuhrīs Version ab. Aš-Ša‘bī²⁶ berichtet kurz und knapp, dass az-Zubair den *walā’* der *mawālī* von Šafiya erhielt. Diese Information verknüpft er mit der ebenso kurzen Information, dass ein gewisser Ğa‘da b. Hubaira den *walā’* der *mawālī* von Umm Hāni’ erhielt.²⁷ ‘Umar wird in der Ša‘bī-Tradition nicht er-

24 Saḥnūn, *Mudawwana*, II, 578.

25 Eine Aussage az-Zuhrīs zur Rückgabe des *walā’* überliefert auch ‘Abdarrazzāq (*Muṣannaf*, IX, Nr. 16253) mit dem *isnād* Ma‘mar – Qatāda – az-Zuhrī. Allerdings bezieht sich az-Zuhrī in ‘Abdarrazzāqs Tradition nicht auf die Šafiya-Tradition, sondern er konstruiert einen hypothetischen Fall.

26 Sa‘īd b. Manṣūr, *Sunan*, III/1, Nr. 275; aš-Šaibānī, *Aṣl*, IV, 162.

27 Ğa‘da b. Hubaira war der Sohn der Umm Hāni’ bint Abī Ṭālib, einer Schwester ‘Alīs.

wähnt.²⁸ Von der Ša‘bī-Tradition liegen mir zwei Varianten vor, deren pcl Abū Ishāq aš-Šaibānī (st. zwischen 129 und 142) ist. Sinngemäß stimmen die Texte miteinander überein, aber sie sind recht unterschiedlich formuliert.²⁹ In einer der beiden Versionen wird zusätzlich bekanntgegeben, zu wessen Ungunsten die Entscheidung in beiden Fällen ausfiel. Der zu kurz Gekommene soll im Falle von Šafīyas *mawālī* ein gewisser al-‘Abbās³⁰ gewesen sein, nicht ‘Alī wie in allen anderen Šafīya-Versionen. ‘Alī wird dafür als der Verlierer im Fall seiner Schwester Umm Hānī’ genannt. Für die Entscheidung bezüglich der *mawālī* von Umm Hānī’ habe ich keine Vergleichstraditionen. Möglicherweise ist ‘Alīs Nennung hier korrekt, denn ‘Alī könnte theoretisch in zwei Fällen das Patronat von *mawālī* (seiner Tante und seiner Schwester) beansprucht und nicht bekommen haben. Die Nennung von al-‘Abbās im Zusammenhang mit dem *maulā* von Šafīya ist jedoch sicherlich ein Fehler, da in allen anderen Versionen der Šafīya-Tradition übereinstimmend ‘Alī als Gegenspieler von az-Zubair genannt wird.³¹

Wie im Falle der Zuhri-Tradition ist auch im Falle der Ša‘bī-Tradition angesichts der Unterschiedlichkeit des *matn* davon auszugehen, dass sie unabhängig von Ibrāhīms Tradition überliefert wurde und auf aš-Ša‘bī zurückgeht. In einer Version beruft sich aš-Ša‘bī direkt auf az-Zubair und Ğa‘da b. Hubaira. Aš-Ša‘bī soll im Jahr 19, 20 oder 21 geboren sein³² und wäre somit beim Tod des az-Zubair (st. 36) alt genug gewesen, um eine Rechtstradition von ihm gehört zu haben. Es ist jedoch keine Variante vorhanden, die aš-Ša‘bīs direkte Überlieferung von az-Zubair bestätigen könnte.

Dem Rechtsgelehrten aš-Ša‘bī geht es nicht darum, eine vollständige ‘Umar-Tradition zu überliefern, sondern ihn interessiert die Rechtslage im Falle von

Vgl. Sa‘īd b. Maṣūūr, *Sunan*, III/1, 116, Anm. 4. Zum vollen Namen der Umm Hānī’ siehe WATT, 1956:399.

28 Vgl. aber Ibn Qudāma, *Muğnī*, VI, Nr. 4 972, der eine Variante dieser Tradition ohne *isnād* zitiert. Die Entscheidung im Falle der *mawālī* des Ğa‘da b. Hubaira wird hier ‘Umar zugeschrieben.

29 Aš-Šaibānī überliefert von Ya‘qūb – Abū Ishāq aš-Šaibānī – aš-Ša‘bī: *Šahadtu ‘alā z-Zubair annahū dahaba bi-mawālī Šafīya wa-šahadtu ‘alā Ğa‘da b. Hubaira annahū dahaba bi-mawālī Umm Hānī’*. Sa‘īd b. Maṣūūr überliefert von Hušaim – Abū Ishāq – aš-Ša‘bī: *Quḍiya bi-walā’ mawālī Šafīya li-z-Zubair dūna l-‘Abbās wa-quḍiya bi-walā’ mawālī Umm Hānī’ li-Ğa‘da b. Hubaira dūna ‘Alī (r)*. Zu den Quellenangaben siehe oben, Anm. 26. Der Text, den Ibn Qudāma ohne *isnād* überliefert (siehe oben Anm. 28) ähnelt dem Sa‘īds.

30 Vermutlich handelt es sich um al-‘Abbās b. ‘Abdalmuṭṭalib, den Bruder Šafīyas.

31 Möglicherweise handelt es sich um einen Überlieferungsfehler, denn die Namen ‘Abbās und ‘Alī sind in einer schlechten Handschrift leicht zu verwechseln, vor allem, wenn das *ā* in ‘Abbās nicht durch ein *Alif* wiedergegeben wird.

32 Ibn Ḥağar, *Tahdīb*, III, Nr. 110.

Söhnen verstorbener Freilasserinnen. Dafür, dass ihnen das Patronat von *mawālī* ihrer Mutter zusteht, führt er die zwei Beispiele von az-Zubair und Ğa‘da an. Die Blutgeldverantwortung, die die Verwandten der Patronin auch weiterhin zu tragen haben, wird in der Ša‘bī-Tradition nicht erwähnt.³³

Die Version der Šafiya-Tradition, die Sulaimān b. Yasār überliefert,³⁴ auch sie ein Einzelstrang, entspricht in der ersten Hälfte ziemlich genau den Versionen von Ibrāhīm und az-Zuhrī, aber sie bricht vor der Entscheidung ‘Umars ab. Stattdessen wird ein anderer bekannter Prophetengefährte ins Spiel gebracht: ‘Abdarrahmān b. ‘Auf (st. 31, 32 oder 33). Dieser soll ‘Alī und az-Zubair anlässlich ihres Streits zugerufen haben: “Ihr wisst nicht, wer von euch beiden schneller sterben wird”, woraufhin sie verstummt sein sollen.³⁵ Wie in der Ša‘bī-Tradition geht es also auch hier nicht um die Rechtsentscheidung ‘Umars bezüglich der Vererbung des *walā’* durch Freilasserinnen. Es geht hier überhaupt nicht um eine Rechtsentscheidung. Vielmehr scheint ein moralisches Problem im Vordergrund zu stehen, nämlich die Verwerflichkeit oder Nutzlosigkeit des Streitens angesichts der menschlichen Sterblichkeit. Dass diese Tradition mit dem Ziel gefälscht worden sein könnte, eine ‘Umar-Tradition durch einen anderen *isnād* zu stützen, ist ausgeschlossen, da ‘Umar nicht genannt wird. Da der Sulaimān-Text neben dem Ausruf des ‘Abdarrahmān b. ‘Auf etliche andere Unterschiede zu den Texten von az-Zuhrī und Ibrāhīm aufweist,³⁶ handelt es sich meiner Meinung nach um eine weitere unabhängige Rezeption der Šafiya-Tradition. Sie bestätigt zwar nicht ‘Umars Entscheidung – und auch die Bemerkung des ‘Abdarrahmān b. ‘Auf kann nicht als gesichert gelten, da nur Sulaimān b. Yasār sie überliefert – aber sie zeigt wie auch die Ša‘bī-Tradition, dass in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts Traditionen kursierten, die von einem Streit zwischen ‘Alī und az-Zubair um die *mawālī* der Mutter des az-Zubair berichteten.

33 Möglicherweise liess aš-Ša‘bī die Blutgeldzahlungen absichtlich unerwähnt, da er selbst die Auffassung vertrat, dass die Söhne das Blutgeld zu zahlen hätten. Vgl. unten, S. 427.

34 Sa‘īd b. Mansūr, *Sunan*, III/1, Nr. 273.

35 *Fa-nādāhumā ‘Abdarrahmān b. ‘Auf: Innakumā lā tadriyāni ayyukumā asra‘u mautan, fa-sakatā.*

36 Abgesehen davon, dass ‘Umars Entscheidung fehlt, fehlt auch ‘Alīs Aussage, dass Šafiya seine Tante war. Insgesamt ähnelt Sulaimāns Text eher dem Text des Ibrāhīm als dem des az-Zuhrī, aber Sulaimān spricht wie az-Zuhrī (und auch aš-Ša‘bī) von den *mawālī* im Plural, während Ibrāhīm den Singular verwendet.

2. Die Patronin im frühislamischen Recht

2.1 Rechtsproblematik einer Patronin

In der Ṣafiya-Tradition manifestiert sich das rechtliche Problem, das aufgrund der Freilassung von Sklaven durch Frauen entsteht. Hier noch einmal eine kurze Rekapitulation des Inhalts: ‘Umar hatte einen Streit zwischen ‘Alī b. Abī Ṭālib und seinem Cousin az-Zubair zu schlichten, die beide Anspruch auf das Patronat eines oder mehrerer Freigelassenen von Ṣafiya erhoben, der verstorbenen Mutter des az-Zubair und Tante ‘Alīs. Az-Zubair begründete seinen Anspruch damit, dass Ṣafiya seine Mutter war. ‘Alī verlangte die Patronatsrechte, weil er als agnatischer Verwandter von Ṣafiya für Blutgeldzahlungen für ihren *maulā* verantwortlich war.³⁷ ‘Umars Urteil war ein geradezu salomonisches: Er teilte das Patronat in zwei Hälften. Az-Zubair erhielt das Erbrecht, also einen Erbanspruch im Falle des Todes des *maulā*, und ‘Alī die Blutgeldpflicht.

