



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

Aischa bint Abū Bakr

Leben und Wirkung
mit spezieller Behandlung ihres Alters

Verfasser

Adnan Ibrahim

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im April 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 385

Studienrichtung lt. Studienblatt: Arabistik

Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Rüdiger Lohlker

INHALTSVERZEICHNIS

AISCHA BINT ABŪ BAKR - LEBEN UND WIRKUNG	8
1.1. Die Stellung der Frauen bei den Arabern vor dem Islam	9
1.1.1 Al-wa'd	9
1.1.2 Arten der Ehe	10
1.2. Das Elternhaus Aishas bint Abū Bakr	13
1.2.1 Der Vater: Abū Bakr	13
1.2.2 Die Mutter: Umm Rūmān	17
1.2.3 Die Geschwister	17
1.3. Das Leben Aishas bint Abū Bakr	20
1.3.1 Jugend und Heirat	20
1.3.2 Die Halsbandaffäre	23
1.3.3 Die letzten Jahre des Propheten	24
1.3.4 Die Kamelschlacht	25
1.4. Aisha als Überliefererin	26
1.5. Aisha als Gelehrte	28
1.6. Aisha und die Politik	29
1.7. Bedeutung Aishas bei den Sunniten	38
1.8. Bedeutung Aishas bei den Schiiten	40
1.9. Aisha als das Beispiel für FeministInnen	45
HEIRAT MIT JUNGEN MÄDCHEN	47
2.1. Rechtliche und religiöse Situation der Heirat mit jungen Mädchen	48
2.1.1. Klassische Einstellung zur Heirat mit jungen Mädchen	48
2.1.2. Der Einfluß patriachalischer Gesellschaften auf die Stellung der Frauen	49
2.1.3. Die Flexibilität der Regeln der Ḥadīṭwissenschaft	51
2.1.4. Die Akzeptanz der Eheschließung mit jungen Mädchen	52
2.1.5. Wechselseitige Auswirkungen von Texten und Realität	53
2.1.6. Die Thematisierung des Alters Aishas zum Zeitpunkt ihrer Heirat	55
2.2. Die Rechtsgelehrten und die Heirat mit jungen Mädchen	59
2.2.1 Kindsein und Pubertät	59
2.2.1.1 Die Grenzen des Kindseins	59
2.2.1.2 Die Pubertät	61
2.2.2 Die Verheiratung eines jungen Mädchens und ihre Zustimmung	64
2.2.2.1 Die Argumente der Befürworter samt Ibn Ḥazm	65
2.2.2.2 Die Argumente der Gegner	66
2.2.2.3 Eheschließung und Vollzug der Ehe	67
2.2.2.4 Vormundschaft	68
2.2.2.5 Stellungnahme des Autors	73
2.2.2.6 Die Widerlegung der Argumente der Befürworter	80
2.2.2.6.1. Die Zustimmung der Frau für eine Verheiratung	80
2.2.2.6.2. Volljährigkeit	86
2.2.3 Ebenbürtigkeit der Ehepartner das Alter betreffend	93
2.2.3.1 Die Sicht der Rechtsgelehrten	93
2.2.3.2 Die Meinung des Autors	96

DAS ALTER AISCHAS ZUM ZEITPUNKT DES VOLLZUGS DER EHE	100
3.1 Darstellung der Überlieferungen, die dafür sprechen, dass der Prophet Aischa als kleines Mädchen heiratete	101
3.1.1 Überlieferungen über Aischas Kindheit in der mekkanischen Phase	101
3.1.2 Überlieferungen über das Alter Aischas zum Zeitpunkt des Ehevertrags bzw. der Eheschließung	102
3.1.3 Überlieferungen über Aischa als ein junges verspieltes Mädchen im Hause des Propheten	102
3.1.4 Überlieferungen, die über Aischas „Ehebruch“ erzählen	103
3.1.5 Überlieferungen über Aischas Alter zum Zeitpunkt ihres Ablebens	103
3.2 Diskussion dieser Überlieferungen	104
3.2.1 Überlieferungen über Aischas Kindheit in der mekkanischen Phase	104
3.2.2 Überlieferungen über das Alter Aischas zum Zeitpunkt des Ehevertrags bzw. der Eheschließung	104
3.2.3 Überlieferungen über Aischa als ein junges verspieltes Mädchen im Hause des Propheten	111
3.2.4 Überlieferungen, die über Aischas „Ehebruch“ erzählen	112
3.2.5 Überlieferungen über Aischas Alter zum Zeitpunkt ihres Ablebens	113
3.3 Darstellung der Beweise, die dagegen sprechen	114
3.3.1 Die Liste der ersten Muslime von Ibn Ishāq	114
3.3.2 Die Verlobung Aischas mit Ġubayr	114
3.3.3 Das Heiratsangebot durch Hawla bint Ḥakīm	115
3.3.4 Die Offenbarung der Sure al-Qamar	115
3.3.5 Frühe Erinnerungen Aischas	116
3.3.6 Übertritt von ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb zum Islam	117
3.3.7 Die Begründung der Wartezeit bis zum Vollzug der Ehe	118
3.3.8 Die Kriegszüge von Badr und Uḥud	118
3.3.9 Das Alter von Asmāʾ	119
3.3.10 Das Alter von Fāṭima	119
3.3.11 Aischa als mögliche Mutter	119
3.3.12 Aischa als Erziehungsperson	120
3.3.13 Die Verlobung von Faṭima	121
3.3.14 Erkrankung von Abū Bakr in Medina	121
3.3.15 Heiratsalter der Töchter des Propheten	122
3.3.16 Allgemeine Bemerkungen zur Angabe von Daten und Ereignissen am Anfang des Islam	123
ZUSAMMENFASSUNG	126
LITERATUR	128
ABSTRACT	132
LEBENS LAUF	134

VORWORT

‘Ā’iṣa bint Abū Bakr war die dritte Frau des Propheten *Muḥammad*.¹ Sie war die jüngste der Frauen des Propheten und die einzige Jungfrau. Aischa ist eine der wichtigsten Frauengestalten der frühislamischen Geschichte, innerhalb und außerhalb der muslimischen Welt sehr bekannt und heftig umstritten. Das Bild, das von ihr gezeichnet wurde, reichte von einem Vorbild, unerreichbar und nachahmenswert, bis hin zu einem Feindbild, intrigant und gefährlich. Ihr Alter zum Zeitpunkt der Heirat wurde und wird immer noch zur Diffamierung des Propheten Muhammad und auch der Muslime in ihrer Gesamtheit verwendet, wie auch ein jüngstes Beispiel aus der österreichischen Innenpolitik belegt.²

Es gab und gibt kaum Literatur zu diesem Thema, die sich im Besonderen mit Aischa auseinandersetzt, sowohl seitens der arabischen Intellektuellen als auch seitens der Orientalisten. Erst mit Beginn des 20. Jahrhunderts änderte sich dies, wohl auch unter Einfluss feministischer Tendenzen, die die Frau im Allgemeinen in den Mittelpunkt rücken.

In der arabischen Literatur gibt es nur einige Werke, die sich ausschließlich mit Aischa befassen, unter anderem ein Buch von ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād³, Sa‘īd al-Afḡānī⁴, ‘Abduḥamīd Maḥmūd Ṭahmāz⁵, Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī⁶ und ‘Abd al-Mun‘im al-Ḥafnī.⁷ In weiteren Werken wird von ihr nur als Frau oder Gefährtin des Propheten erzählt.

In der deutschsprachigen Literatur gibt es nicht ein einziges wissenschaftliches Werk (mit Ausnahme eines Romans von Kurt Frischer, der reißerisch-tendenziös ist und in keiner Weise wissenschaftlich), das sich ausschließlich mit Aischa beschäftigt. Natürlich wird sie in jedem Buch über den Propheten Muhammad oder über die Frauen des Propheten erwähnt, doch immer nur als Nebenfigur.

¹ ‘Ā’iṣa bint Abū Bakr und Muḥammad werden in dieser Arbeit mit *Aischa* und *Muhammad* transkribiert.

² Aussagen der FPÖ-Spitzenkandidatin zur Landeswahl der Steiermark Jänner 2008

³ berühmter ägyptischer Intellektueller (1889-1964), hat mehr als 100 Bücher verfasst in Philosophie, Religion und Dichtung, sehr bekannt für seine blumige und schwierige Ausdruckweise. Seine bekanntesten Bücher tragen den Namen al-‘abqarīyāt al-islāmīya (die islamischen Genien). Das Buch über Aischa heißt aṣ-ṣiddīqa bint aṣ-ṣiddīq (die Wahrhaftige, Tochter des Wahrhaftigen). http://en.wikipedia.org/wiki/Abbas_Al_Akkad. 21.01.08

⁴ in Syrien geborener (1909-) Schriftsteller, aus Kašmīr stammend. Sein Werk über Aischa heißt Aischa wa as-siyāsa (Aischa und Politik). http://ar.wikipedia.org/wiki/سعيد_الأفغاني. 21.01.08

⁵ Islamwissenschaftler aus Syrien, Lehrt in Saudi Arabien. Sein Buch heißt as-sayyida ‘Ā’iṣa: umm al-mu’minīn wa ‘ālimatu nisā’i al-islām. (as-sayyida Aischa: Mutter der Gläubigen und Gelehrte der Frauen des Islam)

⁶ Gelehrter und Universitätsprofessor aus Syrien kurdischer Abstammung. Er hat viele Bücher verfasst. Sein Buch zum Thema Aischa trägt den Titel ‘Ā’iṣa: umm al-mu’minīn: ayyāmuhā, sīratuhā al-kāmila fī ṣafaḥāt. http://ar.wikipedia.org/wiki/محمد_سعيد_رمضان_البوطي. 21.01.08

⁷ Al-Ḥafnī, ‘Abd al-Mun‘im, mawsū‘at umm al-mu’minīn ‘Ā’iṣa bint Abī Bakr, Kairo 2003

In der englischsprachigen Literatur findet sich unter anderem ein Buch von *Nabia Abbott*, dem ersten weiblichen Mitglied des Orientalistik-Instituts der Universität Chicago, aus dem Jahre 1944, das sich ausschließlich mit dem Leben Aischas beschäftigt: „*Aisha, the beloved of Muhammad*“. Und im Jahre 1992 schließlich kam ein Buch von *Denise A. Spellberg* heraus - „*politics, gender, and the Islamic past*“- das sich vor allem mit der Wirkung Aischas und der Interpretation ihres Lebens und Wirkens durch andere beschäftigt.

Die folgende Arbeit ist in drei Teile gegliedert. Der erste Teil beschäftigt sich mit dem Leben und Wirken Aischas. Um die Einzigartigkeit Aischas besser erkennen zu können, versuche ich einerseits die Situation der Frauen vor dem Islam aufzuzeigen, denn Aischa wuchs ganz zu Beginn der neuen islamischen Gemeinschaft auf, andererseits auch ihr Elternhaus, soweit Quellen dazu zu finden sind, zu beschreiben, um die ersten prägenden Eindrücke und Personen etwas zu beleuchten. Denn erst vor diesem Hintergrund lässt sich erkennen, in wie weit Aischa atypisch für ihre Zeit war oder aber ob sie nur wie die Frauen ihrer Zeit war.

Dann zeige ich punktuell einige wichtige Stationen in ihrem Leben auf von ihrer Heirat bis zu ihrem Tod.

Ein weiterer Schwerpunkt des ersten Teils ist das Vermächtnis Aischas, ihre Wirkung auf verschiedenste Gruppierungen und Interessensgruppen und die Art und Weise, wie ihr Leben und ihre Wirkung vereinnahmt und interpretiert wurden, von so unterschiedlichen Lagern wie etwa den Sunniten, Schiiten und von FeministInnen des 20. Jahrhunderts.

Der zweite Teil befasst sich als Vorstufe für den dritten Teil allgemein mit der Verträglichkeit der Verheiratung von jungen Mädchen mit den allgemeingültigen Vorstellungen einer Ehe bzw. ihrer Ziele.

Der dritte Teil befasst sich dann mit dem Alter Aischas zum Zeitpunkt ihrer Eheschließung, eine Diskussion, die erst ab dem 20. Jahrhundert vehement geführt wurde und immer noch wird, und die als ein Werkzeug dient, den Propheten Muhammad als Kinderschänder und pädophil darzustellen und in Folge den ganzen Islam zu verunglimpfen und Muslime in Verruf zu bringen. Vorhandene Argumente und Gegenargumente für verschiedenste Standpunkte und Zeitangaben werden im Detail untersucht.

Da es sich bei diesem Thema um ein Problem historischer Art handelt, habe ich es bevorzugt, die textanalytische und die textkritische Methode anzuwenden, wo sowohl die inhaltliche Kritik *naqd al-matn* als auch die formale Kritik *naqd as-sanad* heranzuziehen sind. Zusätzlich habe ich viele Überlieferungen untersucht und von einer ganz neuen

Perspektive aus diese beleuchtet und komme dadurch zu ganz anderen Schlussfolgerungen und Ergebnissen.

Daraus kann man klar und - so hoffe ich doch - auch für den Leser einsichtig und nachvollziehbar schließen, dass Aischa zum Zeitpunkt der Eheschließung auf keinen Fall neun Jahre alt gewesen sein kann, sondern wesentlich älter war.

1.

AISCHA BINT ABŪ BAKR -

LEBEN UND WIRKUNG

1.1. Die Stellung der Frauen bei den Arabern vor dem Islam

Mit dem Ausdruck *al-ġāhiliya* bezeichnet man die Geschichte der Stämme der arabischen Halbinsel in der Zeit vor dem Islam. Poesie, Quran, *Ḥadīṭ*, Sprichworte⁸ und Erzählungen stellen die Hauptquellen für diese Ära dar. Da die arabische Geschichtsschreibung sich in erster Linie mit den Geschehnissen berühmter Persönlichkeiten beschäftigte, macht dies die Aufgabe, über das tagtägliche Leben zu schreiben, sehr schwer.

*An-nasab*⁹ spielte eine große Rolle in der Gestaltung des Lebens. Man glaubt, dass dies auf die Zeit der Polyandrie¹⁰, der Sklaverei und der Kriegsgefangenschaft zurückzuführen ist. Dieses große Interesse am *nasab* war maßgeblich für die Einstellung der Gesellschaft Frauen gegenüber bzw. für den Umgang mit ihnen.

1.1.1 Al-wa'd

Mit diesem Ausdruck, der im Koran in verschiedenen Zusammenhängen vorkommt¹¹, wird das Begraben von lebendigen Mädchen gemeint. Diese Sitte haben nur bestimmte Stämme angewendet, wie *Rabī'a*, *Kinda*, *Tamīm*, *Ṭayyī'* und andere, diese Sitte wurde mehr bei den Beduinen angewendet.¹² *Abū 'Ubayda* erzählt, dass der erste, der diese Sitte angewendet hat, *Qays b. 'Aṣim*, der Anführer des Stammes der *Tamīm*, war oder der Anführer des Stammes der *Rabī'a*, dessen Namen nicht überliefert wurde¹³. Die Begründung laut koranischer Stellen ist entweder Armut oder Angst vor Schande. Manchen Erzählungen nach hat es einige Männer gegeben, die mit ihren finanziellen Mitteln Väter von dieser Sitte abzubringen suchten, indem sie ihnen entweder Geld zur Verfügung stellten oder die Mädchen zu sich nahmen.

Doch es gab auch noch einen dritten Grund für die Ermordung von Mädchen in der vorislamischen Zeit. Dieser war religiös begründet, da manche Väter glaubten, dass die

⁸ al-amṭāl

⁹ Arabische Bezeichnung für Genealogie.

¹⁰ Manche Historiker und Anthropologen sind der Meinung, dass die nicht klar definierten Verhältnisse in der Ehe der Grund für diese Art von Ehen und für die matriarchalische Gesellschaften sind. 'Abbās 'Abd al-Hādī, *al-mar'a wa al-usra fī ḥaḍārāt aš-šu'ūb wa-anẓimatihā*, Damaskus 1987, Bd. 1, S. 357

¹¹ Q (81,8)

¹² Kaḥḥāla 'Umar Riḍā, *silsilat buḥūt iġtimā'iya: al-mar'a fī 'ālamay al-'arab wa al-islām*, Beirut 1981, Bd. 6-7, S. 10

¹³ Ar-Rawḍān 'Abd 'Awn, *mawsū'at tāriḥ al-'arab*, Amman 2004, S. 302

Engel Töchter Gottes sind und daher sollten die Mädchen - ihre Töchter - den Engeln folgen, indem sie ihre Töchter töteten.¹⁴

Aber auch Söhne wurden ermordet, aus zweierlei Gründen: wirtschaftlichen und religiösen. Die wirtschaftlichen Gründe sind wie bei den Mädchen Furcht vor Armut. Die religiöse Begründung war entweder verbunden mit dem Glauben an Götzendienerei, da die Götzen ihnen dies „befahlen“, oder da sie geschworen hatten - aus welchen Gründen auch immer - einen ihrer Söhne zu opfern.¹⁵

Die Art der Ermordung betreffend gibt es viele Überlieferungen, die von der unmittelbaren Tötung nach der Geburt ausgehen bis hin zur Erreichung des Reifealters. Bei Kleinen haben die Mütter eine Grube vorbereitet, in der sie das Kind in die Welt setzten, und wenn es ein Mädchen war, haben sie die Grube mit dem Neugeborenen wieder zugeschüttet. Bei der zweiten Variante hat man gewartet, bis die Mädchen das sechste Lebensjahr erreichten, dann wurden sie von ihren Vätern zu einem ausgetrockneten Brunnen mitgenommen und dort hinunter geworfen und dann wurde der Brunnen mit Erde zugeschüttet. Bei großen Mädchen hat man diese direkt umgebracht, indem man sie von großen Höhen hinunter stieß. *Al-Ibšīhī* berichtet in seinem Werk *al-Mustaṭraf min kull fann mustaṭraf*, dass es einen Berg in Mekka namens *Abū Dulāma* gab, wo die *Qurayš* diese Sitte - wenn auch selten - angewendet haben.

Die Sitte des *wa'd* darf auf keinen Fall als Indiz für die minderwertige Stellung der Frau angesehen werden, wie dies von manchen interpretiert wird, denn einerseits war diese Sitte nicht nur auf Mädchen beschränkt und andererseits nicht bei allen Stämmen verbreitet. *At-Ta'albī* erzählt in *ṭimār al-qulūb*, dass *Banū Maḥsūm* ihre Frauen sehr hoch geschätzt haben, und die Nachricht von der Geburt eines Mädchen gefeiert haben.

1.1.2 Arten der Ehe¹⁶

Ehe hat hauptsächlich innerhalb der Stämme stattgefunden „Endogamie“, weil bei Ehen, wo beide Ehepartner aus verschiedenen Stämmen waren „Exogamie“, war die explizite Zustimmung der Frau notwendig, ihren Stamm zu verlassen, oder die Bereitschaft des Mannes, den seinigen zu verlassen. Üblicherweise hat der Mann oder ein Vertreter um die

¹⁴ Ar-Rawḍān 'Abd 'Awn, mawsū'at tārīḥ al-'arab, Amman 2004

¹⁵ Ebenda, S. 304

¹⁶ Ebenda

Hand der Frau bei ihrem Vater oder ihrem Vertreter, der der älteste männliche Verwandte war, angesucht. Die Meinung der Frau wurde eingeholt, auch wenn es Zwangsehen gab. Arrangierte Ehen gab es auch, wo um die Hand der Frau, als sie noch im Kindesalter war, angesucht wurde, die Ehe aber erst später vollzogen. Nach der Zustimmung der Frau hat der Mann *mahr* ihrem Vater oder Vertreter - Vormund - gezahlt, die Höhe derselben war von der gesellschaftlichen Stellung sowohl des Mannes auch als der Frau abhängig.

Auf der Suche nach Nachwuchs war eine Art von Heirat namens *al-istibḍāʿ* üblich. Der Mann schickte seine Frau nach der Menstruation zu einem bestimmten Mann, von dem er sich ein Kind wünschte.

Unter dem Namen *nikāḥ al-maqt* hatte der älteste Sohn die Möglichkeit, die Frau seines verstorbenen Vaters entweder selber zu heiraten oder aber mit einem seiner Brüder mit neuer *mahr* zu verheiraten oder auch an einen fremden Mann. Im schlimmsten Fall stand es in seiner Macht, ihr bis zu ihrem Tod eine Ehe mit irgendeinem Mann zu verweigern, es sei denn, sie kaufte sich frei. Eine andere Art der Verheiratung nannte man auch *aš-šigār*, wo zwei Väter ihre Töchter gegenseitig heiraten ohne *mahr* zu zahlen.

Eine weitere Art der Ehe ist „Hetärismus“, indem viele Männer Geschlechtsverkehr mit einer Frau hatten und wenn sie schwanger wurde, haben sie nach der Ähnlichkeit des Kindes mit einem der möglichen Väter entschieden, wer Vater des Kindes sein sollte und das Kind erhielt den *nasab* seines Vaters.

„*Zawāğ al-muʿa*“ stellt auch eine weitere Form der Ehe, bei der die Dauer der Ehe bekanntgegeben wurde. Diese Form wurde am Beginn des Islam weiter erlaubt und dann bei den Sunniten verboten. Im Schiitentum ist Ehe auf Zeit immer noch erlaubt.

Selbstverständlich gehört das Thema der Polygamie auch zu den Arten der Ehe der vorislamischen Zeit. Manchen Berichten nach sollte es diese Form ohne Einschränkungen bezüglich der Anzahl und der Verwandtschaftsart zwischen den Frauen gegeben haben. Anderen Erzählungen nach sollte es auch aus wirtschaftlichen und sozialen Gründen Polyandrie gegeben haben.

Zuletzt kann man auf die unehelichen Beziehungen hinweisen, als eine Form der Geschlechterbeziehungen, die von der Gesellschaft nicht unbedingt gern gesehen wurden.

Wenn man von Ehe spricht, so muss man notwendigerweise auch von Scheidung sprechen. Es gab drei Arten der Scheidung, die auch - mit Ausnahme der zweiten Art und sonst mit kleinen Modifizierungen - vom Islam übernommen wurden.

Bei der ersten *aṭ-ṭalāq* hatte der Mann die Möglichkeit, die Scheidung mit seinem Schwiegervater zu vereinbaren. Ihm blieb das Recht, die Scheidung rückgängig zu machen, wenn es aber bei der Scheidung blieb, auf Verlangen der Frau, dann bekam der Mann die *mahr* zurück. Bei der zweiten Art *aṣ-ṣihār* hat der Mann seine Frau für sich als *ḥarām* erklärt. Diese Art wurde durch den Islam verboten. Bei der dritten Art *al-ʾilāʾ* hat der Mann geschworen, sich seiner Frau nicht zu nähern. Mit dem Islam ist die Frist dieser Maßnahme auf vier Monate eingeschränkt worden.¹⁷

¹⁷ Ebenda

1.2. Das Elternhaus Aischas bint Abū Bakr

Aischa wurde als Tochter von Abū Bakr und Umm Rūmān geboren, sie hatte sechs Geschwister: ‘Abdullāh b. Abū Bakr und Asmā’, ihren eigentlichen Bruder ‘Abdurrahmān b. Abū Bakr, Muḥammad b. Abū Bakr und Umm Kulthūm väterlicherseits und einen Halbbruder mütterlicherseits namens aṭ-Ṭufayl b. ‘Abdullāh al-Azdī.

1.2.1 Der Vater: Abū Bakr

Abū Bakr, geboren ungefähr um 573 in Mekka unter dem Namen ‘Abd al-Ka’ba und gestorben 13/634 in Medina, war zwei Jahre jünger als der Prophet Muhammad. Sein Vater hieß Abū Quḥāfa ‘Uṭmān b. ‘Āmir und seine Mutter, die eine Cousine seines Vaters war, hieß Salmā bint Ṣaḥr b. ‘Āmir von dem Stamm Taym.

Als er den Islam 610 n. Chr. als erster Mann annahm, bekam er vom Propheten den Namen ‘Abdullāh. Den Spitznamen Abū Bakr, „Vater des Kamelfohlens“, erhielt er wegen seiner Liebe zu Kamelen. Später bekam er den Beinamen aṣ-Ṣiddīq¹⁸.

Im Laufe seines Lebens war er vier Mal verheiratet:¹⁹

1) Qutayla bint ‘Abd al-‘Uzzā aus dem Stamm der ‘Āmir b. Lu’ay, mit ihr hatte er die Kinder ‘Abdullāh und Asmā²⁰. Nach der Konvertierung Abū Bakrs zum Islam weigerte Qutaylah sich, den Islam anzunehmen und Abū Bakr ließ sich daher von ihr scheiden. Die beiden Kinder hingegen nahmen den Islam an.

2) Umm Rūmān bint ‘Āmir aus dem Stamm der Kināna, mit ihr hatte er die Kinder ‘Abdurrahmān und Aischa. Umm Rūmān nahm den Islam an, ebenso Aischa, nur sein Sohn ‘Abdurrahmān b. Abū Bakr weigerte sich, dies zu tun, worauf hin sich sein Vater von ihm distanzierte.

3) Asmā’ bint ‘Umays²¹ aus dem Stamm der Ḥaṭ’am, die ihm seinen Sohn Muḥammad gebär. Sie war vorher mit Ġa’far b. Abū Ṭālib, dem Cousin des Propheten, verheiratet und mit ihm erst nach Abessinien und später nach Medina emigriert. Ġa’far wurde im Jahre 8/629 getötet.

¹⁸ der Zuname bedeutet der Wahrhaftige und der Glaubwürdige.

¹⁹ Encyclopedia islamica, Abū Bakr

²⁰ ‘Alī aṭ-Ṭanāwī, Abū Bakr, aṣ-ṣiddīq, dār al-manāra, Jidda 1986, S. 253

²¹ Schwester mütterlicherseits der Frau des Propheten Maymūna bint al-Ḥārīt

4) Ḥabība bint Ḥārīḡa aus dem Stamm al-Ḥazraḡ, die ihm posthum Umm Kultūm gebar.

Die beiden letzten Ehen wurden geschlossen, als Abū Bakr schon älter war und waren sicher politisch motiviert. Die ersten beiden Ehen waren vermutlich gleichzeitig, da ʿAbdurrahmān der älteste Sohn war, aber nur Umm Rūmān Abū Bakr nach Medina nachkam.

Es ist wenig über das Leben Abū Bakr vor seiner Konvertierung zum Islam bekannt. Wie die meisten arabischen Kinder dieser Zeit konnte er weder lesen noch schreiben, aber schon früh entwickelte er eine Vorliebe für Poesie. Es wird auch über ihn berichtet, dass er ein sehr gutes Gedächtnis hatte, eine Eigenschaft, die sich auch auf seine Tochter Aischa vererbte. Im Alter von achtzehn wurde auch er Kaufmann wie sein Vater. Ausgedehnte Reisen führten ihn unter anderem in den Jemen und nach Syrien. Sein Geschäft florierte und er stieg auf der gesellschaftlichen Leiter immer höher.

Ibn Isḥāq, der Verfasser einer frühen Biographie des Propheten Muhammad beschrieb Abū Bakr als einen freundlichen Mann, populär unter seinen Zeitgenossen und ein Experte auf dem Gebiet der Genealogie der arabischen Stämme und der Werte und Traditionen ihrer Ahnen. Die Mekkaner besuchten ihn unter anderem auch wegen seiner Erfahrungen als Händler und wegen seines Wissens. Er wohnte im gleichen Viertel in Mekka wie Ḥadīḡa²², die erste Frau des Propheten, was nach der Heirat des Propheten mit Ḥadīḡa zusätzlich die Freundschaft zwischen dem Propheten und Abū Bakr verstärkte.

Nach seiner Rückkehr von einer Geschäftsreise aus Jemen, wurde er von einigen seiner Freunde informiert, dass sich in seiner Abwesenheit Muhammad zum Boten Allāhs erklärt und eine neue Religion verkündet habe. Darauf hin nahm Abū Bakr ohne Zögern und ohne Argumentieren den Islam an.

Er war die vierte Person, die den Islam annahm, und die erste außerhalb der Familie des Propheten, der Muslim wurde. Schon einige Zeit vor der Hiḡra²³ war er der zweitwichtigste Muslim nach dem Propheten.

Als ein verhältnismäßig wohlhabender Händler benutzte Abū Bakr seinen Reichtum und seine Hilfsmittel, um die Armen unter der sich nun entwickelten muslimischen Gemeinschaft zu unterstützen und Sklaven freizukaufen, denn ein freier Mann, der den Islam annahm, hatte immer noch die Unterstützung seines Stammes, die Sklaven aber waren den Verfolgungen der Mekkaner hilflos und ohne Schutz ausgesetzt. Abū Bakr kaufte acht Sklaven, vier Männer und vier Frauen und schenkte ihnen die Freiheit. Unter ihnen war auch der abessinische

²² erste Frau des Propheten (555-619)

²³ arabischer Ausdruck für die Emigration der Muslime nach Medina und der Beginn der islamischen Zeitrechnung

Sklave Bilāl b. Rabāḥ, der später der erste Mu'addin²⁴ der islamischen Gemeinschaft wurde. Die meisten der Sklaven, die er freikaufte, waren alte und zerbrechliche Männer und Frauen und auf die Frage seines Vaters hin, warum er denn nicht junge und starke Sklaven befreite, erwiderte Abū Bakr, dass er dies für Allāh tue und nicht zu seinem eigenen Vorteil.

Durch seinen persönlichen Einsatz brachte er einige der führenden Mekkaner zum Islam. Unter ihnen waren 'Uṭmān b. 'Affān, az-Zubayr b. al-'Awwām, Ṭalḥa b. 'Ubaydullāh, 'Abdurrahmān b. 'Awf, Sa'd b. abū Waqqāṣ, 'Uṭmān b. Maẓ'ūn, Abū Salmā, Ḥālid b. Sa'īd und Abū Ḥudayfah b. al-Muḡīrah.

Als Resultat zog er sich die Feindschaft der anderen Mekkaner zu, blieb aber trotz alledem einer der nächsten Freunde und Mitstreiter des Propheten.