Das hört sich ungerecht an, und genau hier liegt auch das Problem der Rechtsgelehrten, denn keine der möglichen Alternativen ist befriedigender. Im Patronatsrecht gilt die unumstößliche Regel, dass ein Patron Erbrecht und Blutgeldpflicht in seiner Person vereinigt. Dasselbe gilt auch für die Erben der Patronatsrechte.³⁸ Wenn jedoch ‘Umar dem Blutgeldzahler ‘Alī das gesamte Patronat, also auch das Erbrecht, zugestanden hätte, hätte er die Rechte des Sohnes vernachlässigt. Hätte er jedoch az-Zubair mit dem Erbrecht zusammen auch die Blutgeldpflicht auferlegt, wäre die Verbindung zwischen der Freilasserin und ihrem *maulā* gelöst worden. Dies muss näher erläutert werden.

Die verwandtschaftsähnliche Verbindung zwischen Patron und Klient macht es unbedingt erforderlich, dass die Blutgeldgruppe des Patrons das Blutgeld für dessen Klienten bezahlt wie für ihn selbst; und dies auch noch nach dem Tod des Patrons. Die Blutgeldgruppe einer Patronin besteht aus ihren männlichen Verwandten. Deshalb muss ‘Alī Blutgeld für den *maulā* seiner Tante bezahlen.

37 Blutgeldzahlungen schaffen ein sehr starkes Band zwischen dem Zahlenden und dem Begünstigten und können ein *walā*-Verhältnis zwischen zwei freien Personen begründen. Daher rührt wohl auch ‘Alīs Ansicht, er habe Anspruch auf das Erbe.

38 Zwar können die Patronatsrechte zwischen mehreren Erben eines Patrons aufgeteilt werden, aber dabei werden nicht die einzelnen Rechte und Pflichten voneinander getrennt, sondern jeder Erbe erhält jeweils seinen Anteil am Erbrecht und der Blutgeldpflicht. In der Praxis wird dieses Aufteilen und Umschichten der Patronatsrechte zur Folge gehabt haben, dass ein Patronatsverhältnis nach wenigen Generationen rechtlich bedeutungslos geworden war. Die Anbindung eines *maulā* und seiner Nachkommen an den Patron, die im Namen des *maulā* sichtbar blieb (z.B. Sālim *maulā* Abī Ḥudāifa), hatte dann nur noch den Zweck, die Zugehörigkeit des *maulā* zum Stamm des Freilassers zu demonstrieren.

Az-Zubair aber, der Sohn Ṣafīyas, gehört nicht zu ihrer Blutgeldgruppe, sondern zu der seines Vaters, des Ehemanns von Ṣafīya. Hier sind wir zum Kern des Problems vorgedrungen: Eine Frau hat eine andere Blutgeldgruppe als Ehemann und Söhne, denn sie bleibt Angehörige ihres eigenen Stammes.³⁹ Würde ihr Sohn die Blutgeldverantwortung für den *maulā* erben, bedeutete dies ein Überwechseln der Blutgeldpflicht von *ihrer* Sippe auf die ihres Sohnes, was einer Auflösung des Bandes zwischen der Freilasserin und ihrem *maulā* gleichkäme. (Dennoch optierten einige Gelehrten für diese Möglichkeit, wie wir gleich sehen werden.) Im Gegensatz zu einer Patronin hat ein Patron dieselbe Blutgeldgruppe wie seine Söhne, weshalb eine Vererbung des Patronats problemlos vonstatten geht.

Die Teilung des Patronats ist also ein Kompromiss. ‘Umar opferte die Regelung der Unteilbarkeit der Patronatsrechte zugunsten der Unverletzlichkeit des Blutgeldrechts und des Erbrechts von Söhnen. Diese Auffassung hat sich im klassischen Recht durchgesetzt.⁴⁰ Etliche der Gelehrten, die eine solche Teilung des Patronats befürworteten, führten dieses später – nach dem Aussterben aller männlichen Deszendenten der Patronin – in den Händen der Agnaten der Frau wieder zusammen.⁴¹ So wurde die regelwidrige Teilung des Patronats und die Ungerechtigkeit, dass die Agnaten jahre- oder jahrzehntelang nur Pflichten und keine Rechte gehabt hatten, schliesslich doch wieder aufgehoben. Dies hätte dann allerdings zur Folge, dass eventuell noch lebende Agnaten der *Söhne*, beispielsweise ein Onkel väterlicherseits, beim Erbe leer ausgehen würden. Auch das ist ein Problem, das sich im Falle eines männlichen Patrons nicht ergeben würde, da die Agnaten des Patrons und die seiner Söhne identisch sind.

Es gab allerdings auch Anhänger der beiden anderen Lösungen: Einige Gelehrte liessen offenbar den blutgeldzahlenden Verwandten der Frau auch das Erbrecht zukommen,⁴² andere Gelehrte vor allem der *tābi‘ūn*-Generation sprachen den Söhnen einer Freilasserin Erbrecht *und* Blutgeldpflicht zu.⁴³ Letzteres bedeutet, dass der *walā’* gänzlich auf die Söhne übergegangen ist und die Ver-

39 Zur Verwandtschaft der Frau vgl. REINERT, 1963:15. Reinert bezieht sich auf die vorislami-sche Zeit, aber diese Verhältnisse haben sich im Islam nicht geändert.

40 Siehe Ibn Qudāma, *Muğnī*, VI, Nr. 4972, und as-Saraḥsī, *Mabsūt*, VIII, S. 86, Z. 16 ff. Beide zitieren ‘Umars Entscheidung im Fall von Ṣafīya.

41 Zum Beispiel der Kūfier Sufyān at-Ṭaurī (st. 161), siehe ‘Abdarrazzāq, *Muṣannaḥ*, IX, Nr. 16250, und der Baṣrier al-Ḥasan (st. 110) oder sein Schüler Yūnus b. ‘Ubaid (st. 138 oder 139), siehe ad-Dārimī, *Sunan*, II, Nr. 3151.

42 Siehe dazu Ibn Ruṣd/Nyazee, *Bidāyat*, 442, der von einer “Gruppe” von Gelehrten spricht, die diese Ansicht vertritt, aber nur ‘Alī b. Abī Ṭālib namentlich nennt. Mir sind keine Traditionen diesen Inhalts bekannt, ausser ‘Alīs Äusserung in der Ṣafīya-Tradition.

43 Siehe unten, S. 427.

bindung zur ursprünglichen Patronin gelöst wurde. ‘Aṭā’ b. Abī Rabāḥ (st. 114) sprach sich explizit für diese Variante aus.⁴⁴ Für ihn scheinen klare Rechtsverhältnisse wichtiger gewesen zu sein als das Haften des *walā’* an der Freilasserin und der Verbleib der Blutgeldpflicht bei ihrer Sippe. Er zog es vor, die Erben der Freilasserin mit allen anfallenden Rechte und Pflichten zu bedenken. In späterer Zeit war eine solche Argumentation undenkbar, da der *walā’* für immer mit der Person des Freilassers oder der Freilasserin verbunden sein sollte und nur die Patronatsrechte weitervererbt werden konnten, nicht jedoch der *walā’* selbst. ‘Aṭā’ und einige seiner Zeitgenossen entschieden somit in der Blutgeldfrage anders als ‘Umar in der Ṣafīya-Tradition, was zeigt, dass die *aḥādīṭ* noch nicht dieselbe Autorität erlangt hatten wie in späterer Zeit.

2.2 Frühe Traditionen zur Patronin

Im folgenden werde ich auf die verschiedenen Aspekte des Patronats einer Frau eingehen, soweit sie in den frühen *aḥādīṭ* zur Sprache kommen. Auf die Analyse der einzelnen Traditionen wird verzichtet. Sie ist anderswo ausführlich nachzulesen.⁴⁵ Für jede Tradition werden beispielhaft ein bis zwei Belegstellen angegeben.

2.2.1 Recht der Patronin auf das Patronat

Die Tradition, mit der alle Gelehrten das Recht eines jeden Freilassers auf das Patronat begründen, ist eine Prophetentradition, in der von einer *Freilasserin* die Rede ist. In dieser Tradition wird überliefert, dass ‘Ā’iṣa die Sklavin Barīra kaufen und freilassen und dadurch die Patronatsrechte erlangen wollte. Die Eigentümer Barīras waren mit dem Verkauf der Sklavin jedoch nur unter der Bedingung einverstanden, dass das Patronat ihnen selbst gehören würde. Muḥammad gab ‘Ā’iṣa den Rat, zum Schein auf die Bedingung der Eigentümer einzugehen, da ihr, als potentieller Freilasserin, das Patronat ohnehin zustände. Dies drückt er mit der Maxime “*al-walā’ li-man aṭaqa*” (das Patronat gehört dem Freilasser) aus.⁴⁶ Die Barīra-Tradition wurde mit grosser Sicherheit von ‘Ā’iṣa selbst überliefert, die der cl einer Vielzahl von ḥiǧāzischen und irakischen Überlieferungssträngen ist. Die Tradition war also vor dem Jahr 58, ‘Ā’iṣas Todesjahr, im Umlauf. Ob ‘Ā’iṣa eine echte Prophetenaussage tradiert, muss dahingestellt bleiben.

44 Genauer unten, S. 427.

45 MITTER, 1999 und 2000.

46 ‘Abdarrazzāq, *Muṣannaf*, IX, Nr. 16164 und al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, *buyū’*, Nr. 73. Ausführlich diskutiert wird die Tradition in MITTER, 1999:101-144.

Die Barīra-Tradition ist die zentrale Überlieferung zur Institution des Patronats. Sie wurde in alle kanonischen *ḥadīṭ*-Sammlungen aufgenommen und von späteren Gelehrten mannigfaltigen Interpretationen unterzogen. Ihre Quintessenz, die Maxime *al-walāʾ li-man aʿtaqa*, diente den Rechtsgelehrten beispielsweise zur Begründung ihrer Ablehnung des *tasyīb* oder des *walāʾ al-muwālāt*. Es ist denkwürdig, dass diese wichtige und sehr frühe Tradition eine weibliche Protagonistin hat.

2.2.2 Freilassung von Sklaven unter Verzicht auf das Patronat

In der Frühzeit des Islam hatte ein Besitzer oder eine Besitzerin von Sklaven die Möglichkeit, bei der Freilassung eines Sklaven auf das Patronat zu verzichten. Diese Art der Freilassung heisst *tasyīb*, der so freigelassene Sklave *sāʾiba* (Pl. *sawāʾib*). Ein *sāʾiba* gilt als vollkommen frei. Da ihn kein Patronatsverhältnis an den Freilasser, bzw. die Freilasserin bindet, kann er einen Patronatsvertrag mit einer dritten Person vereinbaren. Freilasser, die sich zu diesem Schritt entschließen, verzichten damit auf ihr Erbrecht, entziehen sich aber auch der Pflicht, gegebenenfalls das Blutgeld bezahlen zu müssen.

In zwei Traditionen wird von dieser Art der Freilassung durch Frauen berichtet. Eine davon ist die Sālim-Tradition, in der überliefert wird, dass eine Frau der *anṣār*⁴⁷ ihren Sklaven Sālim als *sāʾiba* freigelassen hatte. Sālim schloss sich einem neuen Patron an, nämlich Abū Ḥuḍaifa.⁴⁸ Nach dem Tod Sālims am Yamāma-Tag sprach ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb (st. 23) sein Erbe jedoch der Freilasserin, bzw. deren Erben, zu, obwohl die Freilasserin durch den *tasyīb* darauf verzichtet hatte.⁴⁹ Diese Tradition wird von zwei Gelehrten überliefert, die in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts starben. Ihre Varianten sind textlich voneinander unabhängig. Als gemeinsame Quelle dieser beiden Texte kommt ein historisches Ereignis in Betracht.⁵⁰

ʿUmar scheint mit seiner Entscheidung die *tasyīb*-Freilassung Sālims im Nachhinein für ungültig zu erklären, da er Sālims neuen Patron ignoriert. Angesichts der Tatsache, dass in ʿUmars Zeit *tasyīb*-Freilassungen jedoch gang und gäbe waren und sie auch später noch als ein religiöser Verdienst angesehen wur-

47 Die *kunya* der *anṣārīya* ist bint Yuʿār. Als *ism* werden Salmā, ʿAmra und Lubnā genannt.

48 Abū Ḥuḍaifa war offenbar der Ehemann der *anṣārīya*. Siehe Ibn Ḥaḡar, *Iṣāba*, II, 56 und Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt*, III, 86.

49 Al-Baihaqī, *Sunan*, X, 300, Z. 14-19.

50 Die beiden Gelehrten sind der Medinenser ʿAbdallāh b. Wadīʿa b. Ḥiddām b. Ḥālid (st. 63) und der Kūfier ʿAbdallāh b. Šaddād b. al-Hādī (st. 81 oder 82). Des weiteren kursierten um die Jahrhundertwende einige Kurzversionen, z.B. von Muḡammad b. Sīrīn (Baṣra, st. 110), die auf eine der längeren Versionen zurückgehen könnten.

den,⁵¹ ist nicht anzunehmen, dass ʿUmar den *tasyīb* tatsächlich abgelehnt hat. Zwar hatte Sālim sich einem neuen Patron angeschlossen und wurde von diesem sogar adoptiert, aber Abū Ḥuḍaifa war in derselben Schlacht gefallen wie Sālim.⁵² Vermutlich war also kein Erbe für Sālims Besitz vorhanden, so dass sich ʿUmar, der Sālims Besitztümer zu verteilen hatte, an dessen Freilasserin wenden musste. Es handelte sich demnach nicht um eine Ablehnung des *tasyīb*, sondern um eine Notlösung. Diese Interpretation wird durch weitere Traditionen bestätigt, in denen die Suche der Autoritäten nach dem Erben eines *sāʿiba* oder nach einer Person, die Blutgeldzahlungen für ein Vergehen des *sāʿiba* leisten könnte, beschrieben wird. In solchen Fällen wurde in Ermangelung anderer Personen gerne auf den Freilasser zurückgegriffen.⁵³

Die zweite Tradition, die von einer *tasyīb*-Freilassung durch eine Frau berichtet, ist dem Kalifen ʿUṭmān b. ʿAffān zugeschrieben. ʿUṭmān (st. 35) soll einen *tasyīb* befürwortet haben, indem er bestätigte, dass der als *sāʿiba* freigelassene Sklave einer Frau des Stammes der Muḥārib in der Tat das Recht habe, sich einen neuen Patron zu wählen.⁵⁴ Die ʿUṭmān-Tradition wurde von dem pcl Yaḥyā b. Saʿīd (st. 143) verbreitet. Vermutlich stammt die Tradition jedoch aus einer früheren Zeit und geht auf ʿUṭmān zurück.⁵⁵ Anders als im Falle der ʿUmar-Tradition wollten hier die Erben der Freilasserin den *tasyīb* ihrer Verwandten nicht anerkennen und klagten vor ʿUṭmān ihr vermeintliches Recht auf das Patronat ein. Dies ist selten anzutreffen. In der Regel lehnen die Erben der Freilasserin oder des Freilassers die Patronatsrechte ab, da sie den *tasyīb* respektieren. Angesichts der Tatsache, dass eine *tasyīb*-Freilassung als Verdienst gilt, die im Jenseits angerechnet wird, wäre es von den Erben egoistisch und unmoralisch, das Patronat einzuklagen, da sie damit die gute Tat von verstorbenen Verwandten zunichte machten. Gründe für das Verhalten der Erben in der ʿUṭmān-Tradition werden nicht genannt. Möglicherweise war der *sāʿiba* vermögend, oder die Erben

51 Ein *ḥadīṭ*, der ebenfalls auf ʿUmar zurückgeführt wird, vergleicht *tasyīb*-Freilassungen mit Almosen (*ṣadaqa*), insofern als beides als gute Tat für den Jüngsten Tag zu werten ist (al-Baihaqī, *Sunan*, X, 301, Z. 26-27). Dieser *ḥadīṭ* ist vermutlich am Ende des ersten Jahrhunderts im Umlauf gewesen.

52 Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt*, III, 86, Z. 5.

53 Vgl. aber CRONE, 1987:81, die die Sālim-Tradition als Ablehnung des *tasyīb* interpretiert. Die ʿUmar zugeschriebene Entscheidung hält sie für eine spätere Rückdatierung dieser Doktrin des klassischen Rechts.

54 Ibn Abī Šaiba, *Muṣannaḥ*, XI, Nr. 11665 und VI, Nr. 518.

55 Da in Yaḥyās Zeit Prophetentraditionen an Autorität gewannen, ist nicht anzunehmen, dass Yaḥyā eine ʿUṭmān-Tradition gefälscht hat. Wahrscheinlicher ist, dass er sie von seinem Gewährsmann überliefert, der ein Nachkomme des neuen Patrons des *sāʿiba* ist. Der Überlieferer berichtet also von einem Urteil ʿUṭmāns, das seine eigene Familie betraf.

der Freilasserin lagen im Streit mit dem neuen Patron und waren mit dem Anschluss des *sā'iba* an gerade diesen Patron nicht einverstanden.

Erst ab der Mitte des zweiten Jahrhunderts wurde der *tasyīb* von der Mehrheit der Gelehrten abgelehnt. Die Ablehnung dieser Art der Freilassung hat vermutlich mit den ungeklärten Verhältnissen zu tun, die ein *sā'iba* verursacht, der sich keinem neuen Patron angeschlossen hat.⁵⁶ Bereits früh im ersten Jahrhundert hatte man sich, wie die Sālim-Tradition zeigt, mit Fällen auseinanderzusetzen, in denen kein Erbe vorhanden war. War die Verteilung des Erbes eines patronlosen *sā'iba* jedoch einigermaßen unproblematisch – wenn der Freilasser und seine Erben verzichteten, konnte der Nachlass an die Staatskasse fallen⁵⁷ – so war Lage komplizierter, wenn ein patronloser *sā'iba* ein Verbrechen begangen hatte. 'Umar soll entschieden haben dass der Geschädigte leer ausgeht, wenn der *sā'iba*, der ihm die Verletzung zugefügt hat, keinen Patron hat, der zur Verantwortung gezogen werden kann.⁵⁸ In späteren *aḥādīṭ* äussert sich die Ablehnung des *tasyīb* in der prinzipiellen Erklärung, dass der *walā'* (Erbrecht und Blutgeldpflicht) eines *sā'iba* dem Freilasser zufalle. Nach mālikitischer Lehre, die den *tasyīb* erlaubt, fallen Erbrecht und Blutgeldverpflichtung automatisch dem Staat zu. Auch so werden ungeklärte Situationen verhindert.