Abū Bakr selbst war scheinbar wenig von Verfolgungen betroffen, die Sklaven, die von ihm freigekauft wurden, jedoch sehr. Dass er von den Verfolgungen weniger betroffen war, ist vermutlich weniger auf die Tatsache zurückzuführen, dass er der Anführer seines Stammes war, denn der war relativ klein, sondern vermutlich eher auf seine weitreichenden Freundschaften und seine wohlbekannte sanfte Haltung, die die Mekkaner davon abhielt, zu hart gegen ihn vorzugehen. Dennoch blieb auch er nicht gänzlich von Verfolgungen verschont, denn als er zum ersten Mal öffentlich zum Islam aufrief, da stürzte sich eine Gruppe junger Männer der Qurayš auf Abū Bakr und begann ihn zu schlagen, bis er das Bewusstsein verlor. Auf Grund dieses Vorfalls konvertierte Abū Bakrs Mutter Salmā Umm al-Ḥayr zum Islam.

Auf Grund der Verfolgungen wollte auch Abū Bakr nach Abessinien auswandern, doch kaum hatte er sich auf den Weg gemacht, da traf er auf seinen Freund Ibn ad-Daḡinna, den Anführer des Stammes der Qārah, der ihm seinen Schutz vor den Verfolgungen anbot. Abū Bakr kehrte nach Mekka zurück, doch schon bald war Ibn ad-Daḡinna gezwungen, seinen Schutz zurückzuziehen. Im Jahr 620 war Abū Bakr der erste Muslim, der die Nachtreise (al-isrā' wa al-mi'rāḡ) bezeugte, daher erhielt er der Sunniten nach den Beinamen *aṣ-Ṣiddīq*, der Wahrhaftige, der Aufrechte, da er dem Propheten Muhammad sofort alles glaubte.

Zwei Jahre später, im Jahr 622 begann die Hiḡra nach Medina. Abū Bakr begleitete den Propheten auf seinem Weg, doch sie machten sich nicht sofort auf den Weg nach Medina, sondern suchten Zuflucht in einer Höhle im Berg Ṭawr etwa fünf Kilometer entfernt von Mekka in der entgegengesetzten Richtung von Medina. Abū Bakrs Sohn 'Abdullāh spionierte die Pläne der Qurayš aus und berichtete in der Nacht den Flüchtlingen, was er herausgefunden

²⁴ jener, der zum Gebt aufruft

hatte und Asmā' bint Abū Bakr brachte ihnen Essen. Die Qurayš schickten Suchtrupps aus, einer davon kam nahe an die Höhle heran, sie fanden den Propheten und Abū Bakr aber nicht. Nach drei Tagen und drei Nächten machten sich der Prophet und Abū Bakr dann auf den Weg nach Medina.

In Medina entschloss sich der Prophet dann eine Moschee zu bauen, das dafür benötigte Grundstück wurde von Abū Bakr bezahlt.²⁵ Abū Bakr nahm seinen ursprünglichen Beruf als Händler auch in Medina wieder auf und bald blühte auch sein Geschäft wieder. Als 1/623 Aischa bint Abū Bakr den Propheten heiratete, wurde dadurch noch einmal die Verbindung zwischen den beiden verstärkt.

2/624 nahm Abū Bakr an der Schlacht von Badr teil und 3/625 an der Schlacht von Uḥud. Vor Beginn dieser Schlacht forderte 'Abdurrahmān b. Abū Bakr, der damals noch kein Muslim war, einen der Muslime zum Duell heraus. Abū Bakr wollte diese Herausforderung annehmen, doch er wurde vom Propheten zurückgehalten. Sein Sohn 'Abdurrahmān b. Abū Bakr nahm noch vor der Eroberung von Mekka den Islam an und er zeichnete sich später bei der Eroberung Syriens besonders aus.

Abū Bakr nahm an allen Reisen und Eroberungen des Propheten Muhammad teil und war ständig an seiner Seite, stets bereit, Ratschläge und Informationen zu geben. In kritischen Situationen war er stets so standhaft wie ein Fels und verlor niemals seinen Kopf. Es gab eine bemerkenswerte Übereinstimmung zwischen ihm und dem Propheten. Während andere zum Beispiel die Entscheidung des Propheten zum Frieden von al-Ḥudaybiya²⁶ hinterfragten, unterstützte Abū Bakr den Propheten rückhaltlos und ohne an seinen Entscheidungen zu zweifeln.

Im Jahr 9/631 der Hiğra wurde er vom Propheten auserwählt, die Pilgerfahrt nach Mekka zu leiten und während der letzten Krankheit des Propheten leitete er das Gebet in der Moschee in Medina. Durch dies und durch andere Zeichen des Respekts des Propheten ihm gegenüber wurde er als Nachfolger des Propheten hervorgehoben.

Am 13. Rabī' I. im Jahr 11/632 starb der Prophet. In der nun ausbrechenden Verzweiflung und Trauer und dem Unglauben so mancher *Ṣaḥāba*²⁷, dass der Prophet wirklich tot sei, kam Abū Bakr aus der Moschee und sprach zu den Menschen: „Wer auch immer von euch

²⁵ Al-Qaṣṭalānī, Aḥmad b. Muḥammad, al-mawāhib al-ladunīya bi al-minaḥ al-muḥammadiya, Beirut 1996, Bd. 1, S. 160

²⁶ Friedensvertrag zw. Muslimen und Mekkaner, nach dem u. a. kriegerische Auseinandersetzungen für zehn Jahre eingestellt werden. Er wurde im Jahre 6/628 unterzeichnet

²⁷ arabischer Ausdruck für die erste muslimische Generation, umfasst die Gefährten des Propheten. Das Wort bedeutet so viel wie Freund und Begleiter.

Muhammad angebetet hat - Muhammad ist tot. Wer aber Allāh anbetet - Allāh lebt und wird nie sterben.“

Die *Anṣār* wollten einen Nachfolger aus ihren eigenen Reihen wählen, wurden aber von ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb und anderen überredet, Abū Bakr als ersten Kalifen zu akzeptieren, so wie ʿUmar es als erster vorgeschlagen hatte. Es dauerte eine Weile, bis alle - auch ʿAlī b. Abū Ṭālib - Abū Bakr die Treue schworen.

Das Kalifat von Abū Bakr dauerte nur 27 Monate. Seine ersten Aufgaben bestanden in den Ridda-Kriegen, der Bekämpfung der aufständischen Araberstämme, die Zakāt-Zahlungen eingestellt hatten und teilweise ihre religiöse Eigenständigkeit erklärten. Nach dem Sieg über die Rebellen, die er von Baḥrayn über Oman bis in den Jemen als Apostaten bekämpfen ließ, folgte die Eroberung von al-Ḥīra in Mesopotamien (12/633) und al-Aḡnādīn in Palästina (13/634).

Abū Bakr wurde neben dem Propheten Muhammad beerdigt. Beide Gräber und das Grab des zweiten Kalifen ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb sind heute in der Hauptmoschee von Medina, der Prophetenmoschee, integriert.

1.2.2 Die Mutter: Umm Rūmān

Über sie ist sehr wenig bekannt. Sie hieß Zaynab (oder Dʿad) bint ʿĀmir von dem Stamm Kināna²⁸. Bevor sie Abū Bakr heiratete, war sie mit ʿAbdullāh b. al-Ḥārīṭ al-Azdī²⁹ verheiratet. Es gibt drei Aussagen über ihren Tod. Die eine besagt, dass sie vor der Hiğra starb, die zweite, dass sie im Jahre 6/628 starb, wohingegen die dritte besagt, dass sie während der Regierungszeit ʿUṭmāns starb.

1.2.3 Die Geschwister³⁰

- ʿAbdullāh: er war der älteste Sohn Abū Bakrs, seine Mutter war Qutayla bint ʿAbd al-ʿUzzā, er arbeitete als Bote während der Reise des Propheten und seines Vaters nach Medina. Er hat ʿĀtika bint Zayd geheiratet. Sein einziges Kind Ismāʿīl starb bald nach

²⁸ ʿAlī aṭ-Ṭanṭāwī, Abū Bakr aṣ-ṣiddīq, dār al-manāra, Jidda 1986, S. 253

²⁹ vorislamischer Verbündeter Abū Bakrs

³⁰ Muḥammad Riḍā, Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq, awwal al-ḥulafāʾ ar-rāšidīn, Beirut 2002, S. 23 ff und ʿAlī aṭ-Ṭanṭāwī, Abū Bakr aṣ-ṣiddīq, dār al-manāra, Jidda, 1986, S. 255 ff

seinem Tod. Er ist in der Regierungszeit seines Vaters im Jahre 11/632 seine Verletzungen durch den Kriegszug von at-Ṭā'if erlegen.

- Asmā': sie hat sehr früh den Islam angenommen. Den Beinamen „*dāt an-niṭāqayn*“ bekam sie, weil sie ihren Gürtel in zwei Teile geschnitten hatte, um dem Propheten und ihrem Vater das Essen für die Reise nach Medina einzupacken. Sie hat az-Zubayr b. al-ʿAwwām geheiratet und hatte mit ihm acht Kinder. Die Ehe hat trotzdem nicht lange gedauert. Asmā' lebte sehr lang³¹ und musste die Ermordung ihres Sohnes ʿAbdullāh b. az-Zubayr³² miterleben. Sie starb knapp nach ihm. Ihre Kinder von az-Zubayr sind ʿAbdullāh, ʿUrwa, al-Munḍir, ʿĀṣim, al-Muhāğir, Ḥadīğa al-Kubrā, Umm al-Ḥasan und ʿĀiša.
- ʿAbdurrahmān: Er kämpfte in den ersten zwei Kriegszügen zwischen Muslimen und Qurayš Badr und Uḥud auf der Seite der Qurayš. Er nahm den Islam während des Waffenstillstands von al-Ḥudaybiya an. Er nahm an den *ridda*-Kriegen teil, kämpfte auf der Seite seiner Schwester in der Kamelschlacht. Er weigerte sich, Yazīd b. Muʿāwiya als Nachfolger seines Vaters anzuerkennen, kurz darauf ist er plötzlich am Weg nach Mekka gestorben. Seine Kinder hießen Muḥammad, ʿAbdullāh und Ḥafṣa.
- Aischa
- Muḥammad: Abū al-Qāsim, ist 10/632 am Weg zur Abschiedspilgerfahrt als Sohn von Asmā' bint ʿUmayy geboren. Er war sehr berühmt für seine Frömmigkeit, kämpfte in der Kamelschlacht und Ṣiffīn auf der Seite ʿAlīs, der seine Erziehung ab dem dritten Lebensjahr übernahm, da er seine Mutter nach dem Tod Abū Bakrs heiratete. Er war der Gouverneur Ägyptens für ʿUtmān - dann ist er zu einem seiner Kritiker geworden, denen die Ermordung ʿUtmāns angelastet wurde - und dann zwischen 37/658 und 38/658 Gouverneur Ägyptens für ʿAlī. Er wurde nach der Übernahme Ägyptens durch das Heer von ʿAmr b. al-ʿĀṣ auf grausame Weise ermordet. Er hinterließ ein Kind namens al-Qāsim.

³¹ Manchen Überlieferungen nach lebte sie fast hundert Jahre.

³² (619-692). Er erklärte sich zum Gegenkalif der Umayyaden (683-692) und regierte über die meisten Gebiete der islamischen Welt.

- Umm Kultūm: sie war das jüngste Kind Abū Bakrs, und wurde nach seinem Tod von seiner letzten Frau Ḥabība bint Ḥārīḡa geboren.

1.3. Das Leben Aischas bint Abū Bakr

1.3.1 Jugend und Heirat

Aischa bint Abū Bakr, die dritte Frau des Propheten Muhammad und seine Lieblingsfrau, wurde etwa um 614 n. Chr. in Mekka geboren. Ihre Mutter Umm Rūmān, kam aus dem Stamm der Kināna, sie war die zweite Ehefrau Abū Bakrs und Aischa das jüngste ihrer Kinder.

Aischa wurde nach der Geburt einer Amme aus dem Stamm der Maḥzūm übergeben, wie es damals bei den Arabern Brauch war³³. Sie war angeblich die 19. Person, die den Islam annahm³⁴ und sie sagte, sie könne sich nicht an eine Zeit erinnern, als ihre Eltern keine Muslime waren oder an eine Zeit, als Muhammad nicht morgens und abends das Haus ihres Vaters Abū Bakr besuchte³⁵.

Es wird eine rührende Geschichte erzählt, dass der Prophet bei einem seiner Besuche die kleine Aischa bitterlich weinend an der Tür des elterlichen Hauses vorfand. Gerührt von ihren Tränen versuchte er sie zu beruhigen und entdeckte bald, dass die Bestrafung durch ihre Eltern erfolgt war, weil sie Gerüchte überbracht hatte. Trotz allem tadelte er ihre Mutter, Umm Rūmān, etwas und trug ihr auf, milde zu dem Kind zu sein um seineswillen³⁶.

Muhammad gab Aischa in Medina die Kunya – den Beinamen - Umm ‘Abdullāh, nach dem Namen ihres Neffen ‘Abdullāh b. az-Zubayr.

Die übliche Geschichte von ihrer Heirat mit Muhammad ist die, dass der Vorschlag von Ḥawla bint Ḥakīm³⁷ kam, der Frau von ‘Uṭmān b. Maẓ‘ūn³⁸, die Muhammad nach dem Tod seiner ersten Frau Ḥadīġa im Haushalt half. Einige Zeit nach Ḥadīġas Tod, schlug Ḥawla Muhammad vor, er solle, wenn er eine Jungfrau wolle, doch Aischa, die Tochter von Abū Bakr, eines seiner wichtigsten Anhänger heiraten, oder aber sonst Sawda bint Zam‘a, eine Witwe, die schon über 30 war. Sawdas Mann ging als Muslim nach Abessinien und starb dort.

³³ Ibn Ḥanbal Aḥmad, al-musnad, Kairo 1895-96, Bd. 6

³⁴ An-Nawawī abū Zakarīyā Yaḥyā, Kitāb Tahḍīb al-Asmā’ Hrsg. F. Wüstenfeld, Göttingen, 1842-47, S. 849; Ibn Hišām, sirah, hrsg. von F. Wüstenfeld, Göttingen 1859, S.163,

³⁵ Ibn Sa’d, at-ṭabaqāt, Leiden 1905-40, Band 8, S. 54; Ibn Ḥanbal, Band 6, S. 212; Buḥārī, ṣaḥīḥ, Hrsg. Krehl, Leiden 1862-1908, Band 4, S. 131,

³⁶ Ibn Sa’d, Bd. 8, S. 54

³⁷ Ibn Sa’d, Bd. 8, S. 286 ff; Ibn Ḥanbal, Band 6, S. 268 f

³⁸ Ibn Sa’d, Bd. 8, S. 286 ff; Ibn Ḥanbal, Band 6, S. 268 f

Angeblich bat Muhammad Ḥawla beide Heiraten zu arrangieren. Als Ḥawla mit Abū Bakr sprach, war er verunsichert dadurch, dass sein „Bruder“ Muhammad seine Tochter heiraten wollte, doch dieser konnte ihn beruhigen, indem er ihm sagte, sie seien doch nur Brüder im Glauben³⁹. Doch für die Heirat mit Aischa gab es noch ein Hindernis, denn Aischa war Ġubayr b. Muṭʿim versprochen, dessen Eltern, obwohl noch Götzenanhänger, mit den Muslimen befreundet waren. Doch diese Verlobung wurde in beiderseitigem Einverständnis gelöst, da Ġubayrs Eltern befürchteten, ihr Sohn könne unter dem Einfluss seiner Frau bzw. Schwiegereltern den Islam annehmen, wenn er Aischa heiratet⁴⁰, und Aischa war nun mit Muhammad verlobt. Da man annimmt, dass Muhammad bei fast allen seinen Ehen von politischen Beweggründen geleitet wurde, geht man davon aus, dass er auch für die Ehe mit Aischa einen solchen gesehen haben soll, wie etwa die Stärkung der Bande zwischen ihm und Abū Bakr. So also heiratete der Prophet 619 erst die Witwe Sawda und danach Aischa. Diese Ehe wurde jedoch erst einige Monate nach der Hiğra in Medina vollzogen (1. Šawwāl 1 oder 2⁴¹/April 623 oder 624). Bis dahin lebte Aischa weiter bei ihren Eltern. Sie bemerkte zwar eine Änderung im Verhalten ihrer Mutter, da sie nicht mehr draußen mit ihren Spielgefährten spielen durfte, und nahm an, das eine Verlobung die Ursache war, doch sie wusste nicht mit wem und fragte auch nicht.⁴²

Nach der Hiğra lebte Aischa bei ihren Eltern in Medina, und da Muhammad keine Anstalten machte, die Ehe zu vollziehen und Aischa zu sich zu nehmen, erkundigte sich Abū Bakr nach dem Grund. Der Prophet sagte ihm darauf, dass er nicht die nötige *mahr* habe, und daher stellte Abū Bakr selbst diese bereit.⁴³

Erst nachdem die Ehe vollzogen wurde, lebte Aischa in einem Wohnraum in Muhammads Haus, das später die Moschee von Medina wurde. Sie war angeblich zu diesem Zeitpunkt nicht älter als 10 Jahre alt und nahm ihre Spielsachen mit in ihr neues Heim und der Prophet spielte manchmal mit ihr.⁴⁴ In keiner einzigen Überlieferung wird das junge Alter der Braut oder aber der Altersunterschied zwischen den beiden als etwas Verwunderliches oder Seltsames erwähnt.

³⁹ Tārīḫ, Bd. 1; Ibn Ḥanbal, Bd. 6, S. 210 f.; Buḥārī Bd. 3, S. 415; Ibn Ḥağar, kitāb al-iṣāba Bd. 4, S. 691 f

⁴⁰ Ibn Ḥanbal, Bd. 6, S. 211; Ibn Saʿd, Bd. 8, S. 39.

⁴¹ An-Nawawī, S. 849; at-Ṭabarī; Caetani, Annali dell' Islam, Mailand 1905-26, Bd. 1, S. 424.

⁴² Ibn Saʿd, Bd. 8, S. 40

⁴³ Ibn Saʿd, Bd. 8, S. 43

⁴⁴ Ibn Saʿd, Bd. 8, S. 42; Ibn Ḥanbal, Bd. 6, S. 57, S. 166, S. 233

Eines Tages, als die Abessinier Kampfspiele im Hof der Moschee ausführten, da ließ Muhammad Aischa zuschauen, solange sie wollte⁴⁵. Ein anderes Mal während eines Festes spielten zwei Mädchen in ihrem Zimmer Tamburin. Abū Bakr kam und schickte sie weg, doch der Prophet tadelte ihn und sagte, jedes Volk habe seine Feste und das sei heute unser Fest.⁴⁶

Aischa schien sehr schön gewesen zu sein, sowohl als junges Mädchen als auch als junge Frau und blieb Muhammads Lieblingsfrau, auch nachdem er einige andere schöne Frauen geheiratet hatte. Ihre Position als „Hauptfrau“ mag aber auch auf die Position ihres Vaters zurück zu führen gewesen sein.

Aischa hatte bei dem Propheten eine besondere Position inne, auf die alle anderen seiner Frauen neidisch waren. Einer der Gründe dafür war, dass seine Gefährten ihre Geschenke zum Hause des Propheten brachten, an den Tagen, die Aischa zugeordnet waren.⁴⁷

⁴⁵ Ibn Ḥanbal, Bd. 6, S. 84 f, 166, S. 186 f., S. 233, S. 270.

⁴⁶ Ebenda Seite 33 und 99

⁴⁷ Zitiert nach al-Būṭī, Muḥammad Saʿīd Ramaḍān, ʿĀʾiṣa: umm al-muʾminīn: ayyāmuḥā, sīratuḥā al-kāmila fī ṣafaḥāt, Damaskus 1997, S. 28

1.3.2 Die Halsbandaffäre

Eine ernsthafte Krise entwickelte sich aus einem Zwischenfall, der sich bei der Rückkehr von Kriegszug gegen die Banū al-Muṣṭaliq im Jahr 6/627 ereignete. Beim letzten Halt vor Medina verlor Aischa eine Halskette, als sie sich einem natürlichen Bedürfnis folgend von der Karawane entfernte. Sie verbrachte einige Zeit damit, diese zu suchen. Inzwischen brach die Karawane ohne ihre Abwesenheit zu bemerken. Als Aischa von ihrer Suche zurückkehrte, fand sie den Lagerplatz verlassen vor. So blieb ihr nichts anders übrig, als zu warten in der Hoffnung, man würde ihre Abwesenheit schnell bemerken und zurückkommen, um sie zu holen.

Doch zuvor kam ein junger Mann, Ṣafwān b. al-Mu‘aṭṭal as-Sulamī des Weges, der Aischa dann zurück nach Medina brachte, noch ehe man ihre Abwesenheit bemerkt hatte. Angesichts der damaligen Umstände, war dies höchst unangemessen. Noch dazu war Ṣafwān b. al-Mu‘aṭṭal as-Sulamī jung und gut aussehend. Tratsch und üble Nachrede, nicht nur von den persönlichen Feinden Aiskas und ihrer Familie, sondern auch von ‘Abdullāh b. Ubayy, dem Anführer der *Munāfiqūn*, waren die Folge. Schon während des Kriegszuges hatte sich ‘Abdullāh b. Ubayy unwillig über den zunehmenden Einfluss und die wachsende Macht des Propheten geäußert, und das Zurückbleiben Aiskas und die zweifelhaften Umstände ihrer Rückkehr gaben seinen Argumentationen neue Munition. Doch auch seitens Muhammad meinte Aischa eine ungewohnte Kühle zu spüren. Und so bat sie um die Erlaubnis, zu ihren Eltern gehen zu dürfen. Ihre Mutter, Umm Rūmān suchte sie zu beruhigen, doch Aischa weinte nur, so dass auch ihr Vater Abū Bakr dazukam und ihr riet, zu Muhammad zurückzukehren⁴⁸. Dieser suchte inzwischen Rat bei Usāma b. Zayd b. Ḥārīṭa, und ‘Alī b. abū Ṭālib. Beide sprachen nur gut von Aischa und rieten ihm, er solle doch seine anderen Frauen fragen. Und so sprach der Prophet mit Zaynab, der neusten Rivalin Aiskas und diese schwor, sie wüsste nichts außer Gutes über Aischa, wofür sie dann Aiskas bleibende Dankbarkeit gewann⁴⁹. Als der Prophet nach einer Pause von über einem Monat wieder einen Fuß in Aiskas Zimmer setzte, sagte er zu ihr: „Oh Aischa, wenn du unschuldig bist, wird Allāh dich freisprechen, aber wenn du schuldig bist, so bitte Allāh um Vergebung und bereue, denn Allāh verzeiht allen seinen Dienern, die gestehen und bereuen.“ Da niemand von ihren Eltern für sie antwortete, erhob sich Aischa und sagte: „Ich sehe, du hast gehört,

⁴⁸ Ibn Hišām, S. 733; at-Ṭabarī, Bd. 1, 1521 f.

⁴⁹ Ibn Hišām.; at-Ṭabarī, Bd. 1, 1523; al-Buḥārī, Bd. 3, S. 106, S.108, S. 297; Ibn Ḥanbal, Bd. 6, S. 60, S. 196 f; Ibn Manẓūr, Muḥammad b. al-Mukarram, liṣān al-‘Arab, Kairo ohne Datum, Bd. 18, S. 217

was man über mich sagt und du glaubst es nun selber. Wenn ich nun sage, dass ich unschuldig bin, und Allāh weiß am besten, dass ich es bin, dann wirst du mir nicht glauben. Wenn ich aber etwas gestehe, und Allāh weiß am besten, dass ich unschuldig bin, dann wirst du mir sicher glauben. Also gibt es nichts für mich zu sagen außer die Worte von Josefs Vater⁵⁰: „Geduld ist angebracht und Allāhs Hilfe muss erfleht werden.“⁵¹“

Es gab also keine Beweise von Aischas Schuld und als dem Propheten dann die Koranverse Q (24,11-16) offenbart wurden, wurde sie von allen Verdächtigungen freigesprochen. ‘Abdullāh b. Ubayy dagegen wurde öffentlich gedemütigt.

1.3.3 Die letzten Jahre des Propheten

Es gibt eine Reihe von Geschichten von Aischa und dem Propheten aus den letzten Lebensjahren Muhammads, die alle zeigen, wie sehr er Aischa mochte und wie sehr sie ihm ergeben war. Diese Geschichten berechtigen aber nicht die Meinung, dass Aischa in irgendeiner Weise versuchte, Muhammad zu beeinflussen oder aber politische Macht zu erlangen. Trotz alledem gab es unter den Frauen des Propheten zwei Parteien, die eine geleitet von Aischa und Ḥafṣa, der Tochter ‘Umars, die die Politik ihrer Väter unterstützten, und die andere unter der Führung von Umm Salama aus dem mekkanischen Stamm der Maḥzūm⁵². Ihre Rivalität aber hatte wenig politischen Einfluss.

Als der Prophet merkte, dass sein Tod bevorstand, bat er seine Frauen um die Erlaubnis, sich ins Zimmer Aischas zu begeben und dort zu bleiben. Sie pflegte ihn in seinen letzten Tagen der Krankheit und er wurde auch in der Erde unter ihrem Zimmer begraben. Später wurden auch Abū Bakr und ‘Umar dort begraben.

Als Muhammads Macht zunahm, war auch das Leben seiner Ehefrauen angenehmer und sie hatten einen höheren Status in der Gemeinschaft. So bekamen sie auch den Ehrentitel „Mütter der Gläubigen“ nach der Koranoffenbarung Q (33,6). Doch es wurde ihnen untersagt, nach dem Tod des Propheten noch einmal zu heiraten. So also blieb Aischa als kinderlose Witwe im Alter von 18 Jahren zurück.

⁵⁰ Gemeint ist der Prophet Ya‘qūb = Jakob

⁵¹ Q (12,18)

⁵² Al-Buḥārī, Bd. 2, S. 126, S. 132 f

1.3.4 Die Kamelschlacht

Zwei Jahre lang war dann ihr Vater Abū Bakr Kalif und dann für zehn Jahre ʿUmar, zu dem sie ein gutes Verhältnis hatte, doch sie scheint sich in dieser Zeit nur wenig politisch engagiert und sich auf ihre Rolle als Gelehrte und Überliefererin beschränkt zu haben. Doch als die Opposition gegen ʿUtmān in seiner Zeit als Kalif wuchs, spielte sie eine führende Rolle, obwohl sie weder im Einverständnis mit der Gruppe der Aufständischen, die zu guter letzt ʿUtmān töteten war noch mit der Gruppe von ʿAlī, dem auch die Politik in den letzten Jahren ʿUtmāns nicht gefiel. Sie verurteilte offen die Ermordung ʿUtmāns, von der sie in Mekka während der Ḥaġġ erfuhr.

ʿUtmān wurde im Monat Ḍul-Ḥiġġa 35/Juni 656 ermordet. Etwa vier Monate später verließ Aischa Mekka in Richtung al-Baṣra mit etwa 1000 Mann der Qurayš, mit der erklärten Absicht für die Ermordung ʿUtmāns Rache zu nehmen. Kurz vor dem Abmarsch schlossen sich auch Ṭalḥa und az-Zubayr an. Die drei waren nun die Anführer einer Bewegung gegen ʿAlī, der dazwischen von der Mehrheit der Muslime zum vierten Kalifen gewählt wurde, und bis zu diesem Zeitpunkt die Mörder ʿUtmāns nicht zur Rechenschaft ziehen konnte. Es gelang ihnen, die Kontrolle über al-Baṣra zu erlangen und mit vielen Muslimen aus al-Baṣra, die sich ihnen anschlossen, marschierten sie nun in die Randbezirke um dort ʿAlī zu treffen, der inzwischen zeit Medina in Richtung al-Kūfa verlassen hatte und sich ihnen näherte. Die Schlacht im Monat Ğumādā II. 35/Dezember 656 wurde als die „Kamelschlacht“ bekannt, da die wildesten Kämpfe um das Kamel, das die Sänfte Aischas trug, stattfanden.

ʿAlī siegte und die gegnerische Armee wurde zerschlagen. Aischa selbst wurde mit Respekt behandelt, aber Ṭalḥa und az-Zubayr verloren ihr Leben.

Nach diesem Fehlschlag lebte Aischa ruhig in Medina für über 20 Jahre weiter. Sie nahm nicht mehr aktiv an der Politik teil, aber sie söhnte sich mit ʿAlī aus und opponierte nicht gegen Muʿāwiya, den Gründer der Omayyadendynastie. Ihre Zustimmung oder Ablehnung waren aber trotzdem nicht ohne Gewicht.

Aischa starb im Ramaḍān 58/ Juli 678.

1.4. Aischa als Überliefererin

Sie ist die prominenteste weibliche Überliefererin der Sunna. Sie hat mehr als 2000 Ḥadīṭ tradiert⁵³, von denen aber nur etwa 300 in den Sammlungen von al-Buḥārī und Muslim zu finden sind. In der Sammlung von Mālik ist Aischa die Hauptquelle für 83 Ḥadīṭ von oder über den Propheten, als auch einer Überlieferung von ihrem Vater, Abū Bakr und eine andere von ʿUmar. Weitere 51 zusätzliche Überlieferungen sind auf Aischa zurückzuführen. Mehrmals widersprach sie in manchen Angelegenheiten der Meinung von Abū Hurayra, und andere Male der von Ibn ʿAbbās, und oft wurde ihre Meinung als wichtiger und richtiger angesehen als die der beiden berühmten Prophetengefährten. Als sie einmal gefragt wurde über die Wartezeit einer Frau nach der Scheidung, da interpretierte sie eine Stelle aus dem Koran⁵⁴.

Aischa ist auch die Quelle von über 20 Details aus dem Leben des Propheten, die in Ibn Ishāqs Prophetenbiographie erwähnt werden. Es ist also nicht überraschend, dass ihr überlegenes Wissen und ihre Glaubwürdigkeit auch durch Ibn Ishāqs Biographie etabliert wurden und dann auch in späteren Biographien wiederholt wurden. Ihre Interpretation des islamischen Rechtes war so ausgezeichnet, dass sogar die berühmtesten und ältesten Prophetengefährten ihren Rat suchten. Niemals sagte Aischa eine Unwahrheit über die Gewohnheiten des Propheten und niemand wusste mehr über die Gewohnheiten des Propheten als sie.

Aischa überlieferte Informationen an mindestens 77 Männer und 8 Frauen, von denen 14 mit ihr verwandt waren⁵⁵. Aḍ-Ḍahabī erzählt sogar von 181 Personen⁵⁶, wobei sie ihr Wissen hauptsächlich vom Propheten und einiges von sechs weiteren Aṣḥāb erhielt. Das bedeutet, dass sie direkt nach dem Tod des Propheten bereit war als Gelehrte und maßgebliche Autorität zu agieren.

Die Reputation einiger führenden Überlieferer der zweiten Generation nach dem Propheten basieren größtenteils auf ihrem herausragenden Wissen der Überlieferungen durch Aischa. So wird zum Beispiel ʿUrwa b. az-Zubayr (gestorben 94/712 oder 99/717) als ein Experte auf dem Gebiet der islamischen Geschichte angesehen. Er ist die Quelle einer großen Menge an Informationen für Ibn Ishāq, Ibn Saʿd und al-Buḥārī. Sehr viele seiner

⁵³ W. Montgomery Watt gibt hingegen nur 1210 an, siehe "Aisha bint Abi Bakr" EI, I, S. 307-308

⁵⁴ Mālik b. Anas, al-Muwattaʿ, Übersetz. V. ʿĀʾiṣa ʿAbdurrahmān, S. 112, S. 135, S. 52, S. 233

⁵⁵ Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī, tahḍīb at-tahḍīb Nr. 2841

⁵⁶ Aḍ-Ḍahabī, siyar aʿlām an-nubalāʾ, Beirut 2001, Bd. 2, S. 139

Informationen erhielt er von Aischa, die seine Tante mütterlicherseits war⁵⁷. Er verwendete viel Dichtkunst in seinen Überlieferungen und begründete dies mit ihrem Beispiel.

⁵⁷ Ibn Ishāq, Muḥammad, sīrat Ibn Ishāq, Fes 1976

1.5. Aischa als Gelehrte

Aischa ist nicht nur die Quelle mehrerer tausend Aḥādīṭ, sondern sie hat auch mehrere Male in Diskussionen andere Überlieferer korrigiert - unter anderem Abū Hurayra - und auf Fehler hingewiesen. Dies tat sie mit großer Eloquenz.

Nach einigen Quellen⁵⁸ besaß Aischa ein Koranexemplar. Sie konnte große Teile des Korans, vielleicht auch den ganzen, auswendig und zitierte häufig in öffentlichen Reden und auch in privaten Runden Koranverse.

Aischas ausgezeichnetes Gedächtnis zeigte sich auch in ihrem Wissen über die Dichtkunst und ihre Fähigkeit, diese zu zitieren, auch ihre Eloquenz war weithin bekannt und herausragend. Aischa war sehr versiert in der arabischen Geschichte und der Geschichte der arabischen Stämme, wie auch ihr Vater Abū Bakr. Doch zu ihren intellektuellen Fähigkeiten kam auch noch ein großes praktisches Wissen über Heilkunst und Medizin, als auch über Astronomie.⁵⁹

Schon zu Lebzeiten ihres Vaters, des Kalifen Abū Bakrs kamen viele Muslime zu Aischa mit verschiedensten Fragen und sie gab Fatāwā⁶⁰, auch während der Kalifate von ‘Umar und ‘Uṭmān und setzte dies bis zu ihrem Tod fort.

Die wissenschaftliche Stellung Aischas kann teilweise auf Grund folgender Überlieferung nachvollzogen werden, die az-Zarkaṣī in seinem Buch⁶¹ erwähnte, dem er die Korrekturen und Kommentaren Aischas zu den Aussagen der Ṣaḥāba gewidmet hat. Abū Mūsā al-Aṣ‘arī sagte: „Nie hatten wir - die Gefährten des Gesandten Allahs - ein Problem ein Ḥadīṭ betreffend, haben Aischa danach gefragt und fanden bei ihr kein Wissen darüber.“

⁵⁸ Abbott, Nabia, Aishah the beloved of Mohammed, S. 205

⁵⁹ ebenda

⁶⁰ Die Bezeichnung für islamisches Gutachten

⁶¹ Zitiert nach al-Būṭī, Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān, ‘Ā’iṣa: umm al-mu’minīn: ayyāmuḥā, sīratuḥā al-kāmila fī ṣafaḥāt, Damaskus 1997, S. 71

1.6. Aischa und die Politik

Die gut zwei Jahre während Abū Bakr Kalif war, waren zu kurz, als dass Aischa sich als ein politischer Faktor etablieren konnte. Aber ihre persönliche Beziehung zu ihrem Vater war in dieser Zeit sehr nahe, so pflegte sie ihn auch während seiner letzten Krankheit. Ihr gab er auch seine letzten Wünsche einige öffentliche Stiftungen und Eigentums betreffend bekannt und Aischa vertraute er die Interessen ihrer Brüder und Schwestern an und übertrug ihr die Verantwortung, das, was sie von ihm erhalten hatte, mit ihren Geschwistern zu teilen. Abū Bakr hielt sie also für das fähigste und zuverlässigste seiner Kinder.

Nach dem Tod ihres Vaters hielt sie eine Rede an seinem Grab, in der sie ihn sehr lobte. Der verstorbene Kalif wurde nach seinem Wunsch unter der Kammer von Aischa begraben neben dem Grab des Propheten. Nachdem sie nun innerhalb von zweieinhalb Jahren ihren Vater und ihren Ehemann verloren hatte, war sie nun auf sich allein gestellt und es hing von ihr alleine ab, welche gesellschaftliche Stellung und welchen Einfluss sie nun in der noch jungen muslimischen Gesellschaft haben würde.

Aischas Verhältnis zu ʿUmar war sehr herzlich und kooperativ. Schon am Anfang seines Kalifates muss es ʿUmar, der ein sehr genauer Verwalter des Vermögens des muslimischen Staates war, gefallen haben, dass Aischa die Wünsche ihres verstorbenen Vaters erfüllte und zwei Milchkamele dem Staat überließ wie auch einige Gelder, die Abū Bakr aus der Staatskasse verdient hatte⁶². Aber Aischa verlangte von ʿUmar auch einige Besitztümer zurück, von denen sie annahm, dass sie ihrer Familie gehörten.

Eine Geschichte die jüngste Halbschwester Aischas Umm Kultūm betreffend ist an mehreren Stellen zu finden, doch konnte ich keine *ṣaḥīḥ* Überlieferungen der Anfangszeit des Islam finden, die diese belegen. Auch geht aus den vorhandenen Aussagen nicht klar hervor, ob das Alter Umm Kultūms wirklich erst sechs Jahre war, oder ob sie schon fast zehn Jahre alt war, und sich all dies möglicherweise erst im letzten Regierungsjahr ʿUmars zutrug. Die Geschichte lautet nun wie folgt:

Um das Jahr 17/639 bat ʿUmar, der damals schon über 57 Jahre alt war, Aischa um die Hand ihrer kleinen Halbschwester Umm Kultūm, die erst etwa sechs Jahre alt war, da sie nach dem Tod ihres Vaters Abū Bakr geboren wurde. Aischa stimmte der Verlobung zu, was aber nicht mehr als Versprechen war ihre Schwester für ʿUmar zu reservieren bis sie in einem

⁶² Ibn Saʿd, Bd. 3, S. 138; Balāḍurī, *ansāb al-aʿrāf*, Jerusalem 1936, Bd. 5, S. 88.

heiratsfähigen Alter war. Angeblich protestierte Umm Kulthūm selbst gegen diese Verlobung, denn sie wollte ʿUmar, der den Ruf hatte, hart zu Frauen zu sein, nicht heiraten. Nun war Aischa in einem Dilemma. Sie vertraute sich entweder ʿAmr b. al-ʿĀṣ oder Muḡīrah b. Šuʿba an und bat um Hilfe, denn ihre Schwester sei zu jung und von Aischa mit zuviel Zartheit und Bequemlichkeit erzogen worden und ʿUmar sei im Gegensatz dazu viel zu hart und rau. Was, wenn sie nun ʿUmar in einer Angelegenheit nicht gehorchen oder nicht mit ihm übereinstimmen würde, und ʿUmar als Reaktion sie dann überwältigen oder bedrohen würde. Dann hätte ʿUmar eines der Kinder von Abū Bakr in einer ihm ungebührlicher Weise behandelt. Besser also, es käme erst gar nicht zu Heirat. Und ʿAmr b. al-ʿĀṣ oder al-Muḡīrah b. Šuʿba rieten ʿUmar daher, er solle doch lieber Umm Kulthūm, die Tochter von ʿAlī und Fāṭima heiraten. ʿUmar sah das Argument ein, war aber nun in dem Zwiespalt wie er die Verlobung nun lösen konnte. Doch sein Berater riet ihm, diese Angelegenheit ihm zu überlassen und die Verlobung wurde gelöst.

Aischa soll angeblich selbst gesagt haben, dass, wenn der Prophet sehen könnte, wie sich die Frauen „jetzt“ verhielten, dann würde auch er den Frauen verbieten die Moscheen zu besuchen.⁶³ Welche Zeit aber nun mit „jetzt“ gemeint war, ist unbekannt.

Weder Aischa noch die anderen Mütter der Gläubigen scheinen sehr heftig gegen das Verbot ʿUmar auf die Ḥaǧǧ nach Mekka zu gehen, protestiert zu haben. Dennoch muss es gegnerische Stimmen gegeben haben, die dieses Verbot als abweichend von der Praxis des Propheten kritisiert haben, die aber nicht dokumentiert sind, denn im letzten Jahr seiner Herrschaft erlaubte es ʿUmar auf speziellen Wunsch der Mütter der Gläubigen wieder, an der Ḥaǧǧ teilzunehmen.

Die Haltung des Kalifen ʿUmar Frauen gegenüber tolerierte Aischa größtenteils stillschweigend, doch die finanzielle Versorgung für sie und ihre „Schwestern“ lobte sie sehr. ʿUmar gewährte am Anfang den Müttern der Gläubigen verschieden hohe jährliche *ʿaṭā*⁶⁴ von 12.000 *Dirham* für Aischa bis zu 5.000 *Dirham* für Ğuwayrīya. Die Unterscheidung basierte auf dem unterschiedlichen Status der Staatsbürger. Diejenigen unter den Müttern der Gläubigen, die besonders wenig bekamen, protestierten mit dem Argument, dass ja auch der Prophet Muhammad keine Unterscheidungen zwischen ihnen gemacht hatte. Da gewährte ʿUmar jeder von ihnen eine *ʿaṭā* von 10.000 *Dirham*, nur Aischa bekam wie zuvor 12.000 *Dirham*. Aischa weigerte sich, diese 2.000 *Dirham* mehr anzunehmen, ʿUmar aber bestand darauf.

⁶³ Ibn Ḥanbal

⁶⁴ „Rente“, die jedem Staatsbürger zustand

Von dem Verhalten ʿUmars ist klar abzulesen, dass ʿUmar sich des großen Prestige Aischas auf Grund der Tatsache, dass sie die Lieblingsfrau des Propheten und das herausragendste Kind von Abū Bakr war, wohl bewusst war. Die erklärte Loyalität ʿUmars dem Propheten und Abū Bakr gegenüber kombiniert mit der freundlichen Haltung Aischas ihm gegenüber, ließ ihn ihre einzigartige Position bestätigen, in dem er sie an erster Stelle des staatlichen Pensionssystems des *ʿaṭā* setzte, vor allen anderen Gläubigen und auch den Müttern der Gläubigen, ja sogar noch vor seiner eigenen Tochter Ḥafṣa. Die Muslime konnten das gute Klima zwischen dem Kalifen und Aischa kaum übersehen. Vielleicht bemerkten sie auch eine stillschweigende Zustimmung Aischas für ʿUmars energischen und im Wesentlichen gerechten Führung des Staates.

Doch das Ansehen Aischas war nicht nur vom guten Willen und den Handlungen ʿUmars abhängig, sondern sie machte es sich auch zur Aufgabe, über alles gut informiert zu sein. Schon zu Lebzeiten ihres Vaters Abū Bakr wurde sie von vielen - die Sunna des Propheten betreffend - konsultiert und sie gab Fatāwā. Auch wenn sie während des Kalifats von Abū Bakr und ʿUmar nicht direkt in politische Fragen involviert war, so gelang es ihr aber doch ihr Ansehen und ihren Einfluss weiter auszubauen.

Dann wurde ʿUmar durch einen Attentäter tödlich verwundet und sein letzter Wunsch war es, neben dem Propheten und Abū Bakr unter der Kammer von Aischa begraben zu werden. Aischa gewährte ihm diese Bitte, obwohl sie diesen Platz eigentlich für sich selbst reserviert hatte, doch sie ließ eine Mauer zwischen dem Teil, wo der Prophet und die beiden ersten Kalifen begraben waren, und dem Rest ihrer Kammer aufziehen.

In den ersten Jahren des Kalifats von ʿUṭmān gab es wenig Kontakte zwischen Aischa und ihren „Schwestern“ und dem Kalifen. War Aischa jedoch angetan von der Wahl ʿUṭmāns als Kalif wie so viele andere, so wurde sie im Laufe der Zeit durch seine Schwächen und seinen Nepotismus enttäuscht. Schon die Kürzung ihrer Pension auf das Niveau der anderen Frauen des Propheten war, wenn auch nicht unbedingt ein finanzieller, so doch ein Schlag gegen ihr Prestige und auch als ʿUṭmān mit seinem langjährigen Freund und Unterstützer ʿAbdurrahmān b. ʿAwf, dem Mann der hauptverantwortlich war für ʿUṭmāns Wahl zum Kalifen, in Streit geriet, bezogen Aischa und Umm Salama Position gegen ʿUṭmān. Doch dabei blieb es nicht.

Mehr als einmal meldete sie sich mit lautstarker Kritik, zum Beispiel als ʿUṭmān ʿAmmār b. Yāsir öffentlich auspeitschen ließ, weil dieser sich kritisch über die Entnahme von Juwelen aus dem Staatsschatz der Muslime durch die Verwandten des Kalifen geäußert hatte. Denn

ʿAmmār b. Yāsir wurde bewusstlos nach dem Auspeitschen ins Haus Umm Salamas getragen. Hišām b. al-Walīd, Bruder des berühmten Ḥālid b. al-Walīd, protestierte gegen die Auspeitschung und wurde ebenfalls beleidigt, worauf auch er ins Haus von Umm Salama flüchtete und ihr alles berichtete. ʿUtmān erfuhr von der Versammlung in ihrem Haus und kam, um nachzufragen. Aischa - empört über das Verhalten ʿUtmāns - nahm ein Hemd, eine Sandale und Haare des Propheten, hielt sie für alle sichtbar in die Höhe und sagte: „Wie schnell hast du wahrlich die Sunna deines Propheten vergessen, wo doch diese hier, seine Haare, sein Hemd und seine Sandale noch nicht verrotten sind!“ Obwohl ʿUtmān bis zur Sprachlosigkeit verärgert war, blieb ihm nichts anders übrig, als sich in die Moschee zurückzuziehen. Von vielen wurde Aischa für ihr Verhalten und ihre Worte hoch geachtet und bewundert, am meisten aber von ʿAmr b. al-ʿĀṣ, auch einem Opfer von ʿUtmāns Nepotismus, der seinen Halbbruder ʿAbdullāh b. Saʿd statt ihm zum Statthalter von Ägypten machte.⁶⁵

Nun also hatte Aischa offen Partei gegen ʿUmar ergriffen. Als ʿUtmān seinen Halbbruder al-Walīd b. ʿUqba zum Statthalter von al-Kūfa machte, versuchte dieser, den kufischen Staatsschatz für seine Zwecke zu verwenden, was aber ʿAbdullāh b. Masʿūd verhinderte. Al-Walīd b. ʿUqba beschwerte sich darauf hin bei seinem Halbbruder ʿUtmān, der nun b. Masʿūd tadelte. Dieser legte darauf hin empört sein Amt nieder, blieb aber in al-Kūfa als einer der Gegner ʿUtmāns, der Walīd jedes nur mögliche Hindernis in den Weg zu legen suchte. ʿUtmān beorderte Ibn Masʿūd darauf hin nach Medina und dort kam es in der Moschee zu einer verbalen Auseinandersetzung zwischen den beiden. Aischa mischte sich nun ein und tadelte den Kalifen für die rauen Worte, die er einem Gefährten des Propheten gegenüber gebraucht hatte, doch dies erzürnte ʿUtmān so sehr, dass er Ibn Masʿūd aus der Moschee werfen ließ. Doch dies brachte nun Aischa in Rage, und sie hielt mit ihrer Meinung nicht hinter dem Berg, „sie sprach und sie sagte viel“, wie von den Historikern berichtet wurde.⁶⁶ Kurz darauf wurde ʿUtmāns Halbbruder der Trunkenheit und der Leitung des Gebets als Betrunkener überführt, doch statt zu handeln, schimpfte ʿUtmān mit den Zeugen und schickte sie weg. Diese versammelten sich nun in der Moschee, und baten Aischa um Hilfe. Wieder kam es zu scharfen Worten zwischen Aischa und ʿUtmān. ʿUtmān sagte zu ihr: „Was hast du damit zu tun? Wurde dir nicht gesagt, du sollst zu Hause bleiben?“ Dies warf nun die Frage auf, ob Aischa ein Recht hätte, sich öffentlich zu äußern, eine Frage die unter Muslimen bis heute nicht geklärt ist, auch eine der Punkte, wo Aischa als Vorbild für muslimische Feministinnen fungiert. In der nun folgenden Hitze der Diskussion kam es fast zu einem Kampf unter den Diskutanten und ʿUtmān war letztendlich gezwungen, seinen Halbbruder seines Amtes zu entheben und ihn durch öffentliches Auspeitschen bestrafen zu lassen.

⁶⁵ Abbott, S. 108 f

⁶⁶ ebenda, S. 110

So machte sich ʿUṭmān im Laufe seines Kalifats immer mehr und mehr Feinde, die Rufe nach seinem Rücktritt wurden immer lauter, was er aber verweigerte, bis es zuletzt zu seiner Ermordung kam. Am 17. Juni 656 fiel ʿUṭmān in Medina einem Attentat von Rebellen zum Opfer, die ihn zunächst in seinem Haus belagert hatten. Erneut stellte sich die Frage des Nachfolgers und dieses Mal wurde ʿAlī zum neuen Kalifen gewählt, der das Amt angeblich nur widerwillig annahm. Eine Gruppe von Muslimen, darunter auch Aischa, stellte sich allerdings gegen ʿAlī, dem sie unter anderem vorwarfen, die Aufklärung der Bluttat an ʿUṭmān nicht voranbringen zu wollen. Andere sogar gingen soweit, dass sie ihn daher verdächtigten, an dem Mord selbst beteiligt gewesen zu sein.

Aischa war zum Zeitpunkt der Ermordung ʿUṭmāns gerade dabei, von einer Pilgerreise, die sie nach Mekka geführt hatte, nach Medina zurückzukehren, entschloss sich aber nach Empfang der Nachricht von ʿUṭmāns Tod, nach Mekka zurückzukehren. Dort traf sie mit az-Zubayr und Ṭalḥa zusammen, die sie für ihre Sache gewinnen konnte, obwohl beide zuvor ʿAlī ihre Treue geschworen hatten. Außerdem gelang es Aischa, die mächtige Familie der Umayyaden auf ihre Seite zu bringen. Dieser Gruppe schlossen sich auch mehrere Statthalter in den Provinzen an, die ʿAlī aus ihren Diensten entlassen hatte.

Weniger erfolgreich war Aischa bei dem Versuch, auch Umm Salama für sich zu gewinnen, die im Gegenteil Aischa von ihrem Vorhaben abzubringen versuchte. Ḥafṣa bint ʿUmar, erklärte sich bereit, an der Rebellion teilzunehmen, wurde hieran aber von ihrem Bruder Abdullah gehindert. Dennoch konnten die Gegner ʿAlīs binnen weniger Wochen mehrere Tausend Anhänger gewinnen und einen Monat nach ʿUṭmāns Tod brachen sie Richtung Mesopotamien auf. Damit begann der erste innerislamische Bürgerkrieg, die Fitna. ʿAlī, der sich in Medina aufhielt, erfuhr von diesen Aktivitäten, wollte aber zunächst nichts unternehmen, solange seine Gegner selbst noch nicht militärisch vorgegangen waren. ʿAlīs Begleiter ʿAbdullāh b. ʿAbbās konnte ihn jedoch von der Gefahr überzeugen, die drohte, wenn Aischa al-Baṣra in ihre Hand bekäme, da dann die Rebellion ungleich schwerer unter Kontrolle zu bringen sei. ʿAlī brach daraufhin eilig mit 900 Mann nach Mekka auf, erfuhr hier aber, dass seine Gegner bereits abgereist waren. Sofort rief er aus allen Teilen des Reiches Verstärkung herbei.

In al-Baṣra erwartete unterdessen ʿAlīs Statthalter ʿUṭmān b. Ḥunayf die Ankunft der Aufständischen. Seine Lage war nicht besonders gut, da es auch in al-Baṣra selbst Anhänger Aischas gab. Er erklärte sich zu einer Unterredung mit Aischa, az-Zubayr und Ṭalḥa bereit,

die Rache für ʿUṭmān forderten und erklärten, die Gerechtigkeit auf ihrer Seite zu haben. ʿUṭmān lehnte aber die Übergabe al-Baṣras ab und berief sich auf die rechtmäßige Kalifenwahl ʿAlīs und dass es einer Frau nicht anstünde, die Waffen gegen ihre muslimischen Brüder zu ergreifen und Unfrieden zu stiften.

Bevor ʿAlī aber in al-Baṣra eintraf, war diese bereits in die Hände der Aufständischen geraten, die den Statthalter ʿUṭmān b. Ḥunayf gefangen setzten. Diesen verschonten die Aufständischen, doch nahmen sie auch einige von ʿAlīs Gefolgsleuten, die in al-Baṣra dessen Gelder verwalteten, gefangen und verhängten über sie die Todesstrafe. Darüber hinaus wurden eine Reihe weiterer Bewohner der Stadt verfolgt, denen Mitwisserschaft an der Ermordung des Kalifen ʿUṭmān vorgeworfen wurde und die von den Aufständischen exekutiert wurden. ʿUṭmān b. Ḥunayf wurde unterdessen kahlgeschoren, sein Bart und seine Augenbrauen wurden ausgezupft und derart gedemütigt wurde er zu ʿAlī geschickt. Wichtigster Verbündeter der Gegner ʿAlīs war Muʿāwiya, der in zwischen Zeit in Syrien eine bedeutende Machtbasis aufgebaut hatte und der das Kalifat ʿAlīs nicht anerkannte.

Bald darauf traf dann ʿAlī in al-Baṣra ein, der erkannte, dass Aischa und ihre Anhänger die Gewalt über die Stadt gewonnen hatten und ein sofortiges Zuschlagen gegen sie nicht ratsam erschien. Stattdessen wandte er sich nach al-Kūfa, das von erprobten Veteranen bewohnt war. Der Statthalter der Stadt, Abū Mūsā, von ʿAlī eingesetzt, der die Verwicklung in den Bürgerkrieg fürchtete, erklärte, dass seine Stadt sich für keine der beiden Parteien entscheiden sollte. Da trat allerdings ʿAmmār b. Yāsir auf, Abū Mūsās Vorgänger als Statthalter, und mahnte die Einwohner, der Sache Gottes und nicht der einer Frau zu folgen und als auch al-Ḥasan, ein Enkel des Propheten, dem beipflichtete, entschieden sich die Einwohner al-Kūfas gegen Aischa und setzten den zögerlichen Abū Mūsā ab. Bald verfügte ʿAlī über 10.000 Kämpfer und hatte damit eine in etwa ebenso starke Streitmacht versammelt, wie die Aufständischen.

ʿAlī marschierte auf al-Baṣra zu, suchte aber den offenen Krieg nach Möglichkeit zu vermeiden. Er sandte daher al-Qaʿqāʿ als Abgesandten zu den Rebellen und ließ ausrichten, dass er die Ermordung mehrerer Hundert Einwohner al-Baṣras durch die Verschwörer nicht zu sühnen gedenke und es ihm nur um die Erhaltung des Friedens unter den Muslimen ginge. In seinem Gefolge befanden sich auch einige von denen, die an der Ermordung des Kalifen ʿUṭmān mitgewirkt hatten, auf deren Unterstützung er aber nun angewiesen war, sodass er dem Ansinnen der Verschwörer, diese Leute zu bestrafen, nicht Folge leisten wollte. Um seine Gegner aber nicht unnötig zu provozieren, ordnete er an, dass diese Gruppe, die des

Mordes an ʿUtmān verdächtigt war (darunter al-Aṣṭar), zurückbleiben und nicht an möglichen Kämpfen teilnehmen solle. Diese Gruppe aber heizte die Differenzen zwischen ʿAlī und der Gruppe um Aischa weiter an, da sie in einem militärischen Sieg ʿAlīs ihre einzige Chance sah. ʿAlī traf sich unterdessen mit Ṭalḥa und az-Zubayr zu einer Unterredung, bei der beide Seiten ihre Standpunkte wiederholten, zugleich aber ihre Hoffnung aussprachen, dass es nicht zum Äußersten kommen musste. Az-Zubayr versprach ʿAlī, nicht gegen ihn zu kämpfen.

Angesichts der Aussicht auf eine versöhnliche Lösung der Krise drängte die Gruppe um al-Aṣṭar zur Tat. In der Nacht des 9. Dezember 656 näherten sie sich dem Lager der Anhänger Aischas und begannen mit einem Überraschungsangriff. Sofort brach Panik auf beiden Seiten aus, und ʿAlī versuchte vergeblich, seine Männer zurückzuhalten, während bei den Anhängern Aischas Verbitterung über diesen Verrat vorherrschte, die sich nun auch gegen ʿAlī selbst wandte. Az-Zubayr flüchtete vor dem Kampf, da er das Versprechen, dass er ʿAlī gegeben hatte, nicht brechen wollte und wurde in einem nahen Tal, während er betete, ermordet. Ṭalḥa wurde durch eine Wunde am Bein schwer verletzt und erlag seinen Verwundungen wenig später in al-Baṣra. Die Aufständischen scharten sich daraufhin um Aischa auf ihrem Kamel, da die übrigen Anführer ausgeschaltet waren, doch gelang es ʿAlīs Kämpfern, zu ihr vorzudringen und ihr Kamel außer Gefecht zu setzen. ʿAlī ließ Aischa, die die Schlacht unverletzt in ihrer Sänfte überstanden hatte, zu ihrem Bruder Muḥammad b. Abū Bakr bringen, der auf seiner Seite stand. Das Schlachtfeld war am Ende mit 10.000 Leichen übersät, die in einem Massengrab beigesetzt wurden.

Letztlich war die Schlacht ein Sieg derjenigen, die an der Ermordung des Kalifen ʿUtmāns beteiligt gewesen waren; ihnen hatte ʿAlī den Sieg zu verdanken, sodass er auch von ihnen abhängig wurde. Wäre ʿAlī ein Kompromiss mit den Aufständischen gelungen, wonach zeitweise alles hindeutete, so wäre nach Meinung vieler Historiker seine Position deutlich stärker geworden. ʿAlī gewährte Aischa Verzeihung und ließ sie nach Medina bringen, begleitet von ʿAbdullāh b. az-Zubayr.

Doch mit den historischen Ereignissen zu Lebzeiten Aischas ist ihre Wechselwirkung und Einwirkung auf die Politik und die Stellung der muslimischen Frauen auf dem Feld der Politik noch nicht beendet.

Von Muḥammad ʿArafa⁶⁷ erschien ein Buch mit dem Titel *The Rights of Women in Islam*, in welchem er die Meinung vertritt, dass Frauen keine Rechte besitzen und in der politischen

⁶⁷ zitiert nach Mernissi, Fatima, *Women and Islam*, Oxford 1991, S.4 f

Geschichte überhaupt nicht existieren. Natürlich kann er Existenz und Taten und das politische Engagement Aischas vor allem in der Kamelschlacht nicht leugnen, aber er sagt dazu: „Es ist wahr, dass Aischa in der Kamelschlacht gegen ‘Alī gekämpft hat, ... aber diese individuelle Handlung einer Frau legitimiert nicht das Recht der Frauen, an der Politik teilzuhaben, da die Haltung Allahs und seines Propheten in diesem Punkt klar ist. Darüber hinaus darf nicht vergessen werden, dass diese Handlung Aischas von den bekanntesten Ṣaḥāba als ein Fehler angesehen und von den anderen Frauen des Propheten verurteilt wurde. Auf jeden Fall bereute Aischa ihre Handlung, und auf Grund all dessen kann aus Aischas Erfahrung kein (allgemeiner) Anspruch abgeleitet werden, da diese als ein Akt von *bid‘a*⁶⁸ angesehen wurde.“

Ein anderer zeitgenössischer Historiker Sa‘īd al-Afḡānī erforschte zehn Jahre lang das Thema Aischa und Politik, um dann 1946 ein Buch mit dem bezeichneten Namen *Aisha and Politics* herauszugeben, worin er zu dem Schluss kommt, dass es unablässig ist, Frauen von der Politik fernzuhalten. Für ihn ist die Verbindung Frauen und Politik eine höchst unglückliche Verbindung. Sein prominentestes Beispiel ist Aischa in der Kamelschlacht, denn sie beweist, dass „Frauen nicht dafür geschaffen sind, ihre Nase in politische Angelegenheiten zu stecken“.⁶⁹ Er macht sie nicht nur für all die 15.000 Toten in der Kamelschlacht und die daraus resultierenden Folgen verantwortlich, sondern er ist überzeugt davon, dass, wenn sich Aischa nicht in die Politik des muslimischen Staates eingemischt hätte, dann „hätte die Geschichte der Muslime einen Weg des Friedens, Fortschritts und des Wohlstandes eingeschlagen.“ Er ist der festen Überzeugung, dass Allah den Muslimen in der Person Aischas eine Lektion erteilen wollte, dass es die Aufgabe (und nur diese) der muslimischen Frauen sei, Kinder in die Welt zu setzen, diese zu erziehen und aufzuziehen und sich um den Haushalt zu kümmern.