Für diese spätere Doktrin sind keine Traditionen vorhanden, in denen eine Freilasserin erwähnt wird. Man könnte zunächst vermuten, dass dies ein Zufall ist, der keine Bedeutung hat. Da das Phänomen der fehlenden Frauen-Traditionen aber nicht nur die Ablehnung des *tasyīb* sondern auch andere Doktrinen betrifft, wie wir im folgenden sehen werden, müssen alternative Erklärungen in Betracht gezogen werden. Die Lösung scheint mir in der Zeit zu liegen, in der diese Doktrinen Gestalt annahmen. Die Ablehnung des *tasyīb* fällt in die Mitte des zweiten Jahrhunderts. Dies war die Zeit, in der die *tābi'ūn* dem Recht erstmals eine systematischere Form gaben. Es wurden nun nicht mehr Rechtsentscheidungen in konkreten Einzelfällen verkündet (überliefert als Anekdoten mit Namen und Dialogen), sondern Rechtsauffassungen anhand fiktiver Beispielfälle erläutert.⁵⁹

56 CRONE, 1987:81, erklärt die Ablehnung des *tasyīb* als eine Folge der Entwicklung der Doktrin, dass die *walā'*-Bindung einer Verwandtschaft entspreche, die nicht aufgelöst und auf die nicht verzichtet werden könne. Gegen diesen Kausalzusammenhang spricht jedoch, dass die Mālikiten ungeachtet der Verwandtschaftsdoktrin auch im klassischen Recht den Verzicht auf das Patronat erlauben.

57 In einigen Versionen der Sālim-Tradition wird eine solche Lösung beschrieben.

58 'Abdarrazzāq, *Muṣannaḥ*, X, Nr. 18424.

59 Im Gegensatz zu den älteren *tasyīb*-Traditionen, in denen es entweder um das Erbe oder um Blutgeldzahlungen ging, vereinigten die *tābi'ūn* beide Aspekte in einer generellen Aussage. Auch dies ist ein Hinweis auf die systematisierende Tätigkeit dieser Gelehrten.

Für Beispiele wird häufig die männliche Wortform verwendet. So konstruierten auch die *fuqahā'* der frühislamischen Zeit ihre fiktiven Rechtsfälle am Beispiel von männlichen Freilassern und setzten in der Regel stillschweigend voraus, dass für Freilasserinnen dieselbe Regelung zu gelten hatte.⁶⁰ In den *fiqh*-Werken späterer Jahrhunderte, wurde dieses Manko gelegentlich ausgeglichen und auf Frauen auch dann hingewiesen, wenn für sie im Prinzip dieselbe Regelung galt wie für Männer.⁶¹ Im Falle des *tasyīb* ist mir diesbezüglich jedoch nichts bekannt.

2.2.3 Erbrecht der Patronin

Der Kūfier ‘Abdallāh b. Šaddād (st. 81 oder 82) überliefert, dass seine Halbschwester Bint Ḥamza⁶² einen Sklaven freiliess. Als dieser verstarb, hinterliess er neben Bint Ḥamza, seiner Patronin, auch eine Tochter. Muḥammad soll daraufhin der Tochter des Verstorbenen die eine Hälfte des Erbes zugesprochen haben und Bint Ḥamza die andere Hälfte.⁶³ Diese Tradition kann bis auf Ibn Šaddād zurückgeführt werden⁶⁴ und belegt die auch im Irak früh vorhandene Auffassung, dass eine Patronin ihren Freigelassenen als *Agnatin* beerbt.⁶⁵ Das heisst in diesem Fall, dass die Patronin die koranischen Erben vom Resterbe ausschliesst. Die Agnaten-Doktrin hat sich im klassischen Recht durchgesetzt.

Die Bint Ḥamza-Tradition ist aus zwei Gründen bedeutsam. Zum einen liegt wie im Falle der Barīra-Tradition auch hier eine Prophetentradition zur Rechtsstellung einer Freilasserin vor, die von späteren Gelehrtengenerationen als essen-

60 In den Beispielen wird denn auch meist ein “Sklave” oder “Mann” freigelassen, keine “Skla-
vin”, und es ist von einem *maulā* die Rede, nicht von einer *maulāt*.

61 As-Saraḥsī, *Mabsūṭ*, VIII, 95, Z. 23-24, erörtert den Fall einer Frau, die die Patronin eines
Konvertiten wird. Er erklärt, dass im Gegensatz zu einem Minderjährigen eine Frau gültige
Verträge abschliessen und daher ein Patronat ebenso durch Freilassung eines Sklaven be-
gründen kann wie durch einen Vertrag.

62 Als *ism* der Halbschwester von ‘Abdallāh b. Šaddād wird Fāṭima, ‘Umāra oder Umāma
genannt. Siehe Ibn Ḥanbal, *Faṭḥ*, XV, 204, Anm. 4.

63 Sa‘īd b. Mansūr, *Sunan*, III/1, Nr. 174.

64 Ob Ibn Šaddād eine authentische Entscheidung Muḥammads überliefert, kann nicht mit
letzter Sicherheit festgestellt werden. Mir sind zwar zwei weitere Überlieferungsstränge be-
kannt, die sich über andere Gewährspersonen auf Muḥammad beziehen und somit Muḥam-
mad zum *cl* machen, aber diese Traditionen können aufgrund der Ähnlichkeit ihrer *mutūn*
mit dem *matn* des Ibn Šaddād nicht als unabhängige Überlieferungen betrachtet werden.

65 In Medina hatten ohnehin nur Agnaten (*‘aṣaba*) das Erbrecht. Die koranischen Erben er-
hielten ihre Anteile, hatten aber keinen Anspruch auf das Resterbe (*radd*). Weiter entfernte
Kognaten (*ḍawū l-arḥām*) waren grundsätzlich vom Erbe ausgeschlossen. Ein Patron und
eine Patronin konnten also nur als Agnaten erben. Im Irak vertraten dagegen etliche frühe
Gelehrte die Auffassung, dass ein Patron von sämtlichen Blutsverwandten des *maulā*, also
auch von den *ḍawū l-arḥām*, ausgeschlossen werde (vgl. unten, S. 425).

tiell betrachtet und zur Klärung der Rechtslage auch bezüglich männlicher Patronie verwendet wurde.⁶⁶ Zum anderen erbt hier eine Frau als eine Agnatin. Dies ist deshalb signifikant, weil Frauen im islamischen Recht normalerweise nicht als Agnaten gelten.⁶⁷ In ihrer Funktion als Patronin eines freigelassenen Sklaven kann eine Frau jedoch offensichtlich den Rang einer Agnatin erlangen.

Auch Ibn Šihāb az-Zuhrī (st. 124) vertrat die Agnaten-Doktrin. Er schildert dies am Beispiel einer Frau, die ihren eigenen Vater kauft und ihn freilässt, womit der Vater ihr *maulā* ist. Nach seinem Tod erbt die Freilasserin als Tochter ein Drittel des Erbes, ihre Schwester erbt ein zweites Drittel. Das letzte Drittel fällt der Freilasserin als agnatischer Erbin ihres *maulā* zu.⁶⁸

Etliche frühe, hauptsächlich irakische Gelehrte waren jedoch der Ansicht, dass der Patron nicht als ein Agnat (*ʿaṣaba*) erbe, sondern als der letzte der Kognaten (*dawū l-arḥām*), dass er also von jedem Blutsverwandten des Freigelassenen ausgeschlossen werde. Möglicherweise war es erst ʿAbdallāh b. Šaddād, der mit seiner Überlieferung der Bint Ḥamza-Tradition die Agnaten-Doktrin im Irak bekanntgemacht hat. Mir ist keine Tradition bekannt, derzufolge eine *Patronin* explizit als letzte Erbin bezeichnet wird, aber die Iraker haben sie mit Sicherheit als eine solche angesehen, denn es gäbe keinen Grund einem Patron den Rang eines agnatischen Erben zu verweigern, ihn einer Patronin aber zuzugestehen. Indirekt kommt die Ansicht, dass die Patronin keine agnatische Erbin ist, in einem Kommentar des Kūfiers Ibrāhīm an-Naḥaʿī (st. 96) zur Bint Ḥamza-Tradition zum Ausdruck. Ibrāhīm, ein entschiedener Anhänger der Kognaten-Doktrin,⁶⁹ stellt in seinem Kommentar klar, dass Muḥammad der Patronin das Resterbe lediglich als (einmalige) Sonderzahlung (*tuʿma*) bewilligt habe.⁷⁰ Damit wendet er sich gegen die Vorstellung, Muḥammad könne die Patronin grundsätzlich als Agnatin betrachtet haben, die in den Genuss des Resterbes käme.

66 Vgl. zum Beispiel Ibn Qudāma, *Muḡnī*, VI, Abschnitt 4931 (Recht auf das Patronat und das Erbe).

67 Eine Frau ist niemals eine "Agnatin durch sich selbst" (*ʿaṣaba bi-nafsihi*). Unter gewissen Umständen wird sie im Erbrecht als eine "Agnatin durch einen anderen" (*ʿaṣaba bi-ḡairihi*) oder als eine "Agnatin neben einem anderen" (*ʿaṣaba maʿa ḡairihi*) betrachtet. Sie erhält in diesen Fällen aber einen geringeren Anteil als ein männlicher Agnat. Vgl. BERGSTRÄSSER/SCHACHT, 1935:93.

68 ʿAbdarrazzāq, *Muṣannaf*, IX, Nr. 16215.

69 Einer Tradition zufolge hielt Ibrāhīm sich auch dann an die Kognaten-Doktrin, wenn ihm dies persönlich zum Nachteil gereichte. Er nahm es in Kauf, das Erbe seiner freigelassenen Sklavin an die Tochter ihrer Halbschwester zu verlieren, die er als *agnatischer* Erbe ausgeschlossen hätte. Ibn Abī Šaiba, *Muṣannaf*, XI, Nr. 11212.

70 Ibid., Nr. 11209.

Das Fehlen von Traditionen, in denen einer Patronin *direkt* das agnatische Erbrecht abgesprochen wird, ist (wie bei der Ablehnung des *tasyīb*) dadurch erklärbar, dass die Kognaten-Doktrin hauptsächlich von *tābi‘ūn*-Gelehrten vertreten wurde,⁷¹ die ihre Auffassung anhand konstruierter Rechtsfälle erläuterten. Anders als bei der Ablehnung des *tasyīb* wurde aber das kognatische Erbrecht von Patronen nicht vorwiegend am Beispiel *eines* männlichen Patrons demonstriert, sondern die Gelehrten verwendeten häufig den – maskulinen – Plural (*mawālī*). Im Ergebnis läuft dies aber auf dasselbe hinaus: Eine Patronin wird nicht als Fallbeispiel herangezogen, wenn die Regelungen für Patronin und Patron gleich sind.

2.2.4 Blutgeldzahlungen der Patronin

Das (agnatische oder kognatische) Erbrecht von Patronen ist gekoppelt mit der Verpflichtung, eventuelle Blutgeldzahlungen für die Vergehen der Freigelassenen zu übernehmen. Diese Verpflichtung gilt im Prinzip gleichermassen für Patrone und Patroninnen. Da jedoch eine Frau nicht Blutgeld zahlt, kann eine Patronin im Gegensatz zu einem Patron nicht persönlich belangt werden. Verantwortlich für das Blutgeld des Freigelassenen ist immer nur die *‘āqila* der Patronin, die aus den männlichen Agnaten der Frau besteht oder – so die Ḥanafiten – aus den Mitgliedern des *dīwān*.⁷² Die *‘āqila* ist auch im Falle eines Patrons zu Zahlungen verpflichtet, aber in erster Linie ist es der Patron selbst, der zahlen muss. Problematisch wird die Situation im Falle einer Patronin jedoch erst in der folgenden Generation, wenn die Patronin stirbt und die Patronatsrechte auf ihre Erben übergehen. Es erhebt sich dann die Frage, wer das Blutgeld für die Freigelassenen zu zahlen hat. Die prominenteste Tradition in diesem Zusammenhang ist die oben besprochene Ṣafīya-Tradition.

Wie oben festgestellt wurde, liessen die *tābi‘ūn* bei der Entwicklung der Rechtssystematik Patroninnen häufig unerwähnt. *Blutgeldzahlungen* von Patroninnen hingegen werden auch in den Traditionen der *tābi‘ūn* noch thematisiert. Und nicht nur das, die Gelehrten behandelten sogar mehr Fälle von Patroninnen als von Patronen. Dies erklärt sich natürlich aus der Problematik, die mit Blutgeldzahlungen für Freigelassene von Frauen zusammenhängt. Dass ein Patron (und seine *‘āqila*) Blutgeld für die *mawālī* zu zahlen hatte, verstand sich von

71 Zwar sind auch Traditionen von Muḥammad, ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb und ‘Alī b. Abī Ṭālib zur Kognaten-Doktrin vorhanden, aber diese sind, wie die *isnād-cum-matn*-Analyse zeigt, entweder nicht sehr alt, oder sie bezogen sich ursprünglich nicht auf das Erbrecht von Patronen als Kognaten, sondern allgemein auf das Erbrecht von Kognaten.

72 Vgl. dazu oben Anm. 5.

selbst und musste nicht erwähnt werden.⁷³ Die schwierige Sachlage im Falle von Patroninnen zwang die Gelehrten jedoch, Stellung zu beziehen.

Eine Gruppe von Gelehrten entschied, dass die Söhne einer Patronin, die von ihrer Mutter das Recht auf das Erbe der *mawālī* übernahmen, auch das Blutgeld für die *mawālī* zahlen müssten. Zu dieser Gruppe gehören aš-Ša‘bī (st. 103) und der kufische *qādī* Ibn Abī Lailā (st. 148).⁷⁴ Auch ‘Aṭā’ b. Abī Rabāḥ (st. 114) vertrat diese Ansicht und gab explizit als Grund an, dass den Söhnen nun schliesslich das Patronat gehöre (*lahum al-āna walā’uhum*).⁷⁵ Andere Gelehrte, zum Beispiel al-Ḥasan al-Baṣrī (st. 110),⁷⁶ Sufyān aṭ-Ṭaurī (st. 161)⁷⁷ und Ibrāhīm an-Naḥa‘ī (st. 96)⁷⁸, waren dagegen der Ansicht, dass die ‘*aṣaba* der Frau die Blutgeldpflicht tragen sollten. Sie stellten fest, dass der *walā’* zwar zunächst den Söhnen gehöre, dann aber zu den ‘*aṣaba* der Frau zurückkehre. Nicht in allen Traditionen der letztgenannten Gruppe werden Blutgeldzahlungen explizit erwähnt, aber beispielsweise Ibrāhīms Aussage, die sich auf die Ṣafīya-Tradition bezieht, macht deutlich, dass diese Gelehrten davon ausgingen, dass die Blutgeldverpflichtung bei den ‘*aṣaba* verblieben war und *walā’* nur das Erbrecht meinte. Auch Abū Yūsuf (st. 182) und aš-Šaibānī (st. 189) entschieden im Sinne der Ṣafīya-Tradition, dass die ‘*aṣaba* der Frau nach deren Tod für das Blutgeld aufkommen mussten.⁷⁹ Diese Ansicht hat sich im klassischen Recht durchgesetzt.

2.2.5 Verkaufen und Verschenken des Patronats

Im frühen Islam war das Verkaufen und Verschenken eines *maulā* üblich. So wird in einer Tradition berichtet, dass Maimūna bint al-Ḥārīt, eine Ehefrau des Propheten, ihren *maulā* namens Sulaimān b. Yasār an Ibn ‘Abbās verschenkte.⁸⁰ Mit der *isnād-cum-matn*-Methode lässt sich die Maimūna-Tradition nur bis zu dem cl Sufyān b. ‘Uyaina (Mekka, st. 198) datieren, aber es gibt Hinweise darauf,

73 Erwähnenswert war jedoch die Weigerung von Patronen, das Blutgeld zu zahlen. ‘Aṭā’ b. Abī Rabāḥ löst das Problem, indem er die Zahlung der Gemeinschaft auferlegt oder den *maulā* an den Verletzten ausliefert (‘Abdarrazzāq, *Muṣannaf*, IX, Nr. 17852). Sufyān aṭ-Ṭaurī will Verweigerer zur Zahlung zwingen (ibid., Nr. 17855).

74 ‘Abdarrazzāq, *Muṣannaf*, IX, Nr. 16256 und 16296.

75 Ibid., Nr. 16256 und 16291. Die Rede ist hier von Blutgeldzahlungen für die Nachkommen einer Freigelassenen der Patronin.

76 Ad-Dārimī, *Sunan*, II, Nr. 3151.

77 ‘Abdarrazzāq, *Muṣannaf*, IX, Nr. 16250.

78 Sa‘īd b. Mansūr, *Sunan*, III/I, Nr. 274.

79 Aš-Šaibānī, *Aṣl*, IV, S. 161.

80 Ibn Abī Šaiba, *Muṣannaf*, XI, Nr. 11663 und VI, Nr. 516; Sa‘īd b. Mansūr, *Sunan*, III/I, Nr. 280.

dass die Tradition älter ist und einen historischen Kern haben könnte.⁸¹ Einer anderen Tradition zufolge soll der frühe baṣrische *qādī* Hišām b. Hubaira (st. 75) es gutgeheissen haben, dass eine Frau ihrem Ehemann einen ihrer *mawālī* schenkte. Hišām bestimmte aber, dass das Patronat nach dem Tod des Ehemanns den Verwandten der Frau zurückgegeben werden solle.⁸² Ein wirklicher Patronwechsel hat also nicht stattgefunden, da der Ehemann als neuer Patron nicht das Recht hatte, den *walā'* an seine Erben weiterzugeben.

Erst in der Mitte des zweiten Jahrhunderts hatte sich das Verbot des Verkaufs und Verschenkens von *mawālī* durchgesetzt. Erwartungsgemäss sind aus dieser Zeit keine Traditionen überliefert, in denen einer *Patronin* das Verschenken und Verkaufen von *mawālī* verboten wird. Da der Verkauf der Patronatsrechte Patronen beiderlei Geschlechts gleichermassen untersagt war, bestand für die Gelehrten keine Notwendigkeit, gesondert auf Patroninnen einzugehen.⁸³ Einmal mehr zeigt sich an diesem Aspekt des Patronatsrechts, dass in der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts Entscheidungen je nach Situation getroffen wurden und daher auch Patroninnen in den Überlieferungen auftauchen, wenn diese zufällig am Geschehen beteiligt gewesen waren, dass aber die *tābi'ūn* hypothetische Rechtsfälle konstruierten, dabei vom männlichen Regelfall ausgingen und Frauen nur dann erwähnten, wenn diese eine abweichende Regelung erforderlich machten.

2.2.6 Vererbung der Patronatsrechte

Die Vererbung der Patronatsrechte erfolgt im klassischen Recht immer an den nächsten agnatischen Verwandten des Patrons, den sogenannten *kubr*. Da Frauen keine Agnaten sind,⁸⁴ hat die *kubr*-Doktrin zur Folge, dass Töchter nicht die Patronatsrechte ihres Vaters erben können. Wie ein männlicher Patron darf aber auch eine Patronin eigene Patronatsrechte an ihre Söhne – als ihre nächsten männlichen Verwandten – weitervererben. Für die Vererbung des Patronats an

81 Bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts hatte sich unter den Gelehrten die Ansicht durchgesetzt, dass das Verkaufen und Verschenken des *walā'* abzulehnen sei. Es ist daher unwahrscheinlich, dass sich Ibn 'Uyaina den *matn* ausgedacht hat. Zu Lebzeiten seines Gewährsmannes 'Amr b. Dīnār (st. 126) war bereits ein Propheten-*ḥadīṭ* im Umlauf war, der die Praxis des Verkaufs und Verschenkens verbot. Eine Maimūna-Tradition hätte dagegen nichts ausrichten können. Also wird auch Ibn Dīnār sich die Tradition nicht ausgedacht haben. Er könnte die Begebenheit direkt von Sulaimān b. Yasār (st. 107) gehört haben oder eine in Mekka kursierende Tradition überliefern.