Von anderen wiederum, darunter vor allem muslimischen Feministinnen des 20. Jahrhunderts wird Aischa aber als das Paradebeispiel und daher auch Vorbild für muslimische Frauen angesehen, wobei es nicht darum geht, ihr Eingreifen in die Politik in der Kamelschlacht als Höhepunkt zu werten, sondern überhaupt um das durch ihr Leben und ihre Handlungen praktizierte Recht, wenn nicht sogar Pflicht, zum politischen und gesellschaftlichen Engagement, das allen muslimischen Frauen als ein leuchtendes Beispiel vor Augen stehen sollte. Mehr dazu folgt dann im Kapitel 1.9, *Aischa als das Beispiel für Feministinnen*.

⁶⁸ unstatthafte Neuerung

⁶⁹ Zitiert nach Mernissi, Fatima, *Women and Islam*, Oxford 1991, S.6 f

1.7. Bedeutung Aischas bei den Sunniten

Von vielen Muslimen wurde und wird angenommen, dass Aischa neben Ḥadīġa die vom Propheten am meisten geliebte seiner Frauen war. Im Versuch, dem Propheten nachzueifern, wurde dies von der muslimischen Gemeinde übernommen. Ihre herausragenden Fähigkeiten und ihr ausgezeichnetes Gedächtnis stärkten auch nach dem Tod des Propheten ihre besondere Position.

Aischas Wissen und ihre herausragenden Fähigkeiten halfen ihr eine einmalige Position innerhalb der muslimischen Gemeinde zu erlangen und auch beizubehalten. Bei den Sunniten nimmt sie daher eine herausragende Stellung unter den Frauen des Propheten Muhammad ein, ja es wurde sogar gesagt, ihr Wissen sei größer als das Wissen der anderen Frauen des Propheten zusammen. Sie wurde als eine der weisesten Menschen und eine der Personen mit dem meisten Wissen angesehen.⁷⁰

Die besondere und überlegene Position, die Aischa unter den Frauen des Propheten nach Ḥadīġa einnahm, kann auf eine Menge von Faktoren zurückgeführt werden:

Sie war einerseits die dritte Frau Muhammads und sie war zweitens die Tochter des ersten Kalifen Abū Bakr, der einer der frühesten Anhänger und ein lebenslanger Vertrauter des Propheten war, der Zeit seines Lebens ein sehr gutes Verhältnis zu ihr hatte und ihr auch mehr als seinen anderen Kindern zutraute.

Viele Geschichten bezeichnen sie als die Lieblingsfrau des Propheten, und sie verbrachte sehr viel Zeit mit ihm. Der Prophet Muhammad empfing Offenbarungen in ihrem Bett und er starb in ihren Armen. Zum Zeitpunkt seines Todes war sie achtzehn Jahre alt und lebte danach noch mehr als vierzig Jahre. Während des Kalifats von ‘Uṭmān spielte sie eine symbolische und kontroverse Rolle in der anwachsenden Opposition zu seiner Politik, und sie verließ Medina kurz vor seinem Tod. Von da an war sie beim Aufbau der Rebellion gegen ‘Alī beteiligt, die in der Kamelschlacht endete, so benannt nach dem Kamel, auf dem Aischa ritt. Obwohl ihre beiden männlichen „Mitverschwörer“ exekutiert wurden, wurde sie von ‘Alī mit Würde behandelt. Sie kehrte nach Medina zurück, wo sie die nächsten zwanzig Jahre bis zu ihrem Tod im Jahr 58/678 verbrachte, ohne jemals wieder aktiv in die Politik einzugreifen. Ihre Rolle in diesem ersten innermuslimischen Konflikt verminderte in keiner Weise ihre Reputation als Überliefererin und Interpretatorin der Sunna. Im Gegenteil, sie

⁷⁰ Abbott, Nabia, Aishah the beloved of Mohammed, S. 206

schien immer noch das unverfälschte Bindeglied zum Propheten und die Hingabe an die Religion des Propheten Muhammads zu symbolisieren im Gegensatz zu dem politischen und institutionellen Zentrum des Islam nach den vier ersten Kalifen.

Die Sunniten aller Schulen setzen die strengste Bestrafung fest, für alle, die Aischa attackieren. Aischa diffamieren ist gleichbedeutend mit Unglauben, denn dies widerspricht dem absoluten Beweis des Islam, dem Quran. Ein Urteil, das Mālik zugeordnet wird, besagt: „Wer Abū Bakr schmäht, ist auszupeitschen und wer Aischa schmäht, ist als ein vom Glauben Abtrünniger zu behandeln.“⁷¹

Ein weiterer Hinweis auf die Wichtigkeit Aischas im sunnitischen Islam ist ihre Schmähung und Herabwürdigung durch die Schia, wie auch die von Abū Bakr, ʿUmar und ʿUṭmān, die drei Kalifen, die sich des Erbes ʿAlīs bemächtigten wie auch die von Muʿāwiya, der gegen ʿAlī kämpfte.

Zu beobachten ist, dass die Aischa in ihrer Rolle als Überliefererin sowohl zur Zeit der Ummayyaden als auch zur Zeit der Abbasiden den gleichen Rang beibehalten hat, was nicht bei vielen Überlieferern der Fall war. Das kann darauf zurückgeführt werden, dass sich Aischa auf der Seite der Gegner ʿAlīs befand.

⁷¹ Ibn al-ʿArabīy, Muḥammad b. ʿAbdullāh, aḥkām al-qurʾān, Beirut 2003, Bd. 3, S. 1356

1.8. Bedeutung Aischas bei den Schiiten

Die Einstellung Personen, Ereignissen oder Begriffen gegenüber wird im Schiitentum aufgrund deren Verhältnisses zum ‘Alī b. Abū Ṭālib im Speziellen bzw. zum ahl al-bayt im Allgemeinen definiert. Es hat eine Art der Identifikation zwischen dem Islam als Religion und dem Schiitentum als Rechtschule stattgefunden. So stellt hier das Prinzip der „al-imāma“ eine der Grundsäulen der Religion dar. Wer dies ableugnet, ist als ungläubig zu bezeichnen und daher werden ihm seine Unternehmungen - im Jenseits - nichts nutzen und seine Gottesdienste nicht angenommen. Auf der anderen Seite, wer an die Rechtmäßigkeit der unfehlbaren „Imāme“ glaubt und sich von deren Feinden distanziert, wird er zu den Geretteten gehören, auch wenn er sich schlechte Taten geleistet hat. So wird von al-Bāqir⁷² tradiert: „Uns zu lieben ist Glaube und uns zu hassen ist Ungläubigkeit“⁷³ und „Es ist für denjenigen egal, der uns nicht folgt - ahl al-bayt - , ob er betete, fastete Unzucht betrieb oder stahl, er gehört in die Hölle, er gehört in die Hölle“⁷⁴. Ġa‘far aṣ-Ṣādiq sagte auch: „Diejenigen, die an ‘Alī glauben, werden ewig im Paradies leben, auch wenn sie schlechte Taten begangen haben“⁷⁵ und „‘Alī zu lieben ist eine gute Tat, mit der schlechte Taten nichts ausmachen, und ihn zu hassen ist eine schlechte Tat, mit der gute Taten nichts nutzen“⁷⁶. Reinhart Dozy⁷⁷ meinte, dass dies die Erklärung für die unendliche Gehorsamkeit der Anhänger dieser Rechtschule mit gleichzeitigem Begehen sein könnte.⁷⁸

Aufbauend auf dem oben Erwähnten kann jeder, der sich damit beschäftigt, die schiitische Einstellung Aischa gegenüber erraten, auch wenn er sich nicht mit den Details des Geschehens zwischen Aischa und ‘Alī auseinandergesetzt hat, denn ihm genügt zu wissen, dass sich nicht zu den Anhängern ‘Alīs gehörte, sondern sie gehörte sogar zur Elite seiner Gegner in der Kamelschlacht. Aus der Haltung der meisten der *Ṣaḥāba* ‘Alī gegenüber lässt sich auch die ablehnende Haltung der Schia ihnen gegenüber erklären. Auf der anderen Seite zeigt es uns die Verflochtenheit von Religion und Geschichte, denn im Gegenteil zu

⁷² Muḥammad al-Bāqir (681-733), Sohn von ‘Alī Zayn al-‘Ābidīn und Vater von Ġa‘far aṣ-Ṣādiq. Er war der fünfte Imām der Imāmīten und Ismā‘īliten.

⁷³ Al-Kulaynī, Abū Ġa‘far, Muḥammad b. Ya‘qūb, al-Uṣūl min al-Kāfī, Teheran 1968, Bd. 1, S. 88

⁷⁴ Al-Baḥrānī Hāšim b. Sulaymān, al-Burhān fī Tafsīr al-Qur’ān, Qumm 1973, S. 21

⁷⁵ Ibn ‘Ayyāš, Muḥammad b. Mas‘ūd, Tafsīr al-‘Ayyāš, Teheran ohne Datum, Bd. 1, S. 139

⁷⁶ Al-Fayḍ al-Kāšānī, Muḥammad Muḥsin, Minhāğ aṣ-Ṣādiqīn fī Ilzām al-Muḥālifīn, Teheran ohne Datum, Bd. 8, S. 110

⁷⁷ Reinhart Dozy (1820 - 1883) war ein niederländischer Orientalist mit gründlicher Kenntnis der meisten semitischen und europäischen Sprachen. http://de.wikipedia.org/wiki/Reinhart_Dozy, 02.02.2008

⁷⁸ Dozy, Reinhart, Maqāla fī Tārīḫ al-Islām, S. 220 in Ṣaḥīḥ, Iḥsān Ilāhī, aṣ-Ṣī‘a wa at-Taṣayyū‘, Lahore 1984, S. 394, S. 220

dem, was man erwarten würde, erscheint Aischa nicht nur in den historischen Quellen und in der politischen Geschichte, sondern auch in den religiösen Schriften. Ausgehend von dieser Haltung versteht man die Aussage von Muḥammad Bāqir al-Maḡlisī „Was zu den Grundsätzen der Religion der Imamiten gezählt wird, sind ... und die Leugnung der Drei: Abū Bakr, ‘Umar und ‘Uṭmān sowie Mu‘āwiya, Yazīd b. Mu‘āwiya und all derjenigen, die gegen ‘Alī, Amīr al-Mu‘minīn gekämpft haben.“⁷⁹ Als das vierzigste Argument in seinem Buch führt an-Naḡafī al-Qummī unter den Schlechtigkeiten der Feinden von Ahl al-Bayt an: „Was für das Imāma unserer zwölf Imāme spricht, ist, dass Aischa eine Ungläubige ist und sie gehört in die Hölle. Das ist verbindlich für die Wahrhaftigkeit unserer Rechtsschule bzw. unserer zwölf Imāme, weil jeder, der das Kalifat von den Dreien für richtig hält, sie für gläubig hält, sie achtet und sie ehrt, und jeder, der das Imāma der Zwölfer richtig hält, ist der Meinung, dass sie in die Hölle gehören.“⁸⁰ Es gibt viele weitere solcher Aussagen, sie alle aufzulisten, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Es gibt auch viele Zitate, mit der Kernaussage, dass man Allah nahe kommt, indem man Aischa verflucht, der beste Zeitpunkt dafür ist im Anschluss an das Gebet.⁸¹ In einem seiner Bücher widmete al-Maḡlisī Aischa und Ḥafṣa ein Kapitel mit 17 Überlieferungen, die von ihnen berichteten.⁸²

Ibn Taymīya berichtet, dass der Hass Aischa gegenüber sogar ein Ausmaß erreichte, dass manche sogar den Genuss von Kamelfleisch verboten haben, weil Aischa in ihrem Kampf gegen ‘Alī auf einem Kamel ritt.⁸³ Seinen Aussagen nach gehörte es zu den Sitten unter dem einfachen Volk, eine rote Ziege zu nehmen, sie Aischa zu nennen und ihr die Haare auszuzupfen.⁸⁴

Eine genaue Betrachtung der Quellen der Schia lässt einige Gründe des Hasses gegen Aischa erkennen:

- Ihr Hass gegen Abū Bakr und ‘Umar, der gute Beziehungen zu Abū Bakr und Aischa hatte und der sie während seines Kalifats finanziell begünstigt hatte. Sie ihrerseits schenkte ihm große Achtung und Anerkennung und erwähnte häufig seine guten

⁷⁹ Al-Maḡlisī, Muḥammad Bāqir, al-‘Aqā’id, Teheran 1993, S. 58

⁸⁰ An-Naḡafī al-Qummī, Muḥammad Ṭāhir, al-arba‘īn fī imāmat al-a’imma aṭ-ṭahirīn, Teheran 1997, S. 615

⁸¹ Al-Kulaynī, Abū ‘Ġa‘far, Muḥammad b. Ya‘qūb, furū‘ al-kāfī, Teheran 1968, Bd. 1, S. 95;

aṭ-Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan, taḥḍīb al-aḥkām, Teheran 1970, Bd. 1, S. 227

⁸² Al-Maḡlisī, Muḥammad Bāqir, biḥār al-anwār al-ḡāmi‘ li durar aḥbār al-a’imma al-aṭḥār, Teheran 1983 Bd. 22

⁸³ Ibn Taymīya, Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm, minhāḡ as-sunna an-nabawīya, Riad 1986, Bd. 4, S. 138 u. Bd. 5, S.

176

⁸⁴ ebenda, Bd. 4, S. 150 u. Bd. 7, S. 417

Eigenschaften. Sie sagte sogar: „Verleiht Euren Treffen etwas Gutes, indem ihr ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb erwähnt.“

- Die Eifersucht zwischen Aischa und Fatima einerseits und Aischa und Ḥadīġa andererseits, obwohl sie lange vor ihrer Heirat starb.
- Von schiitischer Seite wird behauptet, dass Aischa sich weigerte, al-Ḥasan b. ‘Alī unter ihrer Kammer begraben zu lassen, worum sein Bruder al-Ḥusayn sie gebeten hatte.⁸⁵
- Der schwerwiegendste und einflussreichste Grund ist aber ihre Einstellung ‘Alī gegenüber. So gehörte Aischa zu den Feinden des Imam ‘Alī und denjenigen, die ihn hassten und beneideten, sowohl zu Lebzeit der Propheten als auch nach seinem Tode, Genauso wie sie ‘Alīs Frau Fatima und ihre Kinder hasste. Dieser Hass veranlasste sie gegen ‘Alī in der Kamelschlacht zu kämpfen. Zusätzlich wird sogar behauptet, dass Ṭalḥa und Az-Zubayr ihr Versprechen ‘Alī gegenüber gebrochen haben, nur auf Grund ihrer Initiative, ihrer Anfeindungen ‘Alīs und der Verbreitung von Gerüchten über die Mitschuld ‘Alīs am Mord an den Kalifen ‘Uṭmān von ihr und ihren Verbündeten, den Umayyaden. Diese guten Beziehungen Aischas zu den Umayyaden hielten auch nach der Kamelschlacht bis zu ihrem Tod an, insbesondere zu Mu‘āwiya, der sie finanziell begünstigte und ihr Schenkungen machte.
- Es wird behauptet, dass Aischa, Ḥaḥṣa und ihre Väter sich gegen den Propheten verschworen hatten und sich bemühten, ihm Schaden zuzufügen. So erzählt zum Beispiel al-Qummī bei der Interpretation der Sure at-Taḥrīm, dass die vier den Propheten vergiften wollten, worauf hin der Engel Gabriel herab gesandt wurde, um den Propheten darauf aufmerksam zu machen. Der Prophet erzählte den vier aber nichts davon.⁸⁶

al-‘Ayyāṣī erzählt über aṣ-Ṣādiq, das dieser gesagt hat: „Wisst ihr, ist der Prophet gestorben oder wurde er ermordet? Da Allah sagt: „Und wenn er stirbt oder ermordet wird..“, so ist er vergiftet worden vor seinem Tod, weil sie (Aischa und Ḥaḥṣa) ihm vor dem Tod Gift

⁸⁵ Al-Kulaynī, Abū Ġa‘far, Muḥammad b. Ya‘qūb, al-Uṣūl min al-Kāfī, Teheran 1968, Bd. 1, S. 238 f

⁸⁶ Al-Qummī, ‘Alī b. Ibrāhīm, tafsīr al-Qummī, Qumm 1984, Bd. 2, S. 375 f

zum Trinken gaben.“ Daraufhin sagt al-‘Ayyāšī: „Sie beide und ihre Väter gehören zu den bösesten Geschöpfen Allahs.“⁸⁷

Aischas Hass gegen ‘Alī lässt sich folgendermaßen begründen:

- Ihr Hass und ihre Eifersucht gegen Ḥadīḡa, welche sich auf Ḥadīḡas Tochter Fāṭima übertrugen und in Folge auch auf deren Ehemann ‘Alī.
- Ihr Neid ‘Alī gegenüber, weil der Prophet ihn vor Abū Bakr bevorzugte, wie zum Beispiel als er ‘Alī und nicht Abū Bakr als „Bruder“ in Medina annahm oder als der Prophet alle zur Moschee führenden Türen verschließen ließ außer ‘Alīs Tür. Ein weiteres Beispiel ist die Benennung ‘Alīs als Fahnenführer der Muslime bei der Belagerung von Ḥaybar oder aber die Nachsendung ‘Alīs nach Mekka im Jahre 9/631 um durch ihn die Surat Barā’a und nicht durch Abū Bakr, den Vertreter des Propheten auf der Ḥaḡḡ, vortragen zu lassen.
- Ihre Wut auf ‘Alī Reaktion während der Halsbandaffäre, da er dem Propheten riet, sich von Aischa scheiden zu lassen, da es mehr als genug Frauen gäbe. Aischa soll ‘Alī das nachgetragen und ihm dies nie verzeihen haben.

Aufbauend auf dem oben Erwähnten kann man die schiitische Einstellung den Überlieferungen von Aischa nachvollziehen, denn wie könnte man die Überlieferungen einer derartigen Frau akzeptieren und glauben, die nicht als Umm al-Mu’minīn, sondern als Mutter des Bösen und als Teufelin bezeichnet wurde.⁸⁸ Ibn Bābawayh - bekannt als aṣ-Ṣadūq - berichtet von Ġa‘far aṣ-Ṣādiq: „Drei logen in ihren Berichten über den Propheten: Abū Hurayra, Anas b. Mālik und eine Frau.“⁸⁹ At-Tasturī sagte: „Das Tradieren von Aischa ist genau so wichtig wie das Kalifat ihres Vaters.“⁹⁰ Ibn Ṭāwūs verdächtigte die von Aischa tradierten Aḥādīṭ auf Grund ihrer großen Menge, wobei von den anderen Frauen des Propheten sehr wenige Aḥādīṭ über ihn überliefert wurden und er behauptete, dass sie

⁸⁷ Ibn ‘Ayyāš, Muḥammad b. Mas‘ūd, tafsīr al-‘Ayyāš, Teheran ohne Datum, Bd. 1, S. 200, Al-Fayḍ al-Kāšānī, Muḥammad Muḥsin, Tafsīr aṣ-Ṣāfi, Teheran 1954, Bd. 1, S. 305, Al-Maḡlisī, Muḥammad Bāqir, Biḥār al-Anwār al-Ġāmi‘ li Durar Aḥbār al-A‘imma al-Aṭḥār, Teheran 1983, Bd. 6, S. 504 und Bd. 8, S. 6

⁸⁸ Al-Bayyāḍī, ‘Alī b. Yūnus al-‘Āmilī, aṣ-ṣirāṭ al-mustaḡīm ilā mustaḥiqqī at-taqdīm, Teheran 1964, Bd. 3, S. 161

⁸⁹ Al-Qummī, ‘Alī b. al-Ḥusayn b. Mūsā, b. Bābawayh, al-ḥiṣāl, Teheran 1969, Bd. 1, S. 190

⁹⁰ At-Tasturī, Nūrullāh, iḥqāq al-ḥaqq, an-Naḡaf 1856, S. 360

Überliefern dazu benutzte, um ihre politische Position zu unterstützen.⁹¹ Murtaḍā al-‘Askarī verfasste ein zweiteiliges Buch mit dem Titel „Aḥādīṭ Umm al-Mu‘minīn Ā’iṣā“, worin er sich bemühte eine große Menge ihrer Überlieferung zurück zu weisen und zu widerlegen.⁹²

Die ablehnende Haltung bei der Schia für Aischas Überlieferungen findet ihre Begründung in ihrer Verleumdung Marias, der koptischen Frau des Propheten und Mutter seines Sohnes Ibrahim. Zusammengefasst soll der Prophet den Tod seines Sohnes Ibrahim sehr betrauert haben, worauf Aischa ihm sagte: „Warum betrauerst du ihn so sehr. Er war ohnehin nicht mehr als der Sohn von Ibn Ğurayġ.“⁹³ Dieser war ein Verwandter Marias, er und Maria waren ein Geschenk des Königs von Ägypten. Es wird von schiitischer Seite behauptet, dass al-Qā’im, auch bekannt unter dem Namen al-Mahdī, wenn er zurückkehrt, die Strafe für Verleumdung über Aischa verhängen.⁹⁴

Das Weglassen der Überlieferungen Aischas und ihrer Sympathisanten verliert jede Möglichkeit, ein anderes Bild zu zeigen, als das, was schiitische Quellen anzubieten haben und so vervollkommnet sich der Kreis der Verslossenheit und lässt einer Diskussion keine Chance.

⁹¹ Ibn Ṭāwūs, ‘Alī b. Mūsā, aṭ-ṭarā’if fī ma‘rifat maḏhab aṭ-ṭawā’if, Qumm 1979, S. 218 ff

⁹² Al-‘Askarī, Murtaḍā, aḥādīṭ umm al-mu‘minīn, Beirut 2006,

⁹³ Al-Qummī, ‘Alī b. Ibrahīm, tafsīr al-Qummī, Qumm 1984, Bd. 2, S. 99 f und S. 318 f

⁹⁴ Aṭ-Ṭabarī, Ibn Rustum, Muḥammad b. Ğarīr, dalā’il al-imāma, an-Nağaf 1963, S. 260

1.9. Aischa als das Beispiel für FeministInnen

Es gibt eine Vielzahl moderner Werke aus dem mittleren Osten, die sich mehr oder weniger wissenschaftlich mit Aischa als ein Vorbild der muslimischen Frau und einer Quelle der islamischen Tradition beschäftigen. In der sunnitisch-islamischen Welt, vor allem Marokko, Ägypten, Syrien, Türkei und Pakistan ist Aischa Thema sowohl der Gelehrten als auch der populären Diskussionen. Die Qualitätsunterschiede und Fragestellungen dieser Werke sind sehr unterschiedlich, doch allen ist eine besondere Betonung der Stellung und Bedeutung Aiskas gemein. Alle diese modernen islamischen Schriften versuchen explizit oder implizit Botschaften über die Rolle, das richtige Verhalten und den Status von Frauen zu übermitteln. Sogar die primitivsten dieser Arbeiten verwenden Aischa als Beispiel um entweder für eine Änderung der Rolle der muslimischen Frau oder aber für Beibehalten des Status quo zu plädieren.

In diesem Sinne argumentiert die ägyptische Ärztin und Schriftstellerin Nawal as-Sadawi, dass Aischa ein Ideal repräsentiert, derer, die für sich selbst und ihre Rechte einstehen, während andere wiederum die gleiche historische Persönlichkeit als Beispiel nehmen, um genau diese Rechte den muslimischen Frauen abzusprechen.

Leila Ahmed sieht in Aischa das Beispiel einer muslimischen Frau, die zwar allen Zwängen des Islams wie eine entsprechende Bekleidung und Rolle der Frau unterworfen ist, andererseits aber betont sie die Rolle der Frauen - insbesondere Aiskas - als Überliefererinnen und unumstrittene Autoritäten, eine Rolle, die den Frauen nur kurze Zeit später abgesprochen wurde. Offensichtlich wurde der Altersunterschied zwischen Aischa und dem Propheten von seinen Zeitgenossen nicht als ein Problem gesehen, stellt Leila Ahmed fest. In ihren Augen ist das Wie des Miteinanderlebens des Propheten und Aischa das Wichtigste und die Zuneigung, die sie einander gegenüber empfanden, und nicht der Altersunterschied. Doch Aischa hat sich ihrer Meinung nach nicht an das Gebot des Propheten seinen Frauen gegenüber gehalten, das besagt, dass der Platz der Frauen zu Hause sei, indem sie sich an der Kamelschlacht beteiligte.⁹⁵

Fatima Mernissi beleuchtet in ihrem Buch *Women and Islam*⁹⁶ unter anderem das Leben Aiskas, die für sie eine der beispielhaften und prägenden Frauen des frühen Islam darstellt. Mit ihrer wachen Intelligenz und Fröhlichkeit, ihrem herausragenden Gedächtnis und ihrem

⁹⁵ Ahmed, Leila, *Woman and gender in Islam: historical roots of a modern debate*, New Haven, Conn. 1992

⁹⁶ Mernissi, Fatima, *Women in Islam*, Oxford 1991

weit reichendem Wissen auf dem Gebiet der Genealogie der arabischen Stämme war sie - trotz ihrer Jugend - eine vortreffliche Gefährtin des Propheten.

Für die meisten Feministinnen stellte und stellt das junge Alter Aischas zum Zeitpunkt ihrer Eheschließung kein Problem dar, da sie allesamt betonen, welch außergewöhnliches junges Mädchen und in Folge welche herausragende junge Frau Aischa war, aber die meisten verurteilen die leichtfertige Ableitung daraus, dass Ehen mit jungen Mädchen im allgemeinen erlaubt sind.

2.

HEIRAT MIT JUNGEN

MÄDCHEN

2.1. Rechtliche und religiöse Situation der Heirat mit jungen Mädchen

2.1.1. Klassische Einstellung zur Heirat mit jungen Mädchen

Die gesamte klassische islamische Literatur stimmte lange Zeit darin überein, dass sich der Prophet Muhammad mit der sechs- oder siebenjährigen Aischa in *Mekka* verlobte und am Ende des ersten oder am Beginn des zweiten Jahres der *Hiğra* die Ehe in *Medina* vollzog, wobei sie also etwa neun Jahre alt war. Nach meiner Kenntnis riefen die Erzählungen über diese Altersangaben keine kritischen Reaktionen unter Muslimen hervor, weder unter den Rechtsgelehrten und den übrigen Muslimen noch bei den Orientalisten und dem Westen im Allgemeinen bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts.

Erst dann wurde das Heiratsalter Aischas zum ersten Mal von muslimischen Autoren thematisiert und genauer hinterfragt, womit diese angeblichen Tatsachen ihre Glaubwürdigkeit verloren und sie nicht mehr als zuverlässig und historisch belegt angesehen wurden. Es ist nicht auszuschließen, dass dies unter anderem im Zuge eines kulturellen Austausches und wissenschaftlicher Auseinandersetzung mit sowohl modernen muslimischen als auch nichtmuslimischen Intellektuellen geschah.

Dies nun gibt Anlass, die Bedeutung der allgemeinen Akzeptanz dieser Überlieferungen - bis hin zu einem „Pseudokonsens“⁹⁷ - zu hinterfragen, ohne dass dagegen Einspruch erhoben wurde. Man kann dies einerseits aufgrund der traditionellen Haltung in islamischen Gesellschaften annähernd verstehen, wo Menschen im Allgemeinen dazu tendieren, das Ererbte und Wohlbekannte hinzunehmen und alles so zu lassen wie es ist, insbesondere wenn es sich um Sakramentales handelt. Denn es ist anzunehmen, dass das Sakramentale ein zeitunabhängiger Bereich ist und daher braucht man ihn nicht immer wieder unter Beweis zu stellen. Im Bezug auf das in dieser Arbeit behandelte Thema stellt der Prophet die sakramentale Seite dar. Daher darf die Glaubwürdigkeit der Überlieferungen, die in Zusammenhang mit diesem Thema stehen, in keinerlei Weise angezweifelt werden, da sie durch *al-Buḥārī* und *Muslim* bei den Sunniten, und ihresgleichen bei anderen Rechtsschulen tradiert wurden.

⁹⁷ Es herrschte darüber zwischen allen islamischen Richtungen fast so etwas wie ein Konsens, wie etwa bei Sunniten, Schiiten, Zayditen, Mu‘taziliten und Ibāditen.

2.1.2. Der Einfluß patriachalischer Gesellschaften auf die Stellung der Frauen

Andererseits kann dies aufgrund der Stellung der Frauen in den islamischen Gesellschaften geschehen, die patriarchalisch geprägt waren und - wenn auch in geringerem Ausmaß - immer noch sind. In diesen Gesellschaften herrscht die Überzeugung, dass der Mann einen grundsätzlich höheren Rang als die Frau innehat. Die Frau wurde als ein Objekt für die Befriedigung von männlichen Bedürfnissen und die Erfüllung der Sehnsüchte der Männer angesehen. Im besten Fall kommt einer Frau in einer solchen Gesellschaft die Rolle einer Unterstützerin und Fördererin des Mannes zu, damit er sich persönlich entfalten kann.⁹⁸ Bedeutsamkeit und Ehre sind dem Mann vorenthalten, wobei sich die Frau mit der Rolle einer Mentorin zu begnügen hat. Ihr Schicksal ist es, sich im Hintergrund zu verbergen, im Haus, das als ihr eigentlicher Bereich - ihr „Königreich“ - betrachtet wird, während die Beteiligung an gesellschaftlichen Belangen den Männern vorbehalten bleibt.

In einer Gesellschaft, ob sie nun patriarchalisch geprägt ist oder nicht - wo Sitten, Gebräuche, Traditionen und das vorherrschende Wertesystem einen nicht überwindbaren Druck ausüben - soll im Betracht gezogen werden, dass die Stellung der Frau nicht ausschließlich durch Texte - religiöse und nichtreligiöse - definiert wird, obwohl sie einen Beitrag leisten, um diese Stellung seitens der Gesellschaft einerseits und der Frau selbst andererseits zu bestimmen oder aber auch zu ändern. Aber dieser Einfluss kann nicht isoliert vom kulturellen Erbe jener Gesellschaft, seinen Bräuchen, Sitten und seinen wirtschaftlichen und soziologischen Verhältnissen gesehen werden.