82 Ibn Abī Šaiba, *Muṣannaf*, XI, Nr. 11 667 und VI, Nr. 520; Wakī', *Aḥbār al-quḍāt*, I, 300.

83 Häufig drücken die Gelehrten ihre Ansicht mit der Maxime "Der *walā'* darf weder verschenkt noch verkauft werden" aus. Wenn sie jedoch Personen in einem konstruierten Fall nennen, ist es immer "ein Mann", der Sklaven freigelassen hat.

84 Zu den Ausnahmen von dieser Regel siehe oben, Anm. 67.

die Söhne einer Patronin ist die Ṣafiya-Tradition ein frühes Beispiel. Beide Teile der frauenspezifischen Regelung wurden um die Jahrhundertwende in Form einer Maxime zusammengefasst: "Frauen erben nicht durch den *walā'*,⁸⁵ ausser [durch den *walā'*] ihrer eigenen Freigelassenen und deren Freigelassenen".⁸⁶ Da Frauen bei der Vererbung des Patronats anders behandelt werden als Männer, mussten sich auch die *tābi'ūn* und spätere Gelehrte zu dem Problem äussern.

Parallel zur *kubr*-Doktrin wurde im vorklassischen Recht von einigen Gelehrten die *māl*-Doktrin vertreten, also die Ansicht, dass das Patronat wie jeder andere Besitz vererbt werde. Dieser Doktrin zufolge gehen die Patronatsrechte nicht an den Agnaten über, der dem *Patron* am nächsten steht, sondern an die Person, die dem *Erblasser* am nächsten steht.⁸⁷ Für diese Auffassung existieren zwei frühe Traditionen, in denen eine Patronin eine Rolle spielt. In einer der beiden Traditionen soll 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb den *maulā* der verstorbenen Umm Wā'il nach dem Versterben ihrer Söhne einem agnatischen Verwandten der *Söhne* zugesprochen haben, nicht den noch lebenden Brüdern der Patronin, denen die Rechte gemäss dem *kubr*-Prinzip zugestanden hätten.⁸⁸ Die Form der Überlieferung – es ist eine Anekdote, in der zudem eine Patronin eine Rolle spielt – spricht für die frühe Existenz der Tradition.⁸⁹ Dennoch handelt es sich vermutlich um eine fehlerhafte Überlieferung, da 'Umar als ein Vertreter des *kubr*-Prinzips bekannt war. Denkbar wäre, dass die Tradition zwar einen alten Kern hat, dass es aber bei 'Umars Entscheidung ursprünglich nicht um die Vererbung eines *maulā* ging, sondern nur um die Vererbung von Besitzungen (*ribā'*) der Umm Wā'il, die

85 Da der *walā'* nicht wie Besitz vererbt wird, sprechen die Rechtsgelehrten nicht vom Erben des *walā'*, sondern vom Erben [der Patronatsrechte] *durch* den *walā'* – so wie man auch durch eine Verwandtschaftsbeziehung erbt.

86 Für Ibrāhīm an-Naḥa'ī (st. 96) siehe ad-Dārimī, *Sunan*, II, 3152 und aš-Šaibānī, *Aṣl*, IV, 153. Vgl. auch Ibn Qudāma, *Muḡnī*, VI, Nr. 4962; Ibn Rušd/Nyazee, *Bidāyat*, II, 440-441.

87 Der küfische *qādī* Šuraiḥ (st. zwischen 76 und 79) ist der berühmteste Vertreter dieser Doktrin. Sa'īd b. Manṣūr, *Sunan*, III/1, Nr. 265 und 266; 'Abdarrazzāq, *Muṣannaf*, IX, Nr. 16521.

88 Ibn Abī Šaiba, *Muṣannaf*, XI, Nr. 11564.

89 Natürlich ist nicht jede Tradition, die die Form einer Anekdote hat, authentisch, aber etliche Anekdoten haben sich als alt herausgestellt. Zudem kann es kein Zufall sein, dass Anekdoten fast ausschliesslich Muḥammad und den *ṣaḥāba* zugeschrieben werden, während von den *tābi'ūn* generelle Rechtsaussagen überliefert werden. Dieses Schema ist nur schwerlich durch spätere Konstruktionen von *aḥādīṭ* zu erklären, da eine solche Erklärung voraussetzen würde, dass alle späteren Gelehrten sich auf diese Art der Fälschung verständigt hätten. Meiner Ansicht nach ist das Schema historisch zu erklären. Es zeigt sich hier eine veränderte Herangehensweise an Rechtsprobleme: Während frühe Gelehrte jeden Fall einzeln entschieden, gingen spätere Juristen systematischer zu Werke.

ebenfalls in der Tradition erwähnt werden. Der gewöhnliche Erbrechtsfall könnte mit dem der Vererbung eines *maulā* verknüpft worden sein, um den Nachkommen der Umm Wā'il, die diese Tradition überliefern,⁹⁰ die Patronatsrechte zu sichern.

In der zweiten Tradition geht es um einen *maulā* von 'Ā'iša. Der Kalif Ibn az-Zubair (st. 73) soll in einem Streitfall um diesen *maulā* gegen das *kubr*-Prinzip entschieden haben. Es wird überliefert, dass zunächst 'Abdallāh b. 'Abdarrahmān, 'Ā'išas Neffe, die Patronatsrechte geerbt hatte. Nach dessen Tod erwarteten seine Söhne, die Rechte vom Vater zu erben. Ibn az-Zubair entschied tatsächlich zugunsten der Söhne, obwohl al-Qāsim, ein weiterer Neffe 'Ā'išas (der Sohn ihres Halbbruders) noch am Leben war und nach der *kubr*-Regel nun erbrechtigt gewesen wäre. Wegen dieser Entscheidung ist Ibn az-Zubair kritisiert worden.⁹¹

3. Schlussbetrachtung

3.1 *Theorie und Praxis, oder: Warum Patroninnen fast nur in frühen Traditionen vorkommen*

Frauen, die Sklaven freilassen, spielen in vielen Traditionen eine Rolle. Und nicht nur das: Sie sind die Protagonistinnen in auffällig vielen besonders *wichtigen* Traditionen, die den Rechtsgelehrten als Basis für die Entwicklung der Institution des Patronats dienten, zum Beispiel in der Barīra-Tradition und der Bint Ḥamza-Tradition. Allerdings werden Patroninnen meist nur in den Traditionen erwähnt, die aus den ersten Dekaden des Islam stammen. Wie bereits erwähnt, ist das kein Zufall, denn Muḥammad und die rechtskundigen *ṣaḥāba* hatten ihre Entscheidungen in realen Fällen zu treffen, in die auch Patroninnen verwickelt sein konnten. Die Berichte über diese Entscheidungen wurden in Form von Anekdoten überliefert, auf die sich spätere Rechtsgelehrte bei der Ausarbeitung des Rechtssystems stützten. Auf diese Weise gelangte die Nachricht über Patroninnen ins klassische Recht. Ab dem Ende des ersten Jahrhunderts arbeiteten die Juristen an der Systematisierung des Rechts und argumentierten nun mit fiktiven Beispielfällen. Patroninnen wurden nur noch erwähnt, wenn die auf sie bezogenen Rechtssätze sich von denen der Patrone unterschieden. Da dies nicht sehr häufig der Fall ist, kommen Patroninnen selten in Traditionen der *tābi'ūn* und späterer Gelehrter vor.

90 Es handelt sich um den Mekkaner 'Amr b. Šu'aib (st. 118), der hier wie so oft von seinem Vater – seinem Grossvater – seinem Ahnen 'Amr b. al-'Āṣ überliefert.

91 'Abdarrazzāq, *Muṣannaf*, IX, Nr. 16245.

Die Tatsache, dass in den um die Jahrhundertwende diskutierten Rechtsfällen kaum auf Patroninnen hingewiesen wird, besagt daher nicht notwendigerweise, dass es in der *Praxis* wenige Patroninnen gab. Auch der Inhalt der Rechtssätze muss nicht der Realität entsprochen haben. Wenn die Gelehrten den Verkauf des *walā'* untersagten, kann in der Praxis der Verkauf eines *maulā* durchaus noch üblich gewesen sein. Dasselbe gilt für die Abschaffung des *tasyīb*. Wegen des theoretischen und generalisierenden Charakters der Rechtsaussagen der *tābi'ūn* ist es schlichtweg nicht möglich, von den *aḥādīṭ* auf die Praxis zu schliessen. Nur eine Überprüfung der historischen Quellen könnte zeigen, ob diese Rechtsaussagen die Praxis der Jahrhundertwende reflektierten oder nicht.⁹²

Ganz anders verhält es sich mit den *aḥādīṭ* der *ṣaḥāba*, in denen nicht von hypothetischen Beispielen die Rede ist, sondern von ganz konkreten Fällen. Lässt sich also nachweisen, dass eine Tradition aus dem frühen ersten Jahrhundert stammt, kann sie als ein Beleg für die Praxis jener Zeit gewertet werden. Dies gilt zum Beispiel für die oben erwähnten Traditionen um 'Ā'īša und Barīra, Ṣafiya, Maimūna und Bint Ḥamza. Selbst wenn nicht mit hundertprozentiger Sicherheit festgestellt werden kann, dass eine Entscheidung wirklich von Muḥammad oder 'Umar stammt, ist es bei Traditionen, die bereits in der Mitte des ersten Jahrhunderts existierten, wahrscheinlicher, dass sie die *Rechtspraxis* beschreiben, denn in dieser frühen Zeit war eine Rechtstheorie noch kaum entwickelt. Selbst eine erfundene Darstellung würde eher eine aus der Praxis bekannte Regelung wiedergeben als eine juristische Ansicht, die aufgrund logischer Erwägungen konstruiert wurde.

Von den frühen *aḥādīṭ* lässt sich ablesen, dass in der Anfangszeit des Islam Frauen *tatsächlich* das Patronat über Freigelassene besaßen, dass sie ihre eigenen Freigelassenen beerbten, das Patronat gelegentlich verschenkten und es an ihre Söhne weitervererbten, wobei die Blutgeldpflicht bei ihrem eigenen Stamm verblieb. Dahingegen ist es unsicher, ob die Auffassung einiger *tābi'ūn*, dass den erbberechtigten Söhnen der Patroninnen die Blutgeldpflicht zufalle, die Rechtspraxis widerspiegelt. Es könnte Fälle gegeben haben, in denen Söhne das Blutgeld zu zahlen hatten, aber es könnte sich hierbei auch um eine Wunschvorstellung der Juristen handeln. Nur eine Untersuchung des historischen Quellenmaterials kann diesen Punkt klären.⁹³

92 Grosse Bereiche der Rechtspraxis sind im *fiqh* ohnehin ausgespart. Zum Beispiel findet sich in den Rechtswerken nichts über Sklaven im Militär, obwohl dies einer der wichtigsten Aspekte der Sklaverei ist (siehe BROCKOPP, 2000:177, Anm. 6). Die Rechtsaussagen der *tābi'ūn* geben also allenfalls einen *Teil* der Praxis wieder.

93 Zur Auseinanderentwicklung von Theorie und Praxis siehe SCHACHT, 1964:27, 49 und 76 ff. – Siehe auch COULSON, 1956, der am Beispiel der Ablehnung des *qāḍī*-Amts durch

3.2 Patroninnen im vorislamischen Arabien

Angesichts der Tatsache, dass im Falle von Patroninnen das Patronatsrecht mit dem Blutgeldrecht in Konflikt gerät, könnte man vermuten, dass Patroninnen ursprünglich nicht vorgesehen waren und eine islamische Neuerung darstellen. Nun waren Araberinnen aber bereits vor dem Islam Eigentümerinnen von Sklaven. Man denke nur an Ḥadīġa, die erste Ehefrau Muḥammads, die als wohlhabende Kauffrau und Händlerin auch Sklaven besass und einen davon, Zaid b. Ḥārīṭa, Muḥammad zum Geschenk machte. Vor allem unter den Nomaden, aber auch in Mekka und Medina hat es Frauen wie Ḥadīġa gegeben, die finanziell unabhängig waren und ein freies und selbstbestimmtes Leben führten.⁹⁴ Warum sollten solche Frauen nicht auch Patroninnen der von ihnen freigelassenen Sklaven gewesen sein?

Der rechtliche Konflikt, der auch damals aufgetreten sein muss, wird nicht ins Gewicht gefallen sein, weil ohnehin nicht sehr viele Frauen eine Position erreichten, die es ihnen erlaubte, Patronin von Sklaven zu sein. Ausserdem waren Blutgeldzahlungen vor dem Islam weniger üblich als im Islam, weil im Falle von Tötungsdelikten die Blutrache ausgeübt wurde. Aus diesen beiden Gründen war die Lösung des Rechtskonflikts weniger dringlich. Schliesslich war das altarabische Gewohnheitsrecht nicht einheitlich und schon gar nicht systematisiert.⁹⁵ Erst als die Gelehrten begannen, das islamische Recht in seinen Feinheiten auszuarbeiten, wurden sie sich der Problematik bewusst und versuchten sie, eine Lösung zu finden.⁹⁶

die Mālikiten das Auseinanderdriften von Theorie und Praxis illustriert. Während Schacht und andere jedoch davon ausgehen, dass das islamische Recht erst um die Jahrhundertwende von den Gelehrten entwickelt wurde und die umayyadische Rechtspraxis bis dahin von fremden Einflüssen geprägt war, bin ich der Ansicht, dass von einem islamischen Recht bereits in der Zeit Muḥammads und seiner Gefährten die Rede sein kann (vgl. dazu POWERS, 1986, der die Idee eines "proto-islamischen" Erbrechts entwickelt hat), und dass die späteren Gelehrten in einigen Bereichen, zum Beispiel im Patronatsrecht, mit Traditionen argumentierten, die aus dieser frühen Zeit stammen.

94 Zu Araberinnen in vorislamischer Zeit siehe WATT, 1974:10 (Frauen in Mekka), sowie KREILE, 1997:82-87 (Ehe- und Erbrecht bei den Nomaden), 88 (Frauen in Städten), 115 (selbstbewusste Frauen in Medina).

95 DOSTAL, 1998:39, schreibt: "Jeder Stamm verfügte über sein eigenes Gewohnheitsrecht".

96 Crone zufolge hatten im alten Arabien nicht die Patrone das Blutgeld für ein Verbrechen des Freigelassenen zu zahlen, sondern die Blutsverwandten des Freigelassenen, so wie diese auch Ziel der Blutrache sein konnten: CRONE, 1987:62. Die islamische Regelung der Verantwortlichkeit des Patrons wäre demnach in der Tat eine Neuerung. Angesichts des hohen Alters der Traditionen, in denen von Blutgeldzahlungen eines Patrons die Rede ist, ist es jedoch recht wahrscheinlich, dass diese Regelung aus der vorislamischen Zeit stammt. Si-

3.3 Gleichberechtigung der Patronin, aber Ungleichbehandlung der Erbin

Wie die obigen Ausführungen zeigen, räumten die muslimischen Rechtsgelehrten den Patroninnen im Prinzip denselben Rang ein wie den Patronen. Als Freilasser von Sklaven sind Mann und Frau gleichberechtigt, und für beide ist die Freilassung gleichermassen verdienstvoll.⁹⁷ Frauen sind jedoch nicht in der *gesamten* Institution des Patronats gleichberechtigt. Nur in bezug auf *mawālī*, die eine Frau selbst freigelassen hat, kommen ihr dieselben Rechte zu wie einem Mann. In bezug auf *mawālī* von anderen Personen kann sie keinerlei Rechte geltend machen, wie die Tatsache zeigt, dass sie ihres Vaters Freigelassene nicht erben kann.

Mit anderen Worten: Frauen haben bezüglich des Patronats nur insoweit volle Rechte, als es um ihr *Eigentum* und die sich daraus ergebenden rechtlichen Konsequenzen geht. Eine Frau kann Sklaven besitzen, folglich diese auch freilassen und konsequenterweise deren Patronin werden. Als Patronin kann sie wie ein Mann das Patronat vererben und (im vorklassischen Recht) verkaufen und verschenken. Sobald jedoch Regelungen aus anderen Rechtsbereichen in das Patronatsrecht hineinspielen, werden die vollen Rechte der Frau begrenzt, bzw. treten andere Regelungen in Kraft als bei einem Mann. So erfordert das Blutgeldrecht bei der Vererbung des Patronats an die Söhne der Freilasserin eine umständliche Zweiteilung der Institution, da die *‘āqila* der Freilasserin, die für das Blutgeld verantwortlich bleibt, aus anderen Personen besteht als die Blutgeldgruppe der Söhne.⁹⁸ Die agnatische *kubr*-Regel, die bei der Vererbung des *walā’* zum Tragen kommt, schliesst nicht nur Frauen vom Erbrecht im Falle fremder *mawālī* aus, sondern sie schliesst auch Verwandte der Söhne einer Patronin vom Erbrecht aus, da der *walā’* zu den Agnaten der Patronin zurückkehrt, wenn keine direkten männlichen Deszendenten mehr vorhanden sind.

In Traditionen aus dem ersten Jahrhundert sind Rechtsauffassungen anzutreffen, die, hätten sie sich durchsetzen können, eine weiterreichende Gleichberechtigung der Frau zur Folge gehabt hätten. Einige Gelehrte waren nämlich der Ansicht,

cherlich ist damals nicht in allen Fällen der Patron belangt worden, so wie es auch in islamischer Zeit Patrone gegeben hat, die versuchten, sich der Blutgeldverantwortung zu entziehen. Vgl. dazu oben, Anm. 73.

97 As-Saraḥsī, *Mabsūṭ*, VII, 60, Z. 8. Interessanterweise spricht as-Saraḥsī im Falle des Mannes von einem Sklaven und im Falle der Frau von einer Sklavin, obwohl es genauso oft vorgekommen sein wird, dass eine Frau einen männlichen Sklaven freiließ. Möglicherweise fand er die Analogie schöner.