In derartigen Gesellschaften wird gerne auf die „passenden“ Texte zurückgegriffen, die eben eine solche Sichtweise der Frau untermauern, die sie als Objekt für die Erfüllung männlicher Bedürfnisse darstellen.⁹⁹

⁹⁸ „Hinter jedem großartigen Mann steht eine Frau!“

⁹⁹ Nach einer arabischen Gedichtzeile beschreibt der Dichter Frauen als Objekte, mit denen der Mann sich amüsieren kann: „Frauen sind für uns erschaffene duftende Blumen, und jeder begehrt es, an den duftenden Blumen zu riechen.“ Diese Beschreibung wurde erwähnt als Teil der Schilderung von ‘Amr b. al-‘Āṣ über Ägypten für den zweiten Kalifen ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb: „...und ihre Frauen sind Spielzeuge.“ Ibn ‘Abd al-Barr, Abū ‘Umar Yūsuf b. ‘Abdullāh, *bahğat al-mağālis*, Beirut ohne Datum, Bd. 3, S. 7

Der bekannte Intellektuelle al-Ġāhiz unterstellt dem Gesandten ein ähnliches Zitat: „Frauen sind wie Spielzeuge, wenn daher einer von euch heiraten will, sollte er sich eine Schöne aussuchen.“ Doch diese Zuschreibung lässt sich nicht aufrechterhalten, sondern beruht auf einer falschen Überlieferungskette. (al-Ġāhiz, Abū ‘Amr ‘Uṭmān b. Baḥr, *al-maḥāsin wa al-aḍḍād*, Beirut 1997, S. 186)

Ein anderes Zitat ist: „Es wurde gesagt: „Frauen sind Spielzeuge, so sucht sie euch aus.“ (Ibn ‘Abd al-Barr, Abū ‘Umar Yūsuf b. ‘Abdullāh, *bahğat al-mağālis*, Beirut, kein Erscheinungsjahr, Bd. 3, S. 7). Salāma Mūsā verfasste ein Buch auf Arabisch mit dem Titel „*al-mar’a laysat lu’bat ar-rağul*“: „Frauen sind keine Spielzeuge für Männer.“

Was ist denn das Verwerfliche dabei, wenn sich ein alter Mann mit einem jungen Mädchen, jünger als zehn Jahre, vermählt? Hierzu ist zu bemerken, dass - auch wenn das Mädchen die körperliche Reife schon erreicht hat - es sehr unwahrscheinlich ist, dass es auch die mentale und psychische Reife erlangt hat. Diese Meinung deckt sich auch mit dem Standpunkt der *šarī'a*, wo ein Moslem mit dem Erreichen der Urteilsfähigkeit¹⁰⁰ zur Rechtsperson¹⁰¹ wird. Das lässt sich aus dem Koranvers ableiten: „*Und prüfe die Weisen, bis sie ehefähig geworden sind. Und wenn ihr bei ihnen Urteilsfähigkeit feststellt, dann händigt ihnen ihr Vermögen aus*“. ¹⁰²

Sogar der Koran macht die Ehefähigkeit von dem Erreichen der Volljährigkeit abhängig. So stieß diese Vorgehensweise nicht auf Widerstand, da sie einerseits den Mann befriedigte und zufrieden stellte und andererseits einige gesellschaftliche Erwartungen erfüllte.

Doch die oben erwähnte Fragestellung würde ihre Rechtfertigung verlieren, wenn die Frau in einem Wertesystem nur auf ihren Körper reduziert und ihre soziale Identität nur durch ihre Geschlechtszugehörigkeit definiert wird.

Eine solche Einstellung begnügt sich nicht nur mit bloßem Zitieren von Texten, um ihre Legitimation zu betonen, vielmehr wird versucht, diese Texte wieder geltend zu machen mit Hilfe von Interpretationen, die in bestimmte Richtungen gelenkt werden, wodurch die eigene Einstellung bestätigt wird.

Ein Beispiel dafür zeigt folgender Vers:

„*Und diejenigen eurer Frauen, welche keine Menstruation mehr zu erwarten haben, wenn ihr im Zweifel seid, sei ihre Wartefrist drei Monate, und ebenso bei denen, die noch keine Menstruation haben.*“¹⁰³

Das heißt, die Wartefrist vor einer erneuten Eheschließung für eine noch nicht menstruierende Frau beträgt ebenfalls drei Monate, obwohl man dies als Hinweis auf die Wartefrist für Frauen verstehen könnte, deren Menstruation sehr spät eingesetzt hat, was gar nicht so selten vorkommt, auch wenn sie bereits das entsprechende Alter erreicht haben, wurde der Vers ausschließlich als Erlaubnis für die Eheschließung mit sehr jungen Mädchen interpretiert.

¹⁰⁰ sinn ar-rušd سن الرشد

¹⁰¹ at-taklīf aš-šarīʿi التكليف الشرعي

¹⁰² Q (4,6)

¹⁰³ Q (65,4)

Denn wenn die Rechtsgelehrten die Eheschließung mit einem neunjährigen Mädchen mittels solcher Interpretation rechtfertigen, gibt es keinen Grund, diese mit einem sechsjährigen Mädchen abzulehnen.

In Wirklichkeit gibt es keine Texte, die für sich alleine sprechen, sondern sie sprechen durch die Gesellschaft und ihre Mentalität, wo es Filter gibt, die bestimmte Inhalte durchlassen, während andere blockiert oder einfach ignoriert werden. Es gibt sogar Filter, die eine Art von Modifizierung und Anpassung des Textes erzwingen, damit er den bereits vorherrschenden Denkmodellen entspricht.

2.1.3. Die Flexibilität der Regeln der Ḥadīṭwissenschaft

Ich möchte bezüglich der Bedeutung des Schweigens der Rechtsgelehrten jene Überlieferungen betreffend, beziehungsweise der Ignoranz der Widersprüchlichkeit authentischer Überlieferungen folgendes sagen:

Man kann auf die von den Gelehrten der Ḥadīṭwissenschaft aufgestellten Regeln samt ihrer daraus resultierender Schlüsse hinweisen. So haben sie strenge Regeln aufgestellt, wenn es sich um Überlieferungen gehandelt hat, die im Zusammenhang mit *‘aqīda*¹⁰⁴ und Rechtsangelegenheiten standen. Ging es jedoch um andere Angelegenheiten, wie zum Beispiel *at-targīb* wa *at-tarhīb*,¹⁰⁵ Erzählungen oder historische Ereignisse, dann waren sie eher nachlässiger und nicht so kritisch mit ihrem Regelwerk. Daher ist der Unterschied bzw. die Widersprüchlichkeit zwischen Überlieferungen über *‘aqīda* und Rechtsangelegenheiten nicht zu vergleichen mit Überlieferungen Ereignisse und historische Geschehnisse betreffend, egal ob es sich um Personen oder politische Ereignisse gehandelt hat.¹⁰⁶

Der Ḥadīṭwissenschaftler *Ibn aṣ-Ṣalāḥ* stellte die Regel auf, dass es Ḥadīṭwissenschaftlern erlaubt sei, mit den Überlieferungsketten nachlässig zu sein und alles zu überliefern bis auf die erfundenen *aḥādīṭ*, auch wenn es sich um *ḥadīṭ da‘īf* handelt, es sei denn es geht um die Attribute Allahs oder Rechtsfragen Erlaubtes und Verbotenes betreffend.

¹⁰⁴ die Glaubenslehre

¹⁰⁵ darunter versteht man Geschichten, die von Predigern vorgetragen wurden und werden, die zur moralischen Erziehung der muslimischen Gemeinde beisteuern sollten und sollen.

¹⁰⁶ Es wurde von ‘Abdurrahmān b. Maḥdī überliefert, dass er sagte: „Wenn wir vom Propheten über *ḥalāl*, *ḥarām* und *aḥkām* berichteten, dann waren wir streng, was die Überlieferungskette und der Ruf der Überlieferer anbelangt, und wenn wir über gute Taten, Belohnung und Bestrafung, *mubāḥ* und *du‘ā* berichteten, dann haben wir es nicht so genau mit der Überlieferungskette genommen.“

Es wurde ähnliches auch von *Aḥmad b. Ḥanbal*, *Sufyān at-Ṭawrī* und *Sufyān b. ‘Uyayna* tradiert. (Siehe dazu al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, *al-kifāya fī ‘ilm ar-riwāya*, Beirut, S. 133 f)

Da kann man auch erwähnen, wenn diese Nachlässigkeit nicht nur historische Ereignisse oder Volkserzählungen betreffend erlaubt war, sondern auch Ereignisse den Propheten selbst betreffend, wenn es sich nicht um *‘aqīda* oder Rechtsfragen handelt, dann sind sie umso großzügiger mit Überlieferungen umgegangen, die nicht den Propheten betrafen. Das kann ihre unkritische Haltung zum Teil rechtfertigen, obwohl es in manchen Fällen zu einander widersprechenden Überlieferungen geführt hat. Man kann in diesem Zusammenhang auch erwähnen, dass *‘ilm ar-riwāya*¹⁰⁷ ursprünglich für die Erhaltung von *‘aqīda* und *šarī‘a* gedacht war in ihren rein textlichen Dimensionen jenseits der *iğtihādāt*¹⁰⁸ oder Interpretationen.¹⁰⁹

2.1.4. Die Akzeptanz der Eheschließung mit jungen Mädchen

Hierbei soll man etwas Wichtiges nicht außer acht lassen, nämlich dass dies nie ein weit verbreitetes Phänomen dargestellt hat, weder in der Frühzeit des Islam noch zu einem späteren Zeitpunkt.

Dies kann auf folgende Ursachen zurückgeführt werden:

- Die Verbreitung eines derartigen Phänomens hängt nicht nur von dem Mann, der eine solche Ehe eingeht, sondern auch von dem Vater des Mädchens und dann in zweiter Linie von der Mutter ab. Die Väter tendieren üblicherweise dazu, von der Verheiratung ihrer blutjungen Töchter Abstand zu nehmen, es sei denn bedingt durch Armut und Unterdrückung.
- Die Eheschließung mit Mädchen im Kindesalter erfüllt auf keinen Fall den Zweck einer Ehe, wenn man von Ausnahmefällen von Pädophilie absieht. So ist die emotionale Harmonie zwischen den Ehepartnern nicht vorhanden, weil das Mädchen noch nicht emotional reif ist, abgesehen davon ist sie nicht im Stande, die Aufgaben in der Familie und die Verpflichtungen der Ehe zu erfüllen, geschweige denn, dass sie körperlich für eine Schwangerschaft und Geburt geeignet wäre. In Gesellschaften, in denen die Mehrheit an der Armutsgrenze lebt, bezweckt man grundsätzlich mit der Ehe einerseits die Führung des Haushaltes und andererseits Kinder in die Welt zu setzen. In bäuerlichen Gesellschaften hat man zusätzlich die Mitarbeit am Feld und in der Viehzucht als Ziel, was die Eheschließung mit jungen Mädchen erklären könnte.

¹⁰⁷ die Wissenschaft des Tradierens

¹⁰⁸ die Anstrengung bei Ausarbeitung von Rechtsschlüssen

¹⁰⁹ Es gibt einen berühmten Ausspruch von *Aḥmad b. Ḥanbal*, dass drei Bereiche keine „richtigen“ Wurzeln haben, und zwar *al-mağāzī*, *at-tafsīr* und *al-malāḥim* (Kriegszüge, Koranexegese und Gemetzel).

Wenn man die islamische Literatur betrachtet, würde man nur auf eine bedeutungslose Anzahl dieser Ehen stoßen, die knapp und ohne vollständige Überlieferungsketten tradiert wurden. Auch wenn man es nicht als Grundvoraussetzung ansieht, dass eine vollständige Überlieferungskette nach den Anforderungen der *Ḥadīṭ*-wissenschaftler existieren soll, so tendiert man doch zur Meinung, dass es solche Ehen gegeben hat. Dem Forscher kann es wohl gelingen, auf Gedichte zu stoßen, die *Ḍamūra* und *Muḥammad b. ʿAbdullāh b. Ṭāhir*¹¹⁰ zugeschrieben werden, welche die Verherrlichung von zehnjährigen Mädchen zum Thema haben. Jedoch *al-Aḥfaṣ* selbst zweifelte die *Ḍamūra* zugeschriebenen Gedichte an, indem er sagte, dass es sich um vorislamische Dichtung¹¹¹ und nicht um islamische Dichtung handelt, obwohl sie nicht die Qualität einer vorislamischen Dichtung hat. Die Aussage hingegen von *Muḥammad b. Ṭāhir* bestätigte, dass die Ehen mit jungen Mädchen ein sehr begrenztes Phänomen innerhalb der Schicht der sehr Reichen war und sichtbar in der Abbasiden-Ära wurde, wo sogar sexuelle Beziehungen mit Knaben vorkamen.¹¹² Solche Dichtungen kann man daher - wenn sie auch sehr gering sind - als Beschreibungen für Beziehungen zu Konkubinen und nicht zu Ehefrauen edler Abstammung verstehen. Auf der anderen Seite stößt man auf andere Dichtungen, die die Ehe mit jungen Mädchen als verabscheuenswert darstellen.¹¹³

2.1.5. Wechselseitige Auswirkungen von Texten und Realität

Bemerkenswert ist, dass die Einstellung - sowohl theoretisch als auch praktisch - Frauen gegenüber in der islamischen Welt ein sich stets in Bewegung befindender Prozess ist, der im Allgemeinen auf Grund der gegenseitigen Einflussnahme zwischen Theorie und Praxis fortschreitend ist. Dies nur auf rein textliche Quellen zurückzuführen ist irreführend. Unser Beispiel die Eheschließung mit jungen Mädchen betreffend unterliegt in der Tat biosoziologischen Gründen und auf keinen Fall nur Texten, denn weder Tradition noch Gesetze operieren in einer Gesellschaft als Absolutheiten, unabhängig von den verschiedenen Rahmenbedingungen, kulturell, wirtschaftlich usw., sondern funktionieren in einer von diesen Rahmenbedingungen abhängigen und passenden Art und Weise. Dies erklärt die ständige Änderung sowohl der Tradition als auch der Rahmenbedingungen. Texte können selbstverständlich herangezogen und zitiert werden, um Zustände zu rechtfertigen oder

¹¹⁰ *Az-Zağğāğī*, Abū al-Qāsim, ʿAbdurrahmān b. Ishāq, al-amālī, Beirut 1987, S. 96 f

¹¹¹ *šīr ǧāhilī*

¹¹² *Al-Ġāhiz*, Abū ʿUṭmān, ʿAmr b. Baḥr, *Rasāʾil al-Ġāhiz*, Beirut 1991, Bd. 2, S. 91 ff

¹¹³ Hier kann auf die in *ḍayl al-amālī wa an-nawādir* (von al-Qālī, Abū ʿAlī, Ismāʿīl b. al-Qāsim, Beirut ohne Erscheinungsdatum, Bd. 3, S. 33 f) erwähnte Erzählung über Ḥālid b. Ṣafwān und einige von dem Stamm Tamīm, die in der Moschee von al-Baṣra Frauen nach ihrem Alter charakterisiert haben.

Verhalten als sakral zu erklären, wodurch Opposition oder Kritik verhindert werden. Tatsache ist aber, dass je mehr Frauen es gelingt, am Gesellschaftlichen teil zu nehmen, Erfolge in den verschiedensten Lebensbereichen zu erzielen und sich zu verwirklichen, desto mehr verschiebt sich das Heiratsalter nach oben. Mit anderen Worten, je mehr es Frauen gelingt, ein breiteres Spektrum an Aufgaben und Rollen zu übernehmen, die über traditionelle Rollen hinausgehen, in deren Rahmen Frauen sich Jahrhunderte lang bewegen durften, desto älter sind sie bei ihrer Heirat, weil sie nicht mehr nur ein Anhängsel des Mannes sind, das nur auf den richtigen Augenblick zu warten hat, um sich seiner Welt als Ehefrau anzuschließen und um ihre vordefinierte und geplante Rolle zu spielen, wo sie oft ein Objekt des Mannes darstellte, wobei der Mann das aktive Subjekt war. Der Soziologe *Ḥalīm Barakāt* bemerkte, dass es in den arabischen Ländern in der Realität eine Tendenz zur Verschiebung des Heiratsalters stattgefunden hat. Eine Studie von *Edwin Prothro* und *Najib Diyab* zeigte, dass das Heiratsalter der Frauen im Osten der arabischen Welt in den Dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts zwischen 14 und 18 Jahren lag, und sich in den Sechziger Jahren auf 17 bis 21 Jahre verschob. Eine Schlussfolgerung aus den Registern der sunnitischen Gerichten in Sidon im Libanon ist, dass das Heiratsalter zwischen 1920 und 1965 zwischen 17 und 21 Jahren lag, und der Alterunterschied zwischen den Ehepartnern bei 14 Jahren in den Zwanziger Jahren und 8 Jahren Anfang der Sechziger Jahren.

Eine Statistik des tunesischen Amtes für familiäre Angelegenheiten zeigt auch, dass das Heiratsalter von 20 Jahren für Frauen und 27 Jahren für Männer im Jahr 1966 auf 24 Jahre für Frauen und 28 Jahre für Männer im Jahre 1984 gestiegen ist. Jetzt liegt das durchschnittliche Heiratsalter für Frauen bei 27 Jahren und für Männer bei 30 Jahren.¹¹⁴

Laut Register des Zentralamtes für Statistik im Jemen lag das Heiratsalter der Frauen bei ihrer ersten Ehe im Jahre 1981 bei 17,6 Jahren, im Jahr 1994 bei 20,7 Jahren und im Jahr 2001 bei 21,94 Jahren.¹¹⁵

Hier sei darauf hingewiesen, dass mit der Ehe im frühen Alter nicht die Ehe mit jungen Mädchen gemeint ist, sondern die Ehe mit jenen, die unter dem Pubertätsalter sind, und mit der Heirat im frühen Alter Ehen gemeint sind, die unter dem 18. Lebensjahr erfolgen.

¹¹⁴ Barakāt, Ḥalīm, *al-muḡtamaʿ al-ʿarabī fī al-qarn al-ʿiṣrīn*, Beirut 2000, S. 402 ff

¹¹⁵ Nabīla al-Muftī und Nādyā al-Ḥrāzī, Studie über das frühe Heiratsalter in der Gesellschaft, herausgegeben von al-maḡlis al-aʿlā li al-marʿa, 2007, S. 3 und www.yemen-women.org/ar/studies.php, 04.04.2008

2.1.6. Die Thematisierung des Alters Aischas zum Zeitpunkt ihrer Heirat

Meinen Recherchen nach ist *Mawlānā Muḥammad ‘Alī*¹¹⁶ der erste, der das Thema das Alters Aischas zum Zeitpunkt ihrer Heirat, aufgearbeitet hat, und zwar in den von ihm in den zwanziger und dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts veröffentlichten Büchern: *nabiyy al-islam; Muhammad, the Prophet*, in seiner ausführlichen Übersetzung von *ṣaḥīḥ al-Buḥārī* ins Urdu, *faḍl al-bārī* und in *Living Thoughts of the Prophet Muhammad*.¹¹⁷

Der indische Gelehrte *Habib ur-Rahman Siddiqui Kandhalvi* hat in seinem von Urdu ins Englische durch Nigar Erfaney übersetzten Buch mit dem Titel *Age of Aishah*¹¹⁸ die ausführlichste wissenschaftliche Arbeit über dieses Thema geliefert.

Es sei eine seltsame unübertroffene Darstellung des pakistanischen Arztes *Shabbir Ahmed*¹¹⁹ erwähnt mit dem Titel *Islam: the true history and false beliefs*. Er schrieb, dass im Gegensatz zu der verbreiteten Information, dass der Prophet nie mehr als mit einer Ehefrau gleichzeitig verheiratet war und dass er nach *Ḥadīḡas* Tod drei Jahre ohne Ehe geblieben ist und dass Aischa die Schwester *Abū Bakr* war und nicht seine Tochter, sie war seiner Meinung nach die Witwe eines Märtyrers namens *Sāliḥ b. Sāliḥ aṭ-Ṭayyib*. Aischa soll 48 Jahre alt gewesen sein, als der Prophet sie heiratete im Jahre 1/622, der zu diesem Zeitpunkt 52 Jahre alt war. Des weiteren sagt er sogar, dass alle anderen Aussagen das Alter Aischas betreffend nichtig und leere Erfindungen seien, und zwar von dem „Zoroastrier“ *aṭ-Ṭabarī* und von dem „jüdischen“ Geschichtsschreiber *Ibn Ishāq*¹²⁰, dem der „persische“ *Ibn Hišām*¹²¹ folgte.

Shabbir stützt sich mit seinen Behauptungen auf ein von *‘Abd al-Ġabbār Qaramāṭī* verfasstes Buch mit dem Titel *dalā’il nubuwwat sayyidinā Muḥammad, ṣallā allāhu ‘alayhi wa sallam*, welcher 150 Jahre vor *aṭ-Ṭabarī* lebte. *Shabbir* bezeichnet *aṭ-Ṭabarī* als den ersten

¹¹⁶ Schriftsteller und Intellektueller aus Indien, der der Aḥmadiya angehörte. Er arbeitete als Sekretär für Mīrzā Ġulām Aḥmad, den Gründer der Aḥmadiya. *Mawlānā Muḥammad ‘Alī* war der Gründer der ersten islamischen Zeitung auf Englisch (*Revue of Religions*). Zu seinen Werken gehört u. a. *The religion of islam, Muhammad, the Prophet* und eine Koranübersetzung ins Englische und Urdu, mit Kommentaren.

¹¹⁷ Siehe auch Zahid Aziz, *Age of Aisha at time of marriage*, in *Light & Islamic Review*, <http://www.muslim.org/islam/aisha-age.htm>, 10.04.2008

¹¹⁸ Die 146seitige Übersetzung dieses Buches wurde im Jahr 1997 in Karatschi veröffentlicht

¹¹⁹ 1947 in Pakistan geboren, Arzt, arbeitete in Saudi Arabien, wo er Arabisch lernte. Lebt derzeit in den USA. Hat viele Bücher auf Englisch und Urdu verfasst. Quelle: <http://www.ourbeacon.com>, 16.04.2008

¹²⁰ Niemand außer *Shabbir* hat behauptet, dass *Ibn Ishāq* jüdischer Abstammung sei. Scheinbar hat er auf Grund des hebräischen Namens dies vermutet.

¹²¹ Trotz der vielen Meinungsverschiedenheiten den Namen *Ibn Hišām* betreffend wurde von niemandem außer *Shabbir* angenommen, dass er nicht arabischer Abstammung sei.

„unantastbaren“ Schriftsteller. Seine weitere Quelle ist *azwāğ an-nabī wa al-aṣḥāb* von Ḥamad b. Ḥakam.¹²²

Der arabische Schriftsteller *Muḥammad Ḥusayn Haykal* sagte in seinem Buch *ḥayāt Muḥammad*, dass Aischa zur Zeit der Eheschließung zehn oder elf Jahre alt war. Er hat dies ohne nähere Angaben seiner Quellen angeführt, wobei er wieder auf das Problem eingegangen ist, wo er angab, dass Aischa zur Zeit der Verlobung neun Jahre alt war und danach vergingen zwei Jahre bis zur Eheschließung.¹²³

ʿAbbās Maḥmūd al-ʿAqqād¹²⁴ kam nach grundlegenden Überlegungen zu dem Schluss, dass Aischas Alter zum Zeitpunkt ihrer Heirat nicht unter 12 Jahre war und nicht über 15 Jahren.

Maʿrūf ar-Ruṣāfī wunderte sich in seinem Buch *aš-šaḥṣīya al-muḥammadīya*¹²⁵ darüber, dass der Prophet die Ehe mit Aischa, als sie neun Jahre alt war, schloss, besonders da ihr Körper mager und schwächig war.¹²⁶

Šawqī Dayf¹²⁷ behandelte das Thema in weniger als einer Seite und kam zu dem Schluss, dass Aischas Alter zum Zeitpunkt der Eheschließung um die 20 Jahre lag und auf keinen Fall bei neun Jahren.¹²⁸

Ibrāhīm ʿAlī Šaʿūṭ¹²⁹ spricht von Ungereimtheiten und bringt einige Einwände das Alter Aischas zum Zeitpunkt der Heirat betreffend. Er ist der Meinung, dass sie bei der Verlobung kein sechsjähriges Mädchen gewesen sein konnte, sondern eine ausgewachsene, reife Frau war, die zu diesem Zeitpunkt als Ehefrau geeignet war. Genaue Angaben über ihr Alter machte er aber nicht.¹³⁰

Aḥmad Ġamāl¹³¹ schrieb vor etwa einem Viertel Jahrhundert einen Artikel über das Thema in der saudischen Zeitschrift *al-Fayṣal*¹³². Er berief sich hauptsächlich auf das

¹²² In der Literatur lässt sich weder über ʿAbd al-Ġabbār Qaramāṭī noch über Ḥamad b. Ḥakam etwas finden. Shabbir seinerseits hat auch weder über die beiden Autoren noch über ihre Bücher weitere Angaben gemacht.

¹²³ Haykal, Muḥammad Ḥusayn, *ḥayāt Muḥammad*, Kairo 1968, S. 228 und 320.

¹²⁴ Das Buch über Aischa heißt *aš-šiddīqa bint aš-šiddīq* (die Wahrhaftige, Tochter des Wahrhaftigen).

¹²⁵ ar-Ruṣāfī, Maʿrūf, *aš-šaḥṣīya al-muḥammadīya*, Köln 2002, S. 361 f

¹²⁶ Irakischer Dichter und Schriftsteller, 1875-1945, berühmt für seine Schamlosigkeit und Zügellosigkeit.

¹²⁷ Schriftsteller, Intellektueller und Linguist aus Ägypten, (1910-2005), Schüler von Ṭāha Ḥusayn, war Vorsitzender der Akademie der arabischen Sprache in Kairo, Verfasser vieler Werke im Bereich der arabischen Linguistik

¹²⁸ Dayf Šawqī, *Muḥammad ḥātām an-nabiyyīn*, Kairo 2000, S. 326 f

¹²⁹ ägyptischer Gelehrter und Historiker, studierte in al-Azhar, (1907-?)

¹³⁰ Šaʿūṭ, Ibrāhīm ʿAlī, *abāṭil yağīb an tumḥā min at-tārīḫ*, Beirut 1988, S. 80 ff

¹³¹ saudischer Intellektueller und Forscher (1924-1992), in Mekka geboren, war Mitglied von *mağlis mš-šūrā* und *mağmaʿ al-fiqh al-islāmī*, er unterrichtete an der Universität *Umm al-Qurā*.

¹³² http://www.akkam.org/fatw.php?id=2299&page=2&type=fatw_g&#tar, 21.12.2007

erwähnte Buch von Ša‘uṭ und befürwortete seine Schlussfolgerung, ja er sprach sich sogar dafür aus, dass Aischa bei ihrer Eheschließung 25 Jahre alt gewesen sein sollte.

*Gaḥfar Murtaḍā al-‘Āmilī*¹³³ wies die Angabe über das Alter Aischas, dass sie neun Jahre alt zum Zeitpunkt der Eheschließung war, zurück

In seinem letzten Buch *‘Umar wa at-tašayyū‘* wies *Ḥasan al-‘Alawī*¹³⁴ auf die Meinungsverschiedenheit das Alter Aischas betreffend hin, wobei er auch erwähnt, dass sie mehr als 80 Jahre lebte und ihren Anteil der Kriegsbeute siebenzig Jahre lang kassierte. Wenn man diese Aussage mit der bei den meisten Rechtsgelehrten verbreiteten Meinung über das Sterbejahr Aischas (678/58) im Alter von 66 bzw. 67 Jahren vergleicht, würde man daraufkommen, dass sie bei ihrer Eheschließung etwa 23 Jahre alt gewesen sein sollte, also um etwa Jahre älter als die verbreitete Meinung.¹³⁵

Al-Ḥafnī begründet in seiner 1400 Seiten starken Enzyklopädie über Aischa die Unmöglichkeit der weit verbreiteten Meinung über das Alter Aischas zum Zeitpunkt ihrer Hochzeit mit zwei Argumenten. Diese Argumente sind, dass Aischa sehr schwächlich und dünn war und Frauen dieser Art bekommen ihre Menstruation spät, und Frauen heirateten nicht, bevor sie ihre Menstruation bekommen haben. Andererseits stützte er sich auf den Vergleich zwischen dem Alter Aischas und dem von Fatima, er kam zu dem Schluss, dass Aischa zum Zeitpunkt ihrer Hochzeit entweder 13 oder 14 Jahre alt war.¹³⁶

Der ägyptische Historiker *Ḥusayn Mu’nis*¹³⁷ missbilligte die Erzählungen über Aischa, dass sie mit neun Jahren geheiratet hat, und erwähnte, dass einige von den Historikern des Islam - er gehört auch zu ihnen - bestätigen konnten, dass sie nicht weniger als neunzehn Jahre alt war bei ihrer Hochzeit.¹³⁸

Man kann hier anmerken, dass die meisten, die das Thema von einem nicht klassischen Gesichtspunkt behandelten, sich nur mit einigen Sätzen begnügten ohne ausführlichere oder genauere Untersuchung. Ob dies auf die wenig entwickelte Sensibilität bezüglich Frauenthemen und Frauenrechten zurückzuführen ist, was sie nicht dazu veranlasst hat, sich

¹³³ Gelehrter der Imāmīten aus dem Südlibanon, (1945-), studierte erst in an-Nağaf und dann in Qumm, unterrichtet zur Zeit in Beirut

¹³⁴ irakischer Schriftsteller und Politiker, (1936-), war ein Berater Saddam Husseins, flüchtete dann 25 Jahre ins Exil, wurde 2003 Botschafter der neuen irakischen Regierung in Damaskus

¹³⁵ Al-‘Alawī, Ḥasan, *‘Umar wa at-tašayyū‘*, London 2007, S. 154 u. 211

¹³⁶ Al-Ḥafnī, ‘Abd al-Mun‘im, *mawsū‘at umm al-mu’minīn ‘Ā’iṣa*, Kairo 2003, S. 75

¹³⁷ ägyptischer Historiker, (1911-1996), studierte Literatur in Kairo, dann in Frankreich und der Schweiz, wo er promovierte, arbeitete an verschiedenen arabischen und westlichen Universitäten, er spezialisierte sich auf Geschichte und Literatur, veröffentlichte Hunderte Artikel, war Mitglied vieler arabischer Akademien, war sehr an der Ausarbeitung des Atlas der islamischen Geschichte beteiligt

¹³⁸ Mu’nis, Ḥusayn, (1911-1996), *tanqiyat uṣūl at-tārīḫ al-islāmī*, al-qāhira 1997, S. 5 f.

länger mit dem Thema auseinanderzusetzen, oder aber auf Zurückschrecken davor, „richtige“ Überlieferungen kritisch zu betrachten bzw. in Frage zu stellen, bleibt unbeantwortet. Es könnte aber auch auf die angenehme Einstellung zurückzuführen sein, sich mit dem Verbreiteten und Bekannten abzufinden.

Abgesehen von diesen Schriftstellern und ihresgleichen begnügten sich hingegen die anderen mit den gewöhnlichen und klassischen Erklärungen, wie zum Beispiel, dass Mädchen in heißen Ländern in einem früheren Alter reif werden und somit war Aischa mit neun Jahren reif für eine Ehe, und dass Ehen mit jungen Mädchen etwas Akzeptables und Verbreitetes sind. So begründeten dies manche, gleich ob es nun Gelehrte oder Laien waren, sogar damit, dass, wenn der Prophet selbst dies gemacht haben sollte, so müsste es auf etwas Gutes und Empfehlenswertes hinweisen. Auf andere Argumente und Erklärungen wird hier nicht eingegangen, da sie nicht wirklich überzeugend wirken. Auch auf die Auflistung der Namen jener, die diese Einstellung vertreten und verteidigen, wird hier verzichtet, da sie zu zahlreich sind.

2.2. Die Rechtsgelehrten und die Heirat mit jungen Mädchen

Im Folgenden werde ich drei Themen behandeln:

- Die Grenzen des Kindseins und wann diese Phase zu Ende geht.
- Ob es islamisch erlaubt ist, junge Mädchen zu heiraten, und wenn ja, ob ihre Zustimmung zu erfragen ist oder nicht.
- Ob Ebenbürtigkeit Alter betreffend notwendig ist, sodass Ehen mit Mädchen, egal ob jung oder alt, nur mit entsprechendem und angemessenem, nicht zu großem Altersunterschied erlaubt sein dürfen.

2.2.1 Kindsein und Pubertät

2.2.1.1 Die Grenzen des Kindseins

Muslimische Gelehrte definieren *Kindsein* als Charakterisierung des Menschen von der Geburt bis Erreichung der *Pubertät*. Dies wird in zwei Phasen eingeteilt:

- Die Phase der Nicht-Unterscheidungsfähigkeit, welche von der Geburt bis zur *Unterscheidungsfähigkeit*¹³⁹ geht. Diese wird auch als *Frühkindheit*¹⁴⁰ bezeichnet.
- Die Phase der Unterscheidungsfähigkeit, welche damit beginnt, wenn Kinder, ob nun Buben oder Mädchen, im Stande sind, zwischen Nützlichem und Schädlichem zu unterscheiden und mit der Pubertät endet. Manche Gelehrte sind der Meinung, dass diese Phase nicht unter sieben Jahre erreicht werden kann.

Die Rechtspersönlichkeit eines Kindes zeigt sich in zwei Aspekten:

- Eignung zu beschränkter Geschäftsfähigkeit¹⁴¹ bedeutet einerseits die Berechtigung, über etwas zu verfügen, wie zum Beispiel etwas zu besitzen oder seine Zugehörigkeit zu erfahren¹⁴², und andererseits Verpflichtungen zu erfüllen, wie zum Beispiel, jene Verpflichtungen, die im Zusammenhang mit dem Eigentum des Menschen stehen.

¹³⁹ sinn at-tamyīz

¹⁴⁰ at-tufūla

¹⁴¹ ahliyat wuğūb

¹⁴² Vaterschaft

Dies ist auch ein Recht des Kindes, da es Recht eines jeden Menschen ist, sei er nun jung oder alt.

- Eignung zur Geschäftsfähigkeit¹⁴³ bedeutet die Eignung des Menschen, Taten zu setzen, die nach islamischem Recht Geltung haben, weil sie von der Unterscheidungsfähigkeit abhängen. Die Rechtsgelehrten unterscheiden zwischen zwei Stufen der Eignung zur Geschäftsfähigkeit. Die eine ist die verringerte Eignung, welche eine Person besitzt, die ihre körperliche und mentale Reife noch nicht erreicht hat, wie zum Beispiel das zur Unterscheidung fähige Kind. Die zweite ist die vollständige Eignung, welche eine Person besitzt, die ihre körperliche und mentale Reife zur Gänze erreicht hat, wenn also jemand im vollen Besitz seiner Geisteskräfte und mündig¹⁴⁴ ist. So besitzt ein Kind, das die Phase der Unterscheidungsfähigkeit noch nicht erreicht hat, keine Eignung zur vollen Geschäftsfähigkeit. Das heißt, es wird von ihm keine Schenkung, keine *Ṣadaqa*, kein Verkauf, kein Gottesdienst und keine Vertragsschließung akzeptiert. In solchen Fällen, wo im Interesse des Kindes gehandelt werden soll, wird es durch seinen Vormund¹⁴⁵ vertreten.

Die Vormundschaft eines Kindes wird wie folgt definiert: Die Durchsetzung von Maßnahmen andere betreffend, egal ob sie ihnen zustimmen oder sie ablehnen. Es gibt zwei Arten von Vormundschaften. Die eine betrifft den Körper und die zweite das Eigentum des Mündels. Die den Körper betreffende Art der Vormundschaft bedeutet die Ausführung von Taten durch einen mündigen Erwachsenen, um ein Mündel zu behüten und sich um ihn zu kümmern. Diese beinhaltet unter anderem die Vormundschaft für eine Frau in Heiratsangelegenheiten. Die das Eigentum betreffende Art der Vormundschaft versetzt den Vormund in die Lage, in finanziellen Angelegenheiten des Mündels tätig zu sein, wie zum Beispiel Aufbewahrung, Investitionen, Ausgaben und Abschluss von Verträgen.

Auf die Vormundschaft eines jungen Mädchens¹⁴⁶ wird detailliert bei der Behandlung des zweiten Themas eingegangen.

¹⁴³ ahliyat adā'

¹⁴⁴ bālīg wa 'āqil

¹⁴⁵ waliyy

¹⁴⁶ al-mawsū'a al-fiqhīya al-kuwaytīya, wizārat al-awqāf, Kuwait 1992, Bd. 27, "ṣiḡar", S. 20ff und Qal'aḡī, Muḥammad Rawwās, al-mawsū'a al-fiqhīya al-muyassara, Beirut 2000, Bd. 1, "ahlīya" und "tamyīz", Bd. 2, "ṣiḡar" und "wilāya"

2.2.1.2 Die Pubertät

Diese wird von den Rechtsgelehrten mit der Vollendung der Phase des Kindseins und dem Beginn der Phase der Mündigkeit definiert.¹⁴⁷ Sie führten körperliche Zeichen an, die bei beiden Geschlechtern auftreten und welche, die nur frauenspezifisch sind. Die gemeinsamen Zeichen sind unter anderem der erste *al-iḥtilām*¹⁴⁸ und die Scham- und Achselbehaarung, wobei nicht alle Rechtsschulen¹⁴⁹ sich über Schambehaarung als Zeichen einig sind. Die Frau zeichnet sich durch zwei weitere Merkmale aus, diese sind Menstruation und Möglichkeit einer Schwangerschaft. Wenn eine dieser vier Merkmale auftritt, geht man davon aus, dass der/die Betroffene die Pubertät erreicht hat, wenn nicht, so greift man zu Altersabschätzung. Die Šāfiʿiten, Ḥanbaliten und Abū Yūsuf und Muḥammad b. al-Ḥasan¹⁵⁰ sind der Meinung, dass Pubertät an Hand von Altersabschätzung mit der Vollendung des fünfzehnten Lebensjahres nach Mondkalender erreicht sei, bei Mālikiten mit der Vollendung des achtzehnten Lebensjahres.¹⁵¹ Abū Ḥanifa war der Meinung, dass Pubertät mit dem Erreichen des achtzehnten Lebensjahres für Jungen und des siebzehnten Lebensjahres für Mädchen erreicht ist. Das früheste Alter, zu dem die Pubertät erreicht sein kann, ist unterschiedlich bei Jungen und Mädchen und von Rechtsschule zu Rechtsschule. Für Jungen gilt folgendes: Mālikiten und Šāfiʿiten setzen dies mit der Vollendung von neun Jahren nach dem Mondkalender an, Ḥanbaliten mit 10 Jahren und Ḥanafiten mit 12 Jahren. Für Mädchen gilt hingegen folgendes: Ḥanafiten und Šāfiʿiten setzen dies mit der Vollendung von neun Jahren nach dem Mondkalender an, da neun Jahre das früheste Alter ist, mit dem eine Frau ihre erste Menstruation bekommen kann. Sie begründeten dies mit dem Ḥadīṭ: „Wenn ein Mädchen das neunte Lebensjahr erreicht hat, dann wird sie zu einer Frau.“¹⁵² Al-Bayhaqī sagte¹⁵³: „Dies soll heißen, wenn ein Mädchen das neunte Lebensjahr erreicht hat und menstruiert, dann ist sie eine Frau.“¹⁵⁴

¹⁴⁷ Auf die Übereinstimmung dieser Definition mit den modernen wissenschaftlichen Erkenntnissen gehe ich später ein.

¹⁴⁸ feuchter Orgasmus

¹⁴⁹ wie bei den Ḥanafiten und einem Teil der Mālikiten, der Rest der Mālikiten und die Ḥanbaliten sind der Meinung, dass die Schambehaarung als ein Zeichen anzusehen ist.

¹⁵⁰ Diese sind die berühmtesten und fleißigsten Schüler Abū Ḥanīfas und bekannt als aṣ-Šāḥibayn.

¹⁵¹ Bei manchen Mālikiten mit Beginn des achtzehnten Lebensjahres

¹⁵² At-Tirmidī, S. 1759, Nr. 1109 ḥadīṭ muʿallaq, bedeutet dass der Überlieferungskette an ihrem Beginn ein oder mehrere Tradenten fehlen.

¹⁵³ Al-Bayhaqī, as-sunan al-kubrā, Beirut ohne Datum, Bd. 1, S. 320; ḥadīṭ muʿallaq

¹⁵⁴ al-mawsūʿa al-fiqhīya al-kuwaytīya, wizārat al-awqāf, Kuwait 1992, Bd. 8, “bulūḡ“, S. 186 ff und Qalʿaḡī, Muḥammad Rawwās, al-mawsūʿa al-fiqhīya al-muyassara, Beirut 2000, Bd. 1, Artikel “bulūḡ“ und Zaydān, ʿAbdulkarīm, al-mufaṣṣal fī aḥkām al-marʿa, Beirut 1993, Bd. 6, S. 420 ff

Die Ḥanbaliten vertreten die alleinige Meinung Mädchen betreffend, die das neunte Lebensjahr erreichten und noch nicht menstruieren, die *Ibn Qudāma* in *al-muḡnī* wie folgt anführte: „Wenn das Mädchen das neunte Lebensjahr erreicht hat, dann gibt es zwei Möglichkeiten, die erste ist, so zu tun, als ob sie dieses Alter nicht erreicht hätte. Diese Meinung überlieferte Imām Aḥmad tradiert von al-Aṭram und das gilt als Meinung von Mālik, Aš-Šāfi‘ī, Abū Ḥanīfa und den anderen Rechtsgelehrten. Sie sagten, dass für eine neunjährige gilt, was für eine achtjährige gilt, da sie das Pubertätsalter nicht erreichte und weil ihre Zustimmung für andere Angelegenheiten nicht relevant ist, so gilt dies auch für Heiratsangelegenheiten. Die zweite Möglichkeit besagt, dass für sie gilt, was auch für eine Erwachsene gilt. Diese Meinung überlieferte Imām Aḥmad tradiert von Ibn Maṣṣūr. Aḥmad überlieferte auch nach seiner Überlieferungskette tradiert von Aischa, dass sie sagte: „Wenn ein Mädchen das neunte Lebensjahr erreicht hat, dann ist sie eine Frau.“ Da sie ein Alter erreicht hat, mit dem es ihr möglich sein könnte, zu menstruieren und bei ihr das Bedürfnis zur Heirat besteht, daher ist es erlaubt sie zu verheiraten, genauso wie eine Erwachsene.“¹⁵⁵

Wenn man das Thema der Pubertätsdefinition von wissenschaftlichem Blickwinkel aus betrachtet, dann findet man heraus, dass die wissenschaftlichen Quellen auf die geschlechtsspezifischen Merkmale Rücksicht nehmen. Pubertät ist demnach die Phase, in der das Kind zu einem Erwachsenen wird, sodass es auf ganz natürliche Art und Weise fortpflanzungs- und zeugungsfähig wird.¹⁵⁶ Zusätzlich wird Pubertät als eine Phase definiert, in der sowohl körperliches Wachstum als auch geschlechtliche Reife stattfindet. Daher ist Pubertät jene Phase, in der ein Kind sich von der biologischen Unreife, geschlechtliche Eigenschaften betreffend, zu der biologischen Reife hin entwickelt. Während dieser Phase passieren mehrere Änderungen im Körper des Heranwachsenden synchron zu den physiologischen, hormonellen und psychischen Änderungen. Das war der Schwerpunkt der Betrachtungsweise von den Medizinern, Physiologen und Entwicklungspsychologen, der Schwerpunkt der islamischen Rechtsgelehrten hingegen konzentrierte sich auf die Frage des Beginns der Phase der religiösen Verpflichtungen.

Wissenschaftliche Quellen geben an, dass es auf Grund verschiedener Faktoren, ob nun vererbt, bedingt durch die Umwelt, durch die Nahrung oder kulturell bedingt, ein breites Spektrum für den Beginn, das Ende und den Verlauf der Änderungen der Pubertät bei beiden Geschlechtern gibt. Daher hat der durchschnittliche Beginn der Pubertät der letzten

¹⁵⁵ Al-Maqdisī, Ibn Qudāma, ‘Abdullāh b. Aḥmad, *al-muḡnī*, Riad 1997, Bd. 9, S. 404

¹⁵⁶ Encyclopaedia Britannica, elektronische Ausgabe 2008, „puperty“ und The Gale, *Encyclopaedia of Medicine*, New York 2001, Bd. 4, S. 2772

Generationen kontinuierlich abgenommen auf Grund der Verbesserungen der Gesundheits- und Ernährungsbedingungen.¹⁵⁷ Diese Quellen geben auch an, dass die Merkmale der Pubertät bei Mädchen früher als bei Jungen einsetzten und zwar in einer Differenz von einem bis zu zwei Jahren, und dass die Pubertät der Mädchen durch folgende biologische Eigenschaften definiert wird:

- Körperwachstum in Größe und Gewicht
- kontinuierliches Wachstum der Brüste, das in fünf unterschiedlichen Phasen passiert, beginnend mit Brustwarzen als nur kleiner Erhebung und endend mit der voll entwickelten weiblichen Brust
- der nächste Schritt ist das Auftreten von Schamhaaren
- das Auftreten der ersten Menstruation (Menarche), welche im Durchschnitt zwischen dem zwölften und dreizehnten Lebensjahr eintritt, aber es kann auch früher oder später eintreten bedingt durch die oben erwähnten Faktoren und weitere. Im Allgemeinen geschieht simultan mit der vierten Phase des Wachstums der Brüste.

Im darauf folgenden Jahr nach der ersten Menstruation treten die weiteren Menstruationen in einer unregelmäßigen Art auf. Diese sind im Allgemeinen ohne Eisprung, obwohl sie in manchen Fällen auch mit Eisprung sein können, was soviel bedeutet, dass das Mädchen bei einem sexuellen Akt im Stande ist, schwanger zu werden.¹⁵⁸ Eines soll hier angemerkt werden - worüber sich alle wissenschaftlichen Referenzen einig sind - und zwar, dass Menstruation auf keinen Fall das erste Merkmal der Pubertät darstellt, denn das Auftreten von sekundären geschlechtlichen Eigenschaften bedeutet noch nicht die Erreichung der Pubertät, sondern sie sind nur Vorzeichen derselben. Tatsächliche Pubertät wird durch das Auftreten der ersten Menstruation und deren bald darauf eintretenden Regelmäßigkeit der monatlichen Regel definiert. Manche Quellen geben dies mit 10 bis 17 Jahren an, wobei manche sich mit dem Durchschnittsalter von 13 Jahren begnügen.¹⁵⁹

Hier will ich daraufhin weisen, dass der von den islamischen Rechtsgelehrten benutzte Ausdruck *al-murāḥaqa* kein Synonym für den wissenschaftlichen Ausdruck Pubertät ist, denn mit *murāḥaqa* wird der Zustand eines Kindes zum Ausdruck gebracht, das knapp vor der Pubertät steht. Nach den Rechtsgelehrten ist dieses wie ein unterscheidungsfähiges Kind zu

¹⁵⁷ The Gale, Encyclopaedia of Medicine, New York 2001, Bd. 4, S. 2772

¹⁵⁸ Kamāl, 'Alī, *al-gins wa an-nafs fī al-ḥayāt al-insāniya*, Beirut 1994, Bd. 2, S. 65 ff

¹⁵⁹ Ḥammāmī, 'Abd ar-Razzāq, und andere, *al-amrād, an-nisā'iya*, Aleppo 1995, S. 25 und al-Ḥafnī, 'Abd al-Mun'im, *al-mawsū'a an-nafsīya al-ḡinsīya*, Kairo 1997, S. 90

behandeln.¹⁶⁰ Andererseits sprechen Mediziner, Entwicklungspsychologen und Sexualwissenschaftler auch zusätzlich von einer Vorpubertätsphase, ja sogar einige unter ihnen von drei unterschiedlichen Phasen:

- Die Vorpubertätsphase, die vom 10. bis zum 12. Lebensjahr andauert
- Die eigentliche Phase der Pubertät
- Die Nachpubertätsphase oder die Folgen der Pubertät. Manche bezeichnen diese als eine unabhängige Phase mit der Bezeichnung *al-murāḥaqa*.

Auf Grund dieser Darstellung stellt man fest, dass der Unterschied zwischen Rechtsgelehrten einerseits und Mediziner etc. andererseits darin besteht, dass die letzteren Pubertät nicht als isoliertes Ereignis betrachten, welches durch bestimmte, isolierte Merkmale definiert werden kann, sondern als ein Prozess, dessen Verlauf einige Jahre andauert. Laut Encyclopedia Britannica dauert dieser Prozess bei Mädchen von 18 Monaten bis zu sechs Jahren und bei Jungen von zwei bis zu fünf Jahren,¹⁶¹ und erreicht seinen Höhepunkt mit dem Auftreten der Menstruation bei Mädchen bzw. Samenerguss bei Jungen, wobei sich die Rechtsgelehrten nur mit irgendeinem Merkmal der Pubertät begnügen. Daher gleicht die Vorpubertätsphase aus medizinischer Sicht der Pubertätsphase aus der Sicht der Rechtsgelehrten. Demnach ist ein Mädchen, das irgendein von den Rechtsgelehrten angegebenes Merkmal - dies muss nicht unbedingt die Menstruation sein - zeigt, in ihren Augen volljährig.

2.2.2 Die Verheiratung eines jungen Mädchens und ihre Zustimmung

Die islamischen Rechtsgelehrten vertreten in dieser Frage zwei unterschiedliche Meinungen:

- die Befürwortung der Heirat von jungen Mädchen. Darunter fallen alle bekannten Rechtsschulen, die als die Mehrheit bezeichnet werden¹⁶² und auch die Befürwortung der Heirat von jungen Mädchen und die Ablehnung der Heirat von jungen Burschen. Dies ist die Meinung von Ibn Ḥazm, die man auch als eine Variation der ersten Meinung ansehen kann.¹⁶³

¹⁶⁰ al-mawsūʿa al-fiqhīya al-kuwaytīya, wizārat al-awqāf, Kuwait 1992, Bd. 8, S. 187 f und Qalʿaǧī, Muḥammad Rawwās, al-mawsūʿa al-fiqhīya al-muḥtaṣara, Beirut 2000, Bd. 2, S. 1765

¹⁶¹ Encyclopaedia Britannica, elektronische Ausgabe 2008

¹⁶² al-ǧumhūr

¹⁶³ Ibn Ḥazm, ʿAlī b. Aḥmad al-Andalusī, war ein Gelehrter der Zāhirīten-Rechtsschule, Verfasser vieler Werke u. a. al-muḥallā, (994-1064)

- die Ablehnung dieser Heirat und deren Erklärung als Verbotenes. Diese Meinung vertreten Ibn Šubruma¹⁶⁴, al-Ašamm¹⁶⁵ und al-Battī.¹⁶⁶

Mit dieser Meinungsvielfalt verliert der von Ibn al-Mundir, Ibn ‘Abd al-Barr, an-Nawawī und Ibn Battāl behauptete Konsens seine Gültigkeit.

2.2.2.1 Die Argumente der Befürworter samt Ibn Ḥazm

Die Mehrheit der islamischen Rechtsgelehrten hat für ihre zustimmende Meinung Verheiratung von jungen Mädchen betreffend wie folgt argumentiert:

- Nach dem Koranvers „*Und diejenigen eurer Frauen, welche keine Menstruation mehr zu erwarten haben, wenn ihr im Zweifel seid, sei ihre Wartefrist drei Monate, und ebenso bei denen, die noch keine Menstruation haben.*“¹⁶⁷ wird die Wartefrist¹⁶⁸ für Frauen, die noch keine Menstruation haben - sie nahmen an, dass es sich dabei nur um junge Mädchen handeln sollte - mit drei Monaten festgelegt. Da die Wartefrist aber nur nach vollzogener Heirat und darauffolgender Trennung durch Tod oder Scheidung in Betracht kommen kann, gingen sie davon aus, dass die Ehe rechtlich richtig sein sollte.
- Der Begriff „*al-ayāmā*“ im Koranvers „*Und verheiratet diejenigen von euch, die ledig sind...*“¹⁶⁹ wird als Argument für die Richtigkeit der Heirat von jungen Mädchen betrachtet, da dieser Begriff Frauen ohne Ehemann bedeutet, egal nun ob sie jung oder alt sind.
- Die vertragliche Heirat des Propheten mit der sechs- bzw. siebenjährigen jungen Aischa und der Vollzug der Ehe mit ihr als neunjährigem Mädchen¹⁷⁰

Ibn Ḥazm unterschied zwischen der Verheiratung von Mädchen und Jungen. Er hielt die erstere für erlaubt, als Begründung die Heirat des Propheten mit Aischa nehmend, die zweite hingegen für verboten, da die Befürworter diese durch analoge Schlussfolgerung¹⁷¹ begründeten, die bei ihm nicht als Quelle der Rechtssprechung gilt. Nach Ibn Ḥazm wäre eine

¹⁶⁴ ‘Abdullāh b. Šubruma, der Gelehrte des Iraq und Richter von al-Kūfa, (?-761), tradierte Ḥadīṭ über Anas und ‘Āmir b. Wāṭila und einigen von at-Tābi‘īn.

¹⁶⁵ Abū Bakr al-Ašamm, Großer Gelehrte der Mu‘taziliten, (?-816), er hat viele Bücher verfasst.

¹⁶⁶ Ūtmān al-Battī, der Gelehrte von al-Bašra, tradierte von Anas und aš-Ša‘bī, lebte im neunten Jahrhundert

¹⁶⁷ Q (65,4)

¹⁶⁸ ‘idda

¹⁶⁹ Q (24,32)

¹⁷⁰ As-Saraḥsī, šams al-A‘imma, (?-1097), al-mabsūṭ, Beirut 1989, Bd. 4, S. 212, az-Zuḥaylī, Wahba, al-fiqh al-islāmī wa adillatuh, Damaskus 2005, Bd. 5, S. 6683 und Abū Zuhra, Muḥammad, muḥāḍarāt fī ‘aqd az-zawāğ wa aṭaruh, Kairo ohne Datum, S. 155 f

¹⁷¹ Qiyās

Heirat mit einem jungen Burschen mit all ihren Folgen nichtig¹⁷², als ob nichts passiert wäre.¹⁷³

2.2.2.2 Die Argumente der Gegner

Ibn Šubruma, al-Ašamm und al-Battī haben für ihre ablehnende Meinung Verheiratung von jungen Mädchen betreffend wie folgt argumentiert:

- Der Koranvers „*Und prüfe die Weisen, bis sie ehefähig geworden sind. Und wenn ihr bei ihnen Urteilsfähigkeit feststellt, dann händigt ihnen ihr Vermögen aus*“,¹⁷⁴ deutet darauf hin, dass das Kindheitsalter mit der Erreichung des Heiratsalters sein Ende hat. Wäre eine Heirat vor diesem Alter richtig, dann hätte dieses Ende - die Erreichung des Heiratsalters - keine Bedeutung.
- Durch diesen Ehevertrag ist für Kinder, egal ob Mädchen oder Jungen, kein Nutzen erkenntlich, wie zum Beispiel gegenseitiger Friede¹⁷⁵ Zusammenleben und Kinderkriegen. Nichts davon kann bei Ehen von Kindern erzielt werden, im Gegenteil, es können ihnen durch solche Ehen Schäden zugefügt werden, da sie zu einem dauerhaften, gemeinsamen Leben gezwungen werden in einem Alter, wo eine psychische und mentale Harmonie, wenn auch nicht unmöglich, so doch sehr schwer erreicht werden kann. Die Ausdrucksweise der Rechtsgelehrten benutzend sagten die oben erwähnten drei: „Da die Rechtfertigung von einer Vormundschaft in dem Bedarf des Mündels liegt und da Kinder, ob Mädchen oder Jungen, keinen Bedarf haben, eine Ehe einzugehen, verliert die Vormundschaft ihre Rechtfertigung in dieser Angelegenheit.“
- Da ein Ehevertrag prinzipiell für das ganze Leben geschlossen wird und dessen Einhaltung den Ehepartnern erst nach dem Erreichen der Pubertät obliegt, kann niemand sie dazu zwingen, da sie nach dem Erreichen der Pubertät selbstverantwortlich sind und keiner Vormundschaft mehr unterliegen.¹⁷⁶

Die Heirat des Propheten mit der jungen Aischa stellte für sie keinen Beweis für die Erlaubnis für die Verheiratung junger Mädchen dar, weil dies in Mekka vor der Hiğra passierte, das heißt, bevor die Aufforderung herab gesandt wurde, die (stillschweigende)

¹⁷² faṣḥ

¹⁷³ Ibn Ḥazm, ‘Alī b. Aḥmad, al-muḥallā, Kairo 1933, Bd. 9, S. 458ff

¹⁷⁴ Q (4,6)

¹⁷⁵ Q (30,21)

¹⁷⁶ As-Saraḥsī, Šams al-A’imma, Muḥammad b. Abū Sahl, al-mabsūṭ, Beirut 1989, Bd. 4, S. 212

Zustimmung von Jungfrauen bzw. die Zustimmung¹⁷⁷ von geschiedenen Frauen oder Witwen zu erfragen, wenn es um ihre Heirat geht¹⁷⁸. Die Geschichte der Verlobung des Propheten mit Aischa führte al-Buḥārī ohne den Namen des *ṣaḥābī* anzugeben¹⁷⁹ in seinem Kapitel *an-nikāḥ* unter dem Titel *Die Verheiratung von Kindern mit Erwachsenen* an. Ibn Baṭṭāl schloß daraus, dass es Vätern erlaubt ist, ihre Töchter ohne deren Erlaubnis zu verheiraten. Ibn Ḥaḡar lehnte aber dies ab mit dem Kommentar, dass diese Schlussfolgerung nicht ganz klar ist, weil die Möglichkeit, ja sogar Wahrscheinlichkeit, besteht, dass dies vor der Herabsendung der Aufforderung geschah, Jungfrauen nach ihrer Zustimmung zu fragen, weil all dies in Mekka vor der Hiḡra geschah.¹⁸⁰

2.2.2.3 Eheschließung und Vollzug der Ehe

Eines möchte ich hier gerne erklären und zwar, wenn Gelehrte von einer Heirat sprechen, bedeutet das nicht unbedingt den Vollzug der Ehe. Sie definieren Heirat wie folgt: Sie ist ein Vertrag, durch den Ehepartnern gegenseitiger geschlechtliche Genuss erlaubt wird¹⁸¹. Das kann uns behilflich sein, wenn wir von Rechtsgelehrten etwas über Verheiratung von sehr kleinen Kindern, ja sogar von Säuglingen, lesen.¹⁸² Daher ist ihnen nichts anderes übrig geblieben, als darüber zu sprechen, wann der Vollzug der Ehe mit jungen Mädchen erlaubt werden dürfe. Der berühmte schafiitische Gelehrte an-Nawawī sagte: „Den Zeitpunkt der feierlichen Hochzeit und des Vollzugs der Ehe betreffend, wenn sich Ehemann und Vormund über etwas einigen, das jungen Mädchen keine Schäden zufügen würde, dann soll dies in die Tat umgesetzt werden. Und sollten sie verschiedener Meinungen sein, so - nach Aḥmad b. Ḥanbal und Abū ‘Ubayd¹⁸³ - dürfen neunjährige Mädchen dazu gezwungen werden, jüngere hingegen nicht. Nach Mālik, aš-Šāfi‘ī und Abū Ḥanīfa ist ausschlaggebend, ob sie Geschlechtsverkehr aushalten können, was verschieden sein kann und nicht mit einem bestimmten Alter festgelegt werden kann. Dies ist das Richtige. Nichts in der Erzählung Aischas deutet auf eine Festlegung hin. Auch nichts davon deutet auf das Verbot für jene, die

¹⁷⁷ Es gibt im Arabischen den Ausdruck *istiḍān* für Jungfrauen und *istiḡmār* für Geschiedene und Witwen