98 Die Ignorierung des Blutgeldrechts und eine Verschiebung des *walā’* zu den Söhnen, ist im vorklassischen Recht noch angedacht worden, wie bereits mehrfach erwähnt wurde. Diese Lösung hat sich jedoch im Zuge der sich festigenden Systematik der Institution nicht durchsetzen können.

dass die Vererbung des Patronats nicht im Sinne der *kubr*-Regel, sondern im Sinne des Korans zu geschehen habe, der Töchtern ihr Erbteil zusichert. Diese Gelehrten bezogen den Vers “und ebenfalls sollen die Frauen einen Teil von der Hinterlassenschaft ihrer Eltern und Verwandten empfangen” (4:7) nicht nur auf Besitztümer, sondern auch auf das Patronat.⁹⁹ In ähnlicher Weise ist auch ein Prophetenausspruch zur Umgehung der *kubr*-Regel herangezogen worden: “Was der Sohn oder der Vater erworben hat, ist [nach seinem Tod] für seine Verwandten, wer diese auch seien.” Diesen *ḥadīṭ* soll ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb in der Umm Wā’il-Tradition zitiert haben und dementsprechend das Patronat nicht den Agnaten der Freilasserin, sondern den Agnaten ihrer Söhne zugesprochen haben.¹⁰⁰

Die *kubr*-Regel, die um die Jahrhundertwende noch umstritten war, hat sich im klassischen Recht wohl deshalb durchsetzen können, weil sie zu der Lehre passt, dass die Beziehung zwischen einem Freigelassenen und seinem Patron wie eine agnatische Verwandtschaft sei. Diese Verwandtschafts-Doktrin, deren einzelne Komponenten bereits im frühen ersten Jahrhundert existierten, bildete sich im Laufe des zweiten Jahrhunderts als voll durchdachtes System heraus.¹⁰¹ Auf dem Weg zur Einheitlichkeit der juristischen Konstruktion gingen fortschrittliche Ansichten, die im vorklassischen Recht noch vertreten wurden, wieder verloren.¹⁰²

99 Diese Ansicht ist dem Jemeniten Ṭāwūs (st. 106) zugeschrieben. ‘Abdarrazzāq, *Muṣannaf*, IX, Nr. 16266 und 16267.

100 *Mā aḥraza l-walad au al-wālid fa-huwa li-‘aṣabatihī man kāna*. Zur Umm Wā’il-Tradition, die einige Unstimmigkeiten aufweist, vgl. oben, S. 429 f.

101 Genauer in MITTER, 1999:346-348.

102 In der Forschung wird über eine Tendenz im frühen Islam diskutiert, die dahin ging, die aktive Rolle der Frau in Politik und Gesellschaft einzuschränken. Am Ende dieses Prozesses soll der Sieg der “zurückhaltenden Fāṭima” über die “dynamische ‘Ā’iṣa” gestanden haben. Siehe Kreile, *Herrschaft*, 106-107. So kann man sich die Frage stellen, ob die Rechtsgelehrten die Gleichbehandlung der Frau tatsächlich nur wegen der Stimmigkeit des juristischen Konzepts aufgaben oder ob sie sich womöglich ganz bewusst für den Ausschluss der Frau vom Erbe fremder *mawālī* entschieden.

Bibliographie

1. Quellen

- ‘ABDARRAZZĀQ AŞ-ŞAN‘ĀNĪ
al-Muṣannaf. Hrsg. von Ḥabībarrahmān al-A‘zamī. 11 Bde. Beirut 1430 (1983) (1. Aufl. 1391/1972).
- BAIHAQĪ, Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusain al-
Kitāb as-Sunan al-kubrā. 10 Bde. Haidarabad. 1344/55.
- BUḤĀRĪ, Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Ismā‘il al-
al-Ġāmi‘ aṣ-Ṣaḥīḥ. Leiden 1862-1908.
- DĀRIMĪ, ‘Abdallāh b. ‘Abdarrahmān, ad-
Sunan. Hrsg. von Fawāz Aḥmad ZAMALĪ und Ḥālid as-Saba‘ al-‘ALAMĪ. 2 Bde. Beirut 1407 (1989).
- IBN ABĪ ŠAIBA, ‘Abdallāh b. Muḥammad
al-Kitāb al-Muṣannaf fī l-aḥādīṭ wal-ātār. Hrsg. von Muḥammad Aḥmad an-Nadwī. 15 Bände. Bombay 1973-83.
- IBN ḤAĠĀR AL-‘ASQALĀNĪ, Abū l-Faḍl Aḥmad b. ‘Alī
Kitāb al-Iṣāba fī tamyīz aṣ-ṣaḥāba 8 Bde. in 4. Beirut o.J.
Tahḍīb at-tahḍīb al-kamāl fī ma‘rifat ar-riġāl. 12 Bde. Beirut: Dār Šādir, 1968. (Repr. der Ausgabe Haidarabad 1325/1907).
- IBN ḤANBAL, Aḥmad b. Muḥammad
al-Faṭḥ ar-rabbānī fī tartīb musnad al-imām Aḥmad b. Ḥanbal ma‘a šarḥihi Bulūġ al-amānī. Beirut o.J.
- IBN QUDĀMA, ‘Abdallāh b. Aḥmad
al-Muġnī. 10 Bde. Kairo 1968-69.
- IBN RUŠD/NYAZEE siehe Nyazee
- IBN SA‘D, Abū ‘Abdallāh Muḥammad
Kitāb aṭ-Ṭabaqāt al-kubrā. 8 Bde. und Registerband. Beirut 1957-1968.
- NYAZEE, Imran Ahsan Khan (Übers.)
Ibn Rushd. The distinguished jurist’s primer. Bidāyat al-mujtahid. 2 Bde. Reading/UK 1996.
- SAḤNŪN, ‘Abdassalām b. Sa‘īd at-Tanūḥī
al-Mudawwana al-kubrā. 5 Bde. Beirut 1410 (1994).
- ŠAIBĀNĪ, Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. al-Ḥasan aš-
Kitāb al-Aṣl al-ma‘rūf bi-l-mabsūṭ 5 Bde. Karatschi o.J.
- SA‘ĪD B. MANŠŪR
Kitāb as-Sunan. Hrsg. von Ḥabīb ar-Rahmān al-A‘ZAMĪ. Bd. 3/1,2

(in 1). Bombay 1403 (1982).

SARAḤSĪ, ŠAMS AL-A'IMMA AS-

Kitāb al-Mabsūṭ. 30 Teile in 15 Bänden. Kairo 1324-31 (1906-13).

WAKĪ', Muḥammad b. Ḥalaf b. Ḥayyān

Aḥbār al-Qudāt. Hrsg. von 'Abdal'aziz Muṣṭafā al-MARĀĠĪ. 3 Bde. Kairo 1366-1369 (1947-50).

2. Sekundärliteratur

BERGSTRÄSSER, Gotthelf & SCHACHT, Joseph

1935 *G. Bergsträsser's Grundzüge des islamischen Rechts*. Walter de Gruyter, Berlin und Leipzig.

BROCKOPP, Jonathan E.

2000 *Early Mālikī Law. Ibn 'Ab al-Ḥakam and his Major Compendium of Jurisprudence*. Brill, Leiden/Boston/Köln. (Studies in Islamic Law and Society).

BRUNSCHVIG, Robert

1960 'Āqila. In: *The Encyclopaedia of Islam*, new edition, ed. H.A.R. GIBB u.a., Brill, Leiden/London, Bd. 1:337-340.

COULSON, Noel James

1956 Doctrine and Practice in Islamic Law. One Aspect of the Problem. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 18: 211-226.

CRONE, Patricia

1987 *Roman, provincial and Islamic Law. The origins of the Islamic patronate*. Cambridge University Press, Cambridge u.a..

1991 Mawlā. In: *The Encyclopaedia of Islam*, new edition, ed. H.A.R. GIBB u.a., Brill, Leiden, Bd. 6:874-882.

DOSTAL, Walter

1998 Die Araber in vorislamischer Zeit. In: NOTH/PAUL (Hrsg.), *Der islamische Orient*, 1998:25-42.

JUYNBOLL, Gautier H.A.

1993 Nāfi', the *mawlā* of Ibn 'Umar, and his position in Muslim *Ḥadīth* Literature. In: *Der Islam*, 70:207-244.

1994 Early Islamic society as reflected in it's use of *isnāds*. In: *Le Muséon*, 107:151-194.

KREILE, Renate

1997 *Politische Herrschaft, Geschlechterpolitik und Fraunmacht im Vorderen Orient*. Centaurus, Pfaffenweiler.

MITTER, Ulrike

- 1999 *Das frühislamische Patronat. Eine Untersuchung zur Rolle von fremden Elementen bei der Entwicklung des islamischen Rechts.* Univ. Diss., Nijmegen.
- 2001 Unconditional manumission of slaves in early Islamic law: a *ḥadīth* analysis. In: *Der Islam*, 78/1:35-72.

MOTZKI, Harald

- 1991 Der Fiqh des -Zuhrī: die Quellenproblematik. In: *Der Islam*, 68:1-44.
- 1996 *Quo vadis, Ḥadīth-Forschung?* Eine kritische Untersuchung von G.H.A. Juynboll: "Nāfi', the *maulā* of Ibn 'Umar, and his position in Muslim *Ḥadīth* Literature". In: *Der Islam*, 73:40-80 und 192-231.
- 2000 The murder of Ibn Abī l-Ḥuqayq: On the Origin and Reliability of some *Maghāzī*-Reports. In: id. (ed.), *The Biography of Muḥammad: The Issue of the Sources.* Brill, Leiden/Boston/Köln.

NOTH, Albrecht und Jürgen PAUL (Hrsg.)

- 1998 *Der islamische Orient. Grundzüge seiner Geschichte.* Ergon-Verlag, Würzburg.

POWERS, David S.

- 1986 *Studies in Qur'ān and Ḥadīth: The Formation of the Islamic Law of Inheritance.* University of California Press, Berkely/Los Angeles/London.

REINERT, Werner

- 1963 *Das Recht in der altarabischen Poesie.* Phil. Diss., Köln.

SCHACHT, Joseph

- 1950 *The Origins of Muhammadan Jurisprudence.* The Clarendon Press, Oxford.
- 1964 *An Introduction to Islamic Law.* The Clarendon Press, Oxford.

SCHOELER, Gregor

- 1985 Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam. In: *Der Islam*, 62:201-230.
- 1996 *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds.* Walter de Gruyter, Berlin/New York.

WATT, W. Montgomery

- 1956 *Muhammad at Medina.* Clarendon Press, Oxford.
- 1974 *Muhammad. Prophet and Statesman.* Oxford University Press, London/Oxford/New York. (Reprint der Taschenbuchausgabe von 1964; erste Auflage Clarendon Press 1961).