¹⁷⁸ As-Saraḡsī, Šams al- A‘imma, , al-Mabsūṭ, Beirut 1989, Bd. 4, S. 212 und al-Kāsānī, ‘Alāuddīn, (-1191), *badā‘i‘ aš-šanā‘i‘*, Beirut 1986, Bd. 2, S. 240 und as-Sibā‘ī, Muṣṭafā, *šarḥ qānūn al-aḥwāl aš-šaḡṣiyya*, Beirut 2000, Bd. 1, S. 117f

¹⁷⁹ Diese Art der Überlieferungskette nennt man in der Ḥadīṭwissenschaft *mursal*

¹⁸⁰ Al-‘Asqalānī, Ibn Ḥaḡar, *fath al-bārī*, Riad 2001, Bd. 9, S. 27

¹⁸¹ Qal‘agī, Muḥammad Rawwās, *Al-Mawsū‘a al-fiqhīya al-muyassara*, Beirut 2000, Bd. 2, S. 1028 und Abū Zuhra, Muḥammad, *al-aḥwāl aš-šaḡṣiyya*, Kairo ohne Datum, S. 17

¹⁸² Al-‘Asqalānī, Ibn Ḥaḡar, *fath al-bārī*, Riad 2001, Bd. 9, S. 27, Ibn Baṭṭāls Kommentar *Verheiratung der sich in der Wiege Befindenden*

¹⁸³ Al-Qāsim b. Sallām (154-224) Sprachwissenschaftler und Gelehrter

Geschlechtsverkehr vor neun Jahren aushalten oder die Erlaubnis für jene, die ihn nicht aushalten, auch wenn sie neun Jahre erreicht haben.“¹⁸⁴

Al-muġnī von Ibn Qudāma beinhaltet ein Kapitel mit dem Titel *Die Möglichkeit des Vollzugs der Ehe mit jungen Mädchen hängt von ihrem Zustand ab und ob sie dies aushalten*. Dies sagte al-Qāḍī. Und er meinte, dass sie dies bezüglich unterschiedlich sind, denn es könnte junge Mädchen geben, die sich eignen und ältere, die sich hingegen nicht eignen. Ahmed legte dies mit neun Jahren fest. Al-Qāḍī sagte: „Ich bin der Meinung, dass dies keine Art der Festlegung ist und dass er das erwähnte, weil meistens der Genuss des Geschlechtsverkehrs mit Neunjährigen möglich ist und, wenn sich ein Mädchen für den Geschlechtsverkehr nicht eignet, ihre Eltern es nicht hergeben dürfen.“¹⁸⁵

Ibn Nuġaym al-Ḥanafī sagte: „Sie - die Rechtsgelehrten - sind den Vollzug der Ehe mit jungen Mädchen betreffend unterschiedlicher Meinungen. So sagten manche, das dieser mit dem Erreichen des zehnten und andere mit dem Erreichen des neunten Lebensjahres geschehen darf.“¹⁸⁶

Sie haben sogar das Thema einer Wiedergutmachung aufgegriffen, wenn jemand ehelichen Geschlechtsverkehr mit einem jungen Mädchen hatte und dadurch Verletzungen verursacht hat.¹⁸⁷

Das zeigt uns, dass alle Rechtsgelehrten - bis auf einigen Ausnahmen - das Erreichen der Pubertät eines jungen Mädchens als Bedingung für den Geschlechtsverkehr nicht aufstellten. Das kann auf Traditionen der vorislamischen Zeit zurückgeführt werden. Mädchen, denen so etwas passierte, nannte man *al-hāġin*.¹⁸⁸ In *al-Muḥkam* steht, dass es sich um eine Frau handelt, die vor dem Erreichen der Pubertät verheiratet wurde.¹⁸⁹

2.2.2.4 Vormundschaft

Die nächste Frage, die sich stellt, ist, ob eine Minderjährige in der Angelegenheit ihrer Verheiratung, die ihren zukünftigen Werdegang bestimmt, nach ihrer Meinung gefragt wird

¹⁸⁴ An-Nawawī, *ṣarḥ ṣaḥīḥ Muslim*, Kairo, 1929, Bd. 9, S.206

¹⁸⁵ Al-Maqdisī, Ibn Qudāma, ‘Abdullāh b. Aḥmad, (-1223), *al-Muġnī*, ar-Riyāḍ 1997, Bd. 10, S. 169

¹⁸⁶ Al-Ḥanafī, Ibn Nuġaym, *al-baḥr ar-rā’iq*, Beirut 1997, Bd. 3, S. 128. Siehe auch bei der Ḥanafiten Muḥammad Amīn Ibn ‘Ābidīn, *ḥāṣiyat Ibn ‘Ābidīn*, Beirut 1994 u. al-Kamāl, Ibn al-Humām, Beirut ohne Datum, Faṭḥ al-Qadīr von, und bei den Šāfi’iten Al-Hatib aš-Širbīnī, *muġnī al-muḥtāğ*, Beirut ohne Datum, und aš-Šarwānī u. *Ibn Qāsim*, Beirut ohne Datum, *ḥawāšī aš-Šarwānī wa Ibn Qāsim*.

¹⁸⁷ Al-Maqdisī, Ibn Qudāma, ‘Abdullāh b. Aḥmad, (-1223), *al-muġnī*, Riad 1997, Bd. 12, S. 169f

¹⁸⁸ Az-Zubaydī, muḥammad Murtaḍā, *tāğ al-‘arūs min ġawāhir al-qāmūs*, Kuwait 1987

¹⁸⁹ Ibn Sīdah, ‘Alī b. Isma‘īl, *al-muḥkam wa al-muḥīṭ al-a‘ẓam*, Beirut 2000

oder ob hier allein ihr Vormund darüber bestimmen kann. Wer kann überhaupt Vormund sein und wo sind die Grenzen einer solchen Vormundschaft?

Als Vormundschaft wird die Ausführung einer Entscheidung über eine andere Person verstanden, egal ob die betreffende Person damit einverstanden ist oder nicht. Die Person, die das Recht besitzt einen Vertrag abzuschließen, wird *al-walīy* genannt. Daher stellt die Vormundschaft die islam-rechtliche Macht dar, die dem Vormund erlaubt, persönliche und finanzielle Angelegenheiten des Mündels zu entscheiden. Dieses Recht beginnt mit der Geburt des Mündels und endet mit dem Erreichen der Volljährigkeit.

Die Vormundschaft *al-wilāya* wird in zwei Teile geteilt:

- Die Vormundschaft über die Person selbst: Der Vormund entscheidet und überwacht persönliche Angelegenheiten des Mündels, wie Erziehung, Bildung und Gesundheitsfürsorge bis zu seiner Verheiratung.
- Die Vormundschaft über materiellen Besitz: Der Vormund entscheidet und überwacht die finanziellen Angelegenheiten des Mündels, wie dessen Unterhalt und Anlegung seines finanziellen Besitzes, Abschluss von Verträgen, usw.¹⁹⁰

Daher zählt die Entscheidung über eine Eheschließung zu den Rechten, durch die der Vormund über die persönlichen Angelegenheiten seines Mündels verfügt. Die Rechtsgelehrten trafen auch hier folgende Unterscheidung:

- Zwangsvormundschaft *wilāyat iğbār*: Darunter versteht man das Recht des Vormundes, einen Ehevertrag für sein Mündel abzuschließen, ohne seine Zustimmung einzuholen.
- Wahlvormundschaft oder partnerschaftliche Vormundschaft *wilāyat iḥtiyār*: Abū Ḥanīfa bezeichnet sie hingegen als Vormundschaft des gegenseitigen Einverständnisses *wilāyat istiḥbāb*. Sie bezieht sich auf mündige, geschlechtsreife Frauen, denn die Mehrzahl der Rechtsgelehrten ist der Meinung, dass sie nicht alleine den Abschluss eines Ehevertrages tätigen dürfen. Vielmehr hat der Vormund sich an ihrer Entscheidung um den zukünftigen Ehepartner zu beteiligen. Nach dieser gemeinsamen Entscheidung obliegt dem Vormund das alleinige Recht über die Abfassung des Ehevertrages. Daher wird diese Art von Vormundschaft *wilāyat iḥtiyār* oder partnerschaftliche Vormundschaft genannt, da sie nicht dazu gezwungen werden

¹⁹⁰ Al-mawsū‘a al-fiqhīya al-kuwaytīya, Bd. 27, “ṣiğar”, S. 20 ff & al-mawsū‘a al-fiqhīya al-muyassara, Bd. 1, “ahliya”, S. 329; “tamyīz”, S. 581 & Bd. 2, “ṣiğar”, S. 1207 ff; “wilāya”, S. 1980

darf. *Abū Ḥanīfa* ist hingegen der Meinung, dass niemand eine mündige, geschlechtsreife Frau zu einer Heirat zwingen darf, dass jedoch vorzugsweise - *mustaḥabb* - der Vormund die Angelegenheiten zum Abschluss des Ehevertrages an ihrer Stelle übernehmen sollte. Deswegen wird diese Art von Vormundschaft *wilāyat istiḥbāb* genannt.¹⁹¹ In dieser Arbeit richtet sich das Augenmerk auf die Zwangsvormundschaft *wilāyat iğbār*.

Die muslimischen Rechtsgelehrten sind der Meinung, dass die Zwangsvormundschaft bei Minderjährigen zur Geltung kommt, so findet diese ihre Anwendung sowohl bei Menschen ohne jegliche Zurechnungsfähigkeit, wie Geistesranke oder geistig Behinderte, als auch bei Menschen mit verringerter Zurechnungsfähigkeit, wie Minderjährige, die noch nicht unterscheidungsfähig sind.

Die Begründung dieser Regelung nach den Rechtsgelehrten liegt darin, dass Geistesranke oder geistig Behinderte nicht in der Lage sind, den Abschluss eines Vertrages vorzunehmen, da ihnen das erforderliche Verständnis dafür fehlt, in ihrem eigenen Interesse zu handeln. Die Zwangsvormundschaft von Kindern betreffend haben sie sich geeinigt, dass das Jungsein bei Jungen die Begründung darstellt. Die Zwangsvormundschaft von jungen Mädchen betreffend gibt es verschiedene Meinungen. *Aš-Šāfiʿī*, *Mālik* und *Aḥmad*¹⁹² sind der Meinung, dass diese mit der Jungfräulichkeit zu begründen ist und daher sogar nach der Pubertät anwendbar bleibt, solange sie Jungfrau ist, weil sie nicht als erfahren genug betrachtet wird, um ihr Wohlergehen in Dingen der Eheschließung und der Vertragsverhandlung ermessen zu können. Sollte die Jungfräulichkeit bereits vor der Pubertät verloren gehen, so gilt sie als mündig und die Zwangsvormundschaft entfällt. Wenn eine Jungfrau vor der Pubertät heirateten sollte und die Ehe vollzogen wurde, danach eine Scheidung statt findet, dann ist ihre nächste Ehe nur gültig, wenn sie die Pubertät erreicht hat. Dann nimmt sie teil an der Entscheidung um einen anderen Ehepartner, gemeinsam mit ihrem Vormund.

Abū Ḥanīfa und die Anhänger seiner Rechtsschule hingegen sehen jedoch den Grund für eine Vormundschaft in der Kindheit, da diese die Ursache für die Unselbstständigkeit ist, deretwegen eine Vormundschaft notwendig wird und eine Zwangsvormundschaft zu den Überlieferungen aus der Sunna des Propheten im Widerspruch steht, da Frauen bezüglich

¹⁹¹ *Abū Zuhra*, muḥammad, al-aḥwāl aš-šaḥṣīya, Kairo ohne Datum S. 108

¹⁹² Nach dem Rechtsurteil der mālikītischen Rechtsschule wird dem Umstand, dass eine Minderjährige verwitwet oder geschieden ist, keine Wichtigkeit zugemessen; die Vormundschaft ist in jedem Fall notwendig. Ebenso die ḥanbalītische Rechtsschule, die sich nach der Jungfräulichkeit oder dem jungen Alter richtet.

ihrer Eheschließung befragt wurden¹⁹³. Daher gilt die Zwangsvormundschaft für ein junges Mädchen, dass noch Jungfrau ist - bei allen Rechtsgelehrten mit Ausnahme von Ibn Šubruma, al-Ašamm und al-Battī - und für die geschlechtsreife Jungfrau, mit Ausnahme von den Ḥanafīten. Für ein geschiedenes oder verwitwetes junges Mädchen gilt bei den Ḥanafīten, Mālikīten und Ḥanbalīten die Zwangsvormundschaft, jedoch nicht bei den Šāfi'īten. Für eine verwitwete oder geschiedene geschlechtsreife Frau kommt die Zwangsvormundschaft nach allen Rechtsschulen nicht zur Geltung. Das Jungsein ist bei den Ḥanafīten der entscheidende Punkt der Argumentation, sowohl bei Jungen als auch bei Mädchen. Bei den Šāfi'īten geht es um die Jungfräulichkeit, bei jungen Mädchen wie auch bei älteren Frauen.

Folgendes soll hier nochmals hervorgehoben werden: Die šāfi'ītische Verknüpfung zwischen einer Zwangsvormundschaft und der Jungfräulichkeit des betroffenen jungen Mädchen bzw. Frau geht nicht von einer Unfähigkeit aus, sondern von ihrer Unerfahrenheit in Dingen der Ehe und der Welt der Männer. Ihre Unwissenheit in ehelichen Angelegenheiten gilt jedoch nicht mehr, wenn sie geschieden oder verwitwet ist.

In diesem Fall wird nicht weiter auf die unterschiedlichen Auffassungen der Rechtsgelehrten eingegangen, wer als gesetzlicher Vormund oder Vertreter vorgesehen ist, ob dies nun nur der Vater ist, oder aber sowohl Vater als auch Großvater, oder diese und alle weitere Verwandte väterlicherseits *al-‘aṣabāt*.¹⁹⁴

Zwei Dinge sollen für diese Arbeit von Bedeutung sein:

- Die Rechtsgelehrten begründeten das Recht des Vormunds zur Abschließung eines Ehevertrages für ein junges Mädchen wie folgt: Ihr soll die Chance nicht entgehen, den ebenbürtigen Ehepartner zu haben, das heißt das Wohlergehen des jungen Mädchens veranlasste die Notwendigkeit zur Zwangsvormundschaft. Daher begründen die Mālikīten die Legalität der Zwangsvormundschaft damit, dass dem jungen Mädchen durch diese Ehe kein Schaden zugefügt werden darf. Der gleichen Meinung sind auch die Šāfi'īten.¹⁹⁵ Diese fügen die Bedingungen hinzu, dass zwischen dem Vormund und dem Mündel keine offensichtliche Feindschaft bestehen darf und dass er sie mit einem ebenbürtigen Ehemann und mit Festsetzung eines gerechtfertigten Brautgeldes¹⁹⁶ - *mahr* - verheiraten muss. Außerdem darf er sie nicht

¹⁹³ Abū Zuhra, Muḥammad, *al-aḥwāl aš-šaḥṣīya*, Kairo, ohne Datum, S. 108 ff

¹⁹⁴ Diese sind die männlichen Verwandten einer Frau, die ihr in einem Verwandtschaftsverhältnis nur durch ihre männlichen Verwandten stehen.

¹⁹⁵ Ibn ‘Abd al-barr, *al-istiḍkār*, Damaskus, Beirut 1993, Bd.16, S. 50

¹⁹⁶ Brautgabe ihrer gleichen „*mahr al-miṭl*“

mit jemandem verheiraten, der ihr durch diese Ehe Schaden zufügen könnte, wie z. B. mit einem Blinden oder einem Greis.¹⁹⁷

- Eine andere Problematik ergibt sich in der Frage danach, ob das junge Mädchen, das erst nach ihrer Eheschließung die Pubertät erreicht, das Recht besitzt, den Ehevertrag zu annullieren, falls sie nicht mit ihm einverstanden ist. Dies wird mit *Wahl bei Erreichen der Pubertät*¹⁹⁸ bezeichnet.

Die Mehrheit der Ḥanafiten ist der Meinung, dass sowohl bei einem jungen Mädchen, wenn sie auch verwitwet oder geschieden ist, als auch bei einem Jungen, die durch jemand anderen als Vater oder Großvater, wie zum Beispiel Bruder oder Onkel, mit einem ebenbürtigen Ehemann und mit entsprechender Brautgabe, verheiratet wurden, die Ehe gültig ist, jedoch von beiden nach Erreichung der Pubertät annulliert werden kann. Abū Yūsuf ist hingegen der Meinung, dass beide diese Wahl nicht haben. Bei den Mālikiten besitzt das Mädchen diese Wahl, falls der von ihrem Vormund geschlossene Vertrag Klauseln enthält, mit denen sie nach Erreichen der Pubertät nicht einverstanden ist, jedoch nur unter der Bedingung, dass die Ehe nicht vollzogen wurde. Die Šāfiʿiten sind der Meinung, dass, wenn sie von ihrem Vater oder Großvater mit jemandem verheiratet wurde, der ihr nicht ebenbürtig ist, sie nach Erreichen der Pubertät die Wahl hat, den Ehevertrag zu annullieren. Die Ḥanbaliten erlauben die Verheiratung eines jungen Mädchens nur durch den Vater. Sollte er sie daher verheiraten, dann hat sie keine Wahl, die Ehe nach Erreichen der Pubertät zu annullieren. Sollte jemand anderer als der Vater sie verheiratet haben, so ist der Ehevertrag grundsätzlich ungültig. In einer weiteren Überlieferung heißt es: Die Schließung des Ehevertrages durch jemand anderen als ihren Vater ist zulässig, wobei sie die Wahl zur Annullierung besitzt nach Erreichen der Pubertät, so wie es der Fall ist nach der Rechtsschule von Abū Ḥanīfa.¹⁹⁹ Ibn Ḥazm az-Zāhiri gesteht ihr diese Wahlmöglichkeit nicht zu: „Der Vater besitzt das Recht, seine jungfräuliche Tochter, wenn sie die Pubertät noch nicht erreicht hat, ohne ihre Einwilligung zu verheiraten. Und sie hat kein Recht die Ehe zu annullieren, nachdem sie die Pubertät erreicht hat.“²⁰⁰

Es ist somit klar erwiesen, dass all jene, die eine Verheiratung von jungen Mädchen zuließen, sich darüber einigten, dass sie nach ihrer Meinung nicht gefragt wird, sondern ihr Vormund verheiratet sie nach seinem Gutdünken, jedoch mit der Einschränkung - nach überwiegender Meinung - mit Augenmerk auf ihr Wohlergehen, auch wenn die

¹⁹⁷ Al-mawsūʿa al-fiqhīya al-kuwaytīya, Bd. 41, Artikel “nikāḥ“, S. 259 ff

¹⁹⁸ ḥiyār al-bulūḡ

¹⁹⁹ Al-mawsūʿa al-fiqhīya al-kuwaytīya, Bd. 8, Artikel “bulūḡ“, S. 202 ff

²⁰⁰ Ibn Ḥazm, ʿAlī b. Aḥmad, al-muḥallā, Kairo 1933, Bd. 9, S. 458; zur weiteren Lektüre zu diesem Thema nachzulesen bei: Zaydān, ʿAbd al-Karīm, al-mufaṣṣal fī aḥkām al-marʾa, Beirut 1993, Bd. 6, S. 403 ff

Rechtsgelehrten in Einzelheiten unterschiedlicher Meinungen sind. So begrenzen einige den Personenkreis, dem gestattet wird, den Ehevertrag für sie abzuschließen. Die Ḥanbalīten und Mālikīten sind am strengsten in ihrer Auffassung, da sie nur dem Vater und seinem Bevollmächtigten dieses Recht zugestehen, da er für seine Tochter Liebe und Mitgefühl empfindet und ihm ihr Wohlergehen und Glück am Herzen liegt. An zweiter Stelle kommen die Šāfi'īten, die zusätzlich dem Großvater aus den schon oben erwähnten Gründen das gleiche Recht zugestehen. Die Ḥanafīten erleichtern die Angelegenheit am meisten, indem sie neben Vater und Großvater auch den männlichen Verwandten des Mädchens väterlicherseits das Recht einräumten, dies auch zu tun.

Diese Vorsichtsmaßnahmen beschränken sich darauf, wer ein Vormund sein darf, des weiteren gibt es Beschränkungen betreffend der Eigenschaften, die ein Vormund haben muss, wie volle Geschäftsfähigkeit durch Erreichen der Pubertät, Urteilsfähigkeit und persönliche Freiheit. Daher darf zum Beispiel ein Kind, ein geistig behinderter oder geisteskranker, ein betrunken oder seniler Verwandter kein Vormund sein. Die Šāfi'īten und Ḥanbalīten setzen sogar einen religiösen Lebenswandel und aufrechten Charakter voraus, was im Allgemeinen unter *‘adāla* - Unbescholtenheit und Redlichkeit - verstanden wird. Ebenso verlangen sie vom Vormund Urteilsfähigkeit - *rušd* -, die von den Ḥanbalīten als die Fähigkeit beschrieben wird, über die Ebenbürtigkeit und den Sinn und Zweck der Ehe Bescheid zu wissen, während die Šāfi'īten dies als die Eigenschaft beschreiben, mit dem Vermögen nicht verschwenderisch umzugehen. Denn jemand, der dazu nicht fähig ist, wird als *safīh* - urteilsunfähiger Mensch - bezeichnet, der als unzurechnungsfähig erklärt und seine Geschäftsfähigkeit eingeschränkt werden kann. Dies alles wird den vorher genannten Bedingungen hinzugefügt, die je nach Rechtsschule unterschiedlich dargestellt wurden.²⁰¹

2.2.2.5 Stellungnahme des Autors

Hier ist anzumerken, dass diese Besorgnis und das Kümmeren um die Rechte des Mädchens, das scheinbar wie ein Gegenstand behandelt wird, den Umständen und der Tradition gegenüber kompatibel und angepasst waren, da es den Gelehrten - aus ihrer Sicht - nur um die Rechte des Mädchens und um die Absicherung ihrer Zukunft gegangen ist. An dieser Stelle ist auch zu betonen, dass dies auf keinen Fall dafür spricht, dem Mädchen ihr Recht abzusprechen, eine derartig schwerwiegende Entscheidung mitzubestimmen.

²⁰¹ Az-Zuḥaylī, Wahba, *al-fiqh al-islāmī wa adillatuh*, Damaskus 2005, Bd. 9, S. 6700 ff

Prinzipiell will ich hier betonen, dass ich der Meinung bin, dass die Wahl des zukünftigen Ehemannes ein unbestreitbares Recht jeder Frau ist, das jenseits jedes Zwangs oder Einwandes zu erfolgen hat. So ist die Frau dann selbst für die ganze Entscheidung voll verantwortlich. Man darf nicht vergessen, dass ein junges Mädchen aufgrund ihres Alters und fehlender Erfahrungheit über so ein Recht nicht verfügt. Wenn man dem Mädchen dieses Recht zuspricht, bleibt nichts anders übrig, als das Alter der Frau bei der Ehe anzuheben. Auf der anderen Seite will ich auch sagen, dass es zur Gänze abzulehnen ist, dass Frauen im jungen Alter ohne ihre Zustimmung verheiratet werden und dann die Folgen dieser Entscheidung allein zu tragen haben. Das Recht auf die Wahl des zukünftigen Ehemannes soll ein unbestreitbares Recht der Frau sein, besonders in den orientalischen Gesellschaften, wo die Frauen in den meisten Fällen nur eine einmalige Chance auf eine ebenbürtige Ehe haben. Denn wenn diese (erste) Chance - egal aus welchen Gründen - scheitern sollte, wird die (geschiedene) Frau als „zweitklassige“ Ware angesehen. Sollte sie eine zweite Chance bekommen zu heiraten, dann ist der Ehemann einer im Alter ihres Vaters und in manchen Fällen sogar im Alter ihres Großvaters. Sollte der zweite Ehemann ein junger Mann sein, so verfügt er in den meisten Fällen über keine besonderen Eigenschaften.

Hier sei darauf hinzuweisen, dass die meisten Schriftsteller der Meinung sind, dass die Situation der Frau sich ab der Abbasiden-Ära verschlechtert hat und dass diese Missstände einen Abfall von der frühislamischen bzw. der Omayyaden-Ära darstellen.²⁰² Denn Frauen hatten am Anfang große Chancen auf weitere Ehen, sollte die erste Ehe aus irgendeinem Grund gescheitert sein.²⁰³ Es war sogar üblich, dass eine geschiedene bzw. verwitwete Frau gleich nach der Beendigung ihrer Wartefrist einen anderen Mann heiratete. Fāṭima bint Qays erzählte, dass sie dem Propheten von einem Heiratsantrag berichtete, nachdem ihr bisheriger Ehemann sich hat scheiden lassen.²⁰⁴ Subayʿa bint al-Ḥārīt berichtete auch, dass sie gleich nach Ablauf ihrer Wartefrist (nach dem Tod ihres Ehemanns) sich schön machte, damit sie von den Männern ein Heiratsangebot bekommt.²⁰⁵ Aus ihrer Erzählung geht sogar hervor, dass die Wiederverheiratung von Frauen als Recht und anzustrebendes Ziel angesehen wurde.

²⁰² Amīn, Aḥmad, fağr, ḍuḥā und zuhr al-islām, Beirut, 1975 u. Zaydān, Ğurğy, tārīḫ at-tamaddun al-islāmī, Beirut, ohne Datum

²⁰³ Hier sei darauf hingewiesen, dass alle Frauen des Propheten bis auf Aischa vor ihre Eheschließung mit dem Propheten verheiratet waren. Siehe auch die Erzählung über ʿĀtika bint Zayd, die ʿAbdullāh b. Abū Bakr, ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb, az-Zubayr b. al-ʿAwwām heiratete und einen Heiratsantrag von ʿAlī b. Abū Ṭālib bekam. Ibn al-Aṭīr, ʿIzz ad-Dīn, ʿAlī b. Muḥammad, asad al-ġāba fī marʿifat aṣ-ṣaḥāba, Beirut, 1994, Bd. 7, S.181 f

²⁰⁴ Muslim S. 931, Nr. 3697

²⁰⁵ Al-Buḥārīy S. 326 Nr. 3991

Meiner Meinung nach begann die Situation sich mit der Verbreitung von den vielen Sklavinnen in der Abbasiden-Ära zu Ungunsten der Frau zu ändern.²⁰⁶ Manchen Erzählungen nach sollten ar-Rašīd und al-Mutawakkil 2,000 bzw. 4,000 Sklavinnen *surrīya*, die nicht für Haushaltsarbeiten vorgesehen waren, in ihrem Besitz gehabt haben.²⁰⁷ Unter anderem befanden sich 300,000 Sklavinnen in der Kriegsbeute, die Mūsā b. Nuṣayr dem al-Walīd b. ʿAbd al-Malik schickte. Er sollte auch 30,000 Jungfrauen der edlen westgotischen Familien nach Damaskus bzw. Aleppo mitgebracht haben.²⁰⁸ Selbst wenn man diese Zahlen nicht als wahre Münze nimmt, kann man trotzdem davon ausgehen, dass die Anzahl sehr groß war.²⁰⁹

Da alle Rechtschulen bis auf die Imāmīten einen Ehevertrag als eine zeitlich nicht begrenzte Vereinbarung betrachten und Ehe auf Zeit ablehnen, ist es wohl nachvollziehbar, dass die Frau ihre Chance bekommen soll, die Entscheidung selbst und freiwillig treffen zu können. Das steht zur Gänze im Widerspruch dazu, dass Frauen im jungen Alter und ohne ihre Zustimmung verheiratet werden dürfen. Viel mehr sprachen einige Gelehrten ihnen sogar das Recht ab, Eheverträge nach Erreichung der Pubertät *„ḥiyār al-bulūḡ“* annullieren zu dürfen. Mit dieser Entscheidung wird die Frau gezwungen, ihr ganzes Leben mit jemandem zu verbringen, den sie nicht gekannt hat und nicht liebt. Wenn man nun behauptet, dass dies nicht der Fall ist, da Frauen von ihrem Recht auf *ḥulʿ* Gebrauch machen können, in dem sie auf die Morgengabe *„mahr“* verzichten, um sich von ihrem Ehemann scheiden lassen zu dürfen, so ist dies mit zweierlei Problematik verbunden:

- Da die Gelehrten den Ehemann nicht dazu gezwungen sehen, die Scheidung auszusprechen, wenn die Frau den *ḥulʿ* verlangt, stellt dieser Anspruch keine Garantie für die Frau dar.
- Wenn aus der nicht geglückten Ehe Kinder entstanden sind, könnte sich die Frau verpflichtet fühlen, die Situation wegen den Kindern zu erdulden, auch wenn sie selbst nicht glücklich ist.

Aus den oben angeführten Gründen will ich in den folgenden Punkten die Begründungen der Gelehrten widerlegen:

²⁰⁶ Al-Ġāḥiz, ʿAmr b. Baḥr, *rasāʾil al-Ġāḥiz, risālat al-qiyān*, Bd. 1, S. 158, Amīn Aḥmad, *ḡuḥā al-islām*, Beirut 1975, Bd. 1, S. 79 ff u. Būḥdayba, ʿAbd al-Wahhāb, *al-ġinsāniya fī al-Islām*, Tūnis 2000, S. 129 ff

²⁰⁷ Amin, Ahmad, Harun ar-Rsid, Kairo, ohne Datum, S. 85 und Aṭ-Ṭabarī, Abū Ġaʿfar Muḥammad b. Ġarīr, *tārīḫ ar-rusul wa al-mulūk*, ohne Datum, Bd. 10, S. 250

²⁰⁸ Al-Ḥaydarī, Ibrāhīm, *an-nizām al-abawī*, Beirut 2003, S. 263 u. al-Marnīsī, Fāṭima, *hal antum muḥaṣṣanūn ḍid al-ḥarīm?*, Beirut, 2000

²⁰⁹ Bemerkenswert in der Erzählung von Mūsā b. Nuṣayr ist, dass die Sklavinnen als Jungfrauen beschrieben wurden, was auf ihrem jungen Alter hinweist und was Ehen mit jungen Mädchen Tür und Tor öffnet.

- Die von den Gelehrten hergestellte Verbindung zwischen der Wartefrist einer Frau und ihrem (jungen) Alter stellt eine *Petitio Principii*²¹⁰ Situation dar. Denn der Vers meint nicht unbedingt junge, nicht pubertäre Mädchen. Man kann sogar feststellen, dass damit Frauen gemeint sind, die verheiratet sind bzw. waren und die aus irgendeinem Grund noch nicht menstruierten. Es ist wohlbekannt, dass es Frauen gibt, die das Alter der Menstruation erreichen können ohne zu menstruierten, obwohl alle notwendigen körperlichen Merkmale vorhanden sind, die für eine Heirat sprechen. Das heißt, wenn es Frauen gibt, die vor dem Durchschnittsalter menstruierten, gibt es genau so Frauen, die nach dem Überschreiten dieses Alters menstruierten. Wissenschaftliche Referenzen geben an, dass Frauen Menarche zwischen 10 und 17 Jahren mit einem Durchschnittsalter von 13 Jahren bekommen.²¹¹ Manchen Angaben nach, gibt es sogar Frauen, die erst mit ihrem 25. Lebensjahr menstruierten, obwohl sie körperlich, psychisch und mental zur Heirat bestens geeignet sind. Es handelt sich dabei um die so genannten Menstruationsstörungen²¹². Eines dieser Probleme ist das „Ausbleiben der Menstruation“²¹³, das auf zwei Arten auftreten kann: primär und sekundär. Man spricht von einer „primären Amenorrhoe“, wenn bei einer Frau nach der Vollendung des sechzehnten Lebensjahres noch keine Menstruation aufgetreten ist. Hier sei darauf hinzuweisen, dass diese Situation mit der Unregelmäßigkeit der Menstruation in den ersten zwei Jahren oder mit einer leichten Menstruation²¹⁴ nicht zu verwechseln ist. Wissenschaftliche Referenzen geben für diese Symptome verschiedene Gründe an, wie zum Beispiel Turners Syndrom²¹⁵, Geburtsfehler im Fortpflanzungsapparat, Eierstockprobleme, Untergewichtigkeit und starke körperliche Belastung (Leistungssport), die den Fettgehalt im Körper, der für die Freigabe der erforderlichen Hormonen notwendig ist, beeinträchtigen können.²¹⁶ Eines ist auch in diesem Zusammenhang zu erwähnen und zwar, dass der Koranvers Q (65,4) auch Scheidungsfälle von jungen Mädchen behandelt, die es sicher zur Zeit der Offenbarung gab. Denn die Offenbarung behandelt nicht nur jene Fälle, die der Islam anerkennt, sondern auch jene, die er auch nicht akzeptiert oder zulässt.²¹⁷ Denn der Koranvers Q (4,6) setzt einer Heirat eine Altersuntergrenze voraus, vor der sie nicht

²¹⁰ Damit ist jener logische Fehlschluss gemeint, bei dem das, was erst noch bewiesen werden soll, bereits in den Voraussetzungen des Beweises als gültig unterstellt wird.

²¹¹ Ḥammāmī, ‘Abd ar-Razzāq, *al-amrāḍ an-nisā’iyya*, Aleppo, S. 25

²¹² Menstruation disorders

²¹³ Amenorrhoea

²¹⁴ Oligomenorrhoea

²¹⁵ Bei diesem Syndrom hat die Frau lediglich ein funktionsfähiges X-Chromosom statt der üblichen zwei

²¹⁶ *Encyclopaedia of Medicine*, 2001, New York, Bd. 3, S. 804

²¹⁷ Wie z. B. *az-ẓihār*

zulässig ist. Das steht auf keinen Fall im Widerspruch zum Koranvers Q (65,4), in dem die Wartefrist einer jungen Frau - nach einer Scheidung bzw. dem Ableben des Ehemannes - behandelt wird, auch wenn die Heirat mit jungen Mädchen nicht erlaubt ist. Man darf dies nicht als Anerkennung derartigen Ehen sehen, da die Heirat und die Zwecke der Ehe im Koran eine ganz andere Rolle und Bedeutung haben. Zuletzt bleibt hier zu sagen, dass, wenn die religiöse Rechtsprechung moralischen und humanen Maßstäben Rechnung zu tragen hat, so stellt das Verbot der Heirat mit jungen Mädchen eine dem Koran nähere und kompatiblere Variante dar.

- Die Gelehrten interpretierten den Koranvers Q (24,32) in dem sie für das Wort „*ayyim*“ die Bedeutung „eine Frau ohne Ehemann“ annahmen, gleich ob jung oder alt. Das Bedeutungsspektrum dieses Worts ist aber viel breiter und umfasst unter anderem sowohl Männer als auch Frauen, die ohne Ehegattinnen bzw. Ehegatten sind, gleich ob sie vorher verheiratet oder nicht verheiratet waren.²¹⁸ Das heißt, dass dieses Wort auch noch nicht verheiratete Frauen „*bikr*“ umfasst, das seinerseits sowohl junge Mädchen als auch erwachsene Frauen beinhaltet. Das bedeutet, dass in dem oben erwähnten Vers Frauen im Allgemeinen gemeint sind.

Die Aufgabe, die ich mir in den nächsten Punkten vorgenommen habe, ist, ob es Indizien gibt, die darauf hindeuten, dass im Koranvers Q (24,32) nur erwachsene Frauen „*bālig*“ gemeint sind.

Den Gelehrten, die in der Heirat des Propheten mit der jungen Aischa das Argument fanden für die Erlaubnis der (Ver-) Heiratung junger Mädchen, wurde von den Gegnern - Ibn Šubruma, al-Ašamm und al-Battī - widersprochen, in dem sie - ohne Beweisführung - behaupteten, dass es sich dabei um eine Sondergenehmigung für den Propheten gehandelt hätte. Auf der anderen Seite argumentierten sie damit, dass dies in Mekka - vor der Aufforderung zur Zustimmung der Frauen zu ihrer Heirat - passierte, da sie die Zustimmung der Frau als eine unabdingbare Bedingung für die Gültigkeit des Ehevertrags betrachteten. Mein Kommentar dazu besteht gerade in der aktuellen Arbeit, wo ich verschiedene Beweise anführen werde, dass Aischa zurzeit ihrer Heirat mit dem Propheten nicht - wie verbreitet behauptet - sehr jung war.

²¹⁸ Ibn Manẓūr, Muḥammad b. al-Mukarram (1232-1311), *liṣān al-‘arab*, Kairo ohne Datum, Artikel „*ayama*“

Ausgehend von der von den Rechtsgelehrten oft zitierten Regel: „ Wenn ein Ausdruck allgemein benutzt wird, dann soll die vollkommene Form damit gemeint sein“²¹⁹, soll mit dem Wort „Heiraten“ eine Ehe in vollkommener Form gemeint sein. Im Folgenden versuche ich, ein Bild von dieser Ehe nach koranischer Vorstellung darzustellen:

- Im Koran wird die Fortpflanzung als eines der Hauptziele der Heirat²²⁰ definiert. Dass junge Mädchen nicht im Stande sind, dies zu erfüllen, braucht keine weitere Überlegung.
- Körperliche, mentale und psychische Harmonie²²¹ zwischen den Ehepartnern stellen die erforderlichen Faktoren einer erfolgreichen Ehe dar. Sexuelle Befriedigung wird nicht nur anerkannt sondern sehr positiv angesehen.²²² Der Prophet vergleicht sogar die körperliche Beziehung mit einem Stückchen Honig.²²³ Liebe und Zuneigung werden in der Ehe gegenseitig ausgetauscht.²²⁴ Ein vernünftiger Mensch würde sicher feststellen, dass all diese Begriffe einem jungen Mädchen nichts zu bedeuten haben. Denn ein junges Mädchen verfügt auf keinen Fall über die körperlichen, physischen und hormonellen Faktoren, die eine Ehe glücklich zu machen vermögen. Ihre psychischen und mentalen Fähigkeiten qualifizieren sie in keinerlei Weise, sich in eine derartig komplizierte, tiefgreifende und intime Beziehung zu begeben. Was kann sie überhaupt zum Erfolg dieser Beziehung beitragen und wie weit kann sie psycho-sexuelle Abstimmung²²⁵ erzielen.

Im folgendem bleibt mir nichts anders übrig, als auf die vermutbaren Gründe dieser Ehen einzugehen und sie zu analysieren:

- die Gelegenheit, eine krankhafte sexuelle Einstellung zu erfüllen (Pädophilie).
- Sexuelle Erfüllung jener Männer, die in der sexuellen Beziehung nur einen rein mechanischen Akt sehen jenseits jeglicher Gefühle oder Intimität.
- In Gesellschaften, wo großfamiliäre und stammesorientierte Beziehungen herrschen, stellt die Heirat keine individuelle sondern vielmehr eine gesellschaftliche

²¹⁹ al-muṭṭlaq yuḥmal ‘alā al-kāmil

²²⁰ Q (2,223), (16,72) u. (42,11)

²²¹ (2,187) u. (30,21)

²²² Q (30,21)

²²³ Al-Buḥārī S. 208, Nr. 2639 *****

²²⁴ Vergleiche mit Alfred Adler, nach dem Ehepartner gegenseitige Unterstützung und Zuneigung benötigen

²²⁵ Psycho-Sexual Adjustment

Angelegenheit dar. Die Ehe wird zu einer Chance, das Eigentum der Familie innerhalb der Nahverwandtschaft beizubehalten und die Beziehungen des Stammes zu untermauern. In diesen Gesellschaften werden Eheverträge mit sehr jungen Mädchen geschlossen, um zukünftigen Streitereien oder angeblichen Ansprüchen vorzubeugen. Auch gegenseitige Verheiratungen spielten da eine wichtige Rolle, wo ein Vormund die sich in seiner Vormundschaft befindende Frau mit jemandem verheiratete, damit er seinerseits die sich in der Vormundschaft des anderen Mannes befindende Frau heiraten kann. Da spielte es keine Rolle mehr, ob für diese Ehen Morgengaben, in welcher Höhe auch immer, geleistet wurden oder nicht.

Im Irak gibt es zum Beispiel bis heute die Tradition „*an-nahwa*“²²⁶ wo der Cousin eines Mädchens väterlicherseits in der Öffentlichkeit angibt, dass er seine Cousine heiraten will. Nach dem Bekanntmachen dieses Vorhabens dürfen keine weiteren Männer um die Hand dieses Mädchens bitten. Kommt der Cousin spät darauf, seine Cousine heiraten zu wollen, werden Eheverträge mit anderen Männern im Nachhinein annulliert und der Ehemann mit einer bestimmten Geldablöse zufrieden gestellt.²²⁷

- In geschlossenen, patriarchalischen Gesellschaften, in denen die Frau als dauerhafte Bedrohung durch Affären angesehen wird, und wo sie nicht als dem Mann gleichberechtigt behandelt wird, kann die Frühverheiratung mit wesentlich älteren Männern eine Garantie bieten, damit die Frau für immer dem Mann unterstellt und unter seine kontrollierenden Herrschaft bleibt und er sie nach seinen Vorstellungen formt, sodass sie keine bedeutsamere Rolle haben kann, außer sein Nachläufer zu sein. Mit einer derartigen Einstellung vergewissert sich der Mann, dass die Frau ihm den vollen Gehorsam gewährt, der für den Mann die zweite Stelle an Wichtigkeit nach der Ehre hat.
- Zweifelsohne spielen der Schutz der jungen Frau und die Angst um sie, dass sie einen falschen Weg einschlagen kann, eine Rolle, worum sie möglichst früh verheiratet wird. In Gesellschaften, wo der Keuschheit der Frau eine große Rolle zukommt und ihre Eltern erst Ruhe finden, wenn ihre Tochter ihre Keuschheit unter Beweis gestellt hat und als Jungfrau in die Ehe gegangen ist, bietet frühe (Ver-)Heiratung eine vermutbare Garantie.

²²⁶ Abgeleitet von Verb „*nahā*“ und bedeutet verbieten

²²⁷ Al-Kaylānī, *ṣarīʿat al-ʿaṣāʾir*, S. 126 f, Brakāt, Ḥalīm, *al-muḡtamaʿ al-ʿarabī fī al-qarn al-ʿiṣrīn*, Beirut 2000, S. 395 f

- Wirtschaftliche Gründe dürfen nicht außer Acht gelassen werden. Denn eine frühe (Ver-)Heiratung der Frau kann die Familie von den finanziellen Verpflichtungen entlasten, was den männlichen Familienmitgliedern zugute kommt, damit sie finanziell besser dastehen und bessere Ausbildungschancen haben.
- Zusätzlich zu all diesen Gründen kann die Habgier mancher Väter sie dazu veranlassen, ihre Töchter sehr früh mit viel älteren Männern zu verheiraten, damit sie durch das Vermögen des Ehemannes eine bessere finanzielle Stellung erlangen und nach deren Tod eine Chance auf einen Anteil am Erbe haben.

2.2.2.6 Die Widerlegung der Argumente der Befürworter

Nachdem ich auf die Argumente der Befürworter Verheiratung junger Mädchen betreffend eingegangen bin, möchte ich nun meine Argumente anführen, die die Illegitimität dieser Verheiratung belegen.

2.2.2.6.1. Die Zustimmung der Frau für eine Verheiratung

Aus vielen authentischen Überlieferungen des Propheten geht hervor, dass Frauen bei ihrer Heirat nach ihrer Einwilligung gefragt werden müssen, egal ob sie nun Jungfrauen sind oder nicht. Als Beispiel dienen hier folgende Überlieferungen:

- Abū Hurayra berichtete, dass der Prophet sagte: „Eine Frau, deren Wiederverheiratung²²⁸ bevorsteht, darf nicht verheiratet werden, bis sie dies selbst zulässt - *tusta'mar*.²²⁹ Hingegen darf eine Jungfrau erst verheiratet werden, wenn sie zuvor nach ihrer Einwilligung gefragt wurde - *tusta'dan*.²³⁰ Einige Leute fragten: „O Gesandter Allāhs, wie sieht dann ihre Einwilligung aus?“ Der Prophet sagte: „Ihr Schweigen ist ihre Zustimmung!“²³¹
- Aischa fragte den Propheten: „O du Prophet, sollen denn Frauen in der Angelegenheit ihrer Heirat befragt werden?“ Er antwortete: „Ja!“ Aischa erwiderte: „Wenn aber eine

²²⁸ Im *ḥadīṭ* ist die Rede von entweder *aṭ-ṭayyib*, mit der jene Frau bezeichnet wird, die ihre Jungfräulichkeit bedingt durch eine frühere Ehe verloren hat und sich nicht mehr in einem aufrechten Eheverhältnis befindet, oder von *al-ayyīm*, einer unverheirateten Frau - jungfräulich, geschieden oder verwitwet.

²²⁹ *al-isti'mār* ist die Beauftragung zur Eheschließung, worunter folgendes gemeint ist: Nachdem eine verheiratete Frau vermutlich weniger Schamgefühl betreffend der Zustimmung zur Wiederverheiratung besitzt, sollte sie selbst ihren Vertreter mit der Eheschließung beauftragen.

²³⁰ *al-isti'dān*: Eine Jungfrau hingegen wird man um Erlaubnis fragen, weil ihr eher der Mut zur Eigeninitiative fehlt. Daher wird aus Respekt vor ihrem Schamgefühl das Schweigen als Einverständnis interpretiert.

²³¹ Al-Buḥārī, S. 444, Nr. 5136

Jungfrau gefragt wird, dann schweigt sie aus Scham.“ Er sagte: „Ihr Schweigen ist ihr Einverständnis.“²³²

Allerdings sollte die Jungfrau - bei den Mālikiten - davon in Kenntnis gesetzt werden, dass Schweigen wie auch Lächeln oder gar ihr Weinen - ohne Schreien - als Zustimmung interpretiert wird. Die Rechtsgelehrten weisen noch auf andere Details hin, auf die ich hier jedoch nicht eingehen möchte.

Obwohl in der Bedeutung zwischen den arabischen Begriffen für die Befragung von Frauen in punkto Heirat eine gewisse Diskrepanz zwischen „*isti'mār*“ und „*isti'dān*“ besteht, zielen jedoch beide Begriffe auf das Gleiche hin, denn sie setzen jeweils das Einverständnis der betroffenen Frau voraus. Die Voraussetzung der Zustimmung der Frau als gemeinsame Grundlage beider Begriffe erklärt die abwechselnde Benutzung dieser Begriffe bei Erwähnung der Jungfrauen und auch bei geschiedenen oder verwitweten Frauen.²³³

Das kann der Grund sein, warum al-Buḥārī die in diesem Zusammenhang gesammelten Überlieferungen eingeführt in seinem Buch unter dem mit „*Ein Vater darf seine Tochter nicht ohne ihre Zustimmung verheiratet*“ betitelten Kapitel anführte. Hier sei darauf hingewiesen, dass eine Frau - egal ob nun Jungfrau oder geschieden oder verwitwet - mehr berechtigt sein soll als ihr Vormund, wenn es um die Wahl ihres zukünftigen Ehemannes geht.²³⁴

Beweis für das Einverständnis der Frau als notwendige Bedingung für die Schließung einer Ehe ist, dass der Prophet jene Ehen als ungültig erklärt hat, die ohne die Zustimmung der Ehefrau geschlossen wurden, egal ob sie vor der Ehe nun Jungfrau oder geschieden oder verwitwet war. Dazu folgende Beispiele:

- Ḥansā' bint Ḥidām al-Anṣārīya wurde von ihrem Vater ohne ihre Zustimmung verheiratet. Nachdem sie jedoch zum Propheten ging, annullierte dieser die Ehe.²³⁵ In einer anderen Überlieferung soll sie von einem Mann geschieden worden sein, dann hat ihr Vater sie mit einem anderen Mann von Banū 'Awf verheiratet. Da sie aber wieder zu ihrem Exmann *Abū Lubāba b. 'Abd al-Mundir* zurück wollte, beschwerte sie sich beim Propheten. Daraufhin hat der Prophet die neue Ehe annulliert und sie ihren Exmann heiraten lassen.²³⁶

²³² Al-Buḥārī, S. 580, Nr. 6946

²³³ Abū Dāwūd, S. 1377, Nr. 2098 u. an-Nasāī, S. 2299, Nr. 3262 u. S. 2299, Nr. 3266

²³⁴ Mālik, Ibn Anas, al-muwaṭṭa', Beirut 1997, Bd. 2, S. 28, Nr. 1493

²³⁵ Al-Buḥārī, S. 444, Nr. 5138

²³⁶ Ad-Dāraqutnī, 'Alī b. 'Umar, as-sunan, Beirut 2004, S. 333 f, Nr. 3551 bis 3554

- Abū Salama b. ‘Abdurrahmān berichtet folgendes: Eine Frau kam zum Propheten und sagte: „O du Prophet, mein Vater - und er ist der beste Vater - lehnte den Onkel meines Sohnes als Ehemann für mich ab und hat mich mit einem anderen Mann verheiratet, den ich nicht mag.“ Daraufhin verlangte der Prophet nach ihrem Vater, um ihn zu befragen. Dieser bestätigte ihre Aussage mit dem Hinweis, dass er das Beste für sie wollte. Der Prophet sagte darauf: „Die Ehe ist ungültig. Heirate den, den du möchtest!“²³⁷
- Ibn ‘Abbās berichtete, dass eine Jungfrau zum Propheten kam und erzählte, dass ihr Vater sie zwang zu heiraten. Daraufhin hat der Prophet ihr die Freiheit gegeben, die Ehe akzeptieren oder zu annullieren.²³⁸
- ‘Abdullāh b. Barīda berichtete, dass er von seinem Vater folgendes gehört hatte: Ein Mädchen kam zum Propheten und sagte: „Mein Vater hat mich mit seinem Neffen verheiratet, damit er besser dasteht.“ Der Prophet überließ ihr die Entscheidung. Daraufhin sagte sie: „Ich akzeptiere die Entscheidung meines Vaters, allerdings wollte ich dadurch Frauen wissen lassen, dass Väter in dieser Angelegenheit nicht das Sagen haben.“²³⁹

Aus den oben erwähnten Überlieferungen kann man folgendes ableiten:

- Die Zustimmung der Frau - ob sie nun Jungfrau ist oder nicht - ist eine unabdingbare Voraussetzung für die Eheschließung.
- Im Falle einer Verheiratung ohne ihre Zustimmung besitzt die Frau das Recht, die Ehe zu annullieren.
- Der Frau wird das Recht anberaumt, den Mann zu heiraten, den sie liebt. Niemand hat das Recht, sie gegen ihren Willen zu verheiraten (Zwangsverheiratung).
- Ibn ‘Abbās berichtete, dass ein Mann zum Propheten kam und sagte: „Wir haben eine Waise, um deren Hand sowohl von einem reichen als auch einem armen Mann gebeten wird. Sie liebt den armen Mann, wir hingegen möchten den reichen Mann.“

²³⁷ Sa‘īd b. Manṣūr, as-sunan, Beirut ohne Datum, Bd. 1, S. 157 u. Ibn Abū Šayba, al-muṣannaf, Beirut 1989, Bd. 3, S. 275, Nr. 6

²³⁸ Aḥmad b. Ḥanbal aš-Šaybānī, al-musnad, Beirut ohne Datum, Bd. 20, S. 162, Abū Dāwūd, S. 1377, Nr. 2096 u. Ibn Māğah S. 2589, Nr. 1875

²³⁹ Ibn Māğah, S. 2589, Nr. 1874, Aḥmad b. Ḥanbal aš-Šaybānī, al-musnad, Beirut ohne Datum, Bd. 16, S. 163, an-Nasā‘ī, S. 2299, Nr. 3271, Ad-Dāraqutnī, Beirut 2004, Bd. 4, S. 334 ff, Nr. 3555 bis 3557 u. Ibn Abū Šayba, al-muṣannaf, Beirut 1989, Bd. 3, S. 278 f, Nr. 14

Daraufhin sagte der Prophet: „Nichts Besseres als die Ehe gibt es für diejenigen, die sich lieben.“²⁴⁰

Hier möchte ich nicht unbemerkt lassen, dass das ihr anberaumte Recht auf Selbstbestimmung sehr fortschrittlich war, besonders unter Berücksichtigung der historischen und sozialen Gegebenheiten.

Nichts in den oben angeführten Überlieferungen deutet auf eine andere Begründung als die fehlende Zustimmung der Frau hin. Auch wenn aus der vierten Überlieferung die ablehnende Haltung des Propheten unter Berücksichtigung der Ebenbürtigkeit des Ehemannes verstanden werden kann, so sollte die Zustimmung der Frau der eigentliche Grund für die Gültigkeit bzw. Ungültigkeit des Ehevertrags sein.²⁴¹ Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī bestätigte hingegen die Meinung von al-Bayhaqī die dritte Überlieferung betreffend, die besagt, dass, wenn es sich hier tatsächlich um eine Jungfrau handeln sollte, dann liegt die Begründung sicherlich in der Ebenbürtigkeit des Ehepartners. Weiters kommentierte er diese Überlieferung folgendermaßen: „Das ist die zu akzeptierende Erklärung, da es sich um einen Einzelfall handelt, daher darf keine allgemein gültige Regel davon abgeleitet werden.“²⁴²

Diese Begründung ist meiner Meinung nach nicht ausreichend, weil andere Überlieferungen genau das Gegenteil beweisen, denn Aḥmad, ad-Dāraquṭnī, al-Ḥākim und al-Bayhaqī führen eine Überlieferung von ʿAbdullāh b. ʿUmar an, der sagte: „Als ʿUṭmān b. Mazʿūn starb, hinterließ er eine Tochter von Ḥuwayla bint Ḥakīm, die er seinem Bruder Qudāma b. Mazʿūn anvertraute. Da beide meine Onkel mütterlicherseits waren, habe ich, Qudāma, um die Hand der Tochter ʿUṭmāns gebeten und er hat sie mit mir verheiratet. Al-Muǧīra b. Šuʿba ging jedoch zu ihrer Mutter und überredete sie durch seine Geldmittel. Daraufhin bevorzugte ihn die Mutter. Auch die Tochter vertrat die Meinung ihrer Mutter. Die beiden lehnten die Heirat ab, bis die Sache zum Propheten kam. Qudāma sagte: „O du Prophet, mein verstorbener Bruder hat mir seine Tochter anvertraut und ich habe sie mit ihrem Cousin ʿAbdullāh b. ʿUmar verheiratet. Dabei habe ich mir nichts zu Schulden kommen lassen, was Ebenbürtigkeit und Frömmigkeit anbelangt, aber sie ist eine Frau und hat auf ihre Mutter gehört.“ Der Prophet sagte: „Sie ist eine Halbwaise und darf nur mit ihrer Zustimmung verheiratet werden.“ ʿAbdullāh b. ʿUmar sagte: „Bei Gott, sie wurde mir entrissen und mit al-Muǧīra verheiratet.“ Aus dieser Überlieferung geht ganz klar hervor, dass der Grund für die

²⁴⁰ Ibn Māǧah, S. 2587, Nr. 1847

²⁴¹ Aṣ-Šawkānī, Muḥammad b. ʿAlī, as-sayl al-ǧarrār, Beirut ohne Datum, Bd. 2, S. 292

²⁴² Al-ʿAsqalānī, Ibn Ḥaǧar, fatḥ al-bārī, ar-Riyād 2001, Bd. 9, S. 161

Annullierung des Ehevertrages nicht die fehlende Ebenbürtigkeit des Ehemannes war, die eindeutig gebracht wurde, sondern die fehlende Zustimmung der Frau.²⁴³

Ein anderer Beweis ist eine Überlieferung von Ibn ʿAbbās, dass der Prophet Eheverträge von sowohl einer Jungfrau als auch einer vorher verheirateten Frau annullierte, weil ihre Väter sie gegen ihren Willen verheiratet haben.²⁴⁴

Nun stellt sich die Frage, inwiefern hat diese Problematik mit unserem Thema *Verheiratung von jungen Mädchen* zu tun.

Aus den angeführten authentischen Überlieferungen erkennt man, dass der Ehevertrag mit einer Frau - Jungfrau oder nicht - erst als gültig angesehen werden kann, wenn diese ihr Einverständnis gegeben hat. Ist dies nicht erfolgt, so hat sie das Recht, den Vertrag zu annullieren. Dies ist - meiner Meinung nach - für jedermann nachvollziehbar und gerecht, denn nichts ist schlimmer als dass eine Frau mit jemandem verheiratet zu werden, denn sie nicht mag. Daher machte auch der Prophet keinen Unterschied, ob es sich bei den Betroffenen nun um Jungfrauen oder nicht handelte. Da kann es sich bei einer Jungfrau um eine volljährige erwachsene Frau handeln, die sich der Konsequenzen ihrer Entscheidung solche Angelegenheiten betreffend wohl bewusst ist, oder aber sie kann auch ein junges Mädchen von neun oder zehn Jahren sein, die sich über die Tragweite ihrer Handlungen und Entscheidungen überhaupt nicht im Klaren ist. In diesem Fall ist es bedeutungslos von einer Befragung bzw. Zustimmung zu reden.

Diese Feststellung wurde auch von den Rechtsgelehrten getroffen, indem sie klar und deutlich kundtaten, dass mit *Jungfrauen*, die in den Überlieferungen erwähnt wurden, immer volljährigen, urteilsfähige Frauen zu verstehen sind und auf keinen Fall minderjährige Mädchen oder urteilsunfähige. Denn es ist unvorstellbar, dass der Prophet bei der Einholung der Meinung einer Frau ein minderjähriges Mädchen gemeint haben könnte, die nicht einmal imstande ist, den Sinn einer Zustimmung bzw. Ablehnung zu verstehen.²⁴⁵

Zusammenfassend lässt sich folgendes ableiten:

Ein Ehevertrag kann nur abgeschlossen werden, wenn dieser von beiden Seiten akzeptiert wird. Die Akzeptanz kann erst erfolgen, wenn eine entsprechende Zustimmung vorliegt. Die Zustimmung kann nur von einer erwachsenen volljährigen und urteilsfähigen Frau abgegeben

²⁴³ Aš-Šaybānī, Aḥmad b. Ḥanbal a, al-musnad, Beirut ohne Datum, Bd. 16, S. 159, ad-Dāraquṭnī, as-sunan, Beirut 2004, Bd. 4, S. 329 ff, Nr. 3545 bis 3549 u. al-Bayhaqī, as-sunan al-kubrā, Beirut ohne Datum, Bd. 7, S. 113 u. S. 120

²⁴⁴ Aṭ-Ṭabarānī, Beirut 1988, Bd. 4, S. 279 u. ad-Dāraquṭnī, as-sunan, Beirut 2004, Bd. 4, S. 338, Nr. 3563

²⁴⁵ Ibn al-Munḍir, Abū Bakr, Muḥammad b. Ibrāhīm (-930), al-išrāf ʿalā maḏāhib al-ʿulamāʾ, UAE 2005, Bd. 5, S. 15 und aš-Šawkānī, Muḥammad b. ʿAlī, nayl al-awṭār, Bd. 6, S. 122

werden, die sich der Tragweite ihrer Entscheidung bewusst ist. Ibn Šubruma brachte dies zum Ausdruck, indem er sagte, dass ein Vater seine Tochter nur verheiraten darf, erst wenn sie die Pubertät erreicht hat und sie diesem Ehevertrag zustimmt.²⁴⁶

Wenn man aber als Argument für die Gültigkeit der Verheiratung junger Mädchen behaupten würde, dass Jungfrausein nicht unbedingt die Pubertät voraussetzt, dann widerspricht dies der Annahme, dass junge Mädchen den Sinn ihrer Zustimmung zu einer Verheiratung nicht verstehen. In den Überlieferungen Verheiratung von Frauen betreffend geht es um Frauen, die entweder Jungfrauen sind und die Pubertät bereits erreichten oder um verwitwete oder geschiedene Frauen, die logischerweise bereits auch die Pubertät erreicht haben sollten.

Betrachtet man die übermittelte Vorstellung von Ehe durch den Koran, so ist ersichtlich, dass es sich dabei nur um Ehepartner handeln kann, die bereits die Pubertät und eine gewisse emotionale und mentale Reife erreichten.

Ich möchte noch auf die Begründung der Rechtsgelehrten eingehen, die die Verheiratung junger Mädchen ohne ihre Zustimmung befürworteten mit dem Argument, dass das junge Mädchen möglicherweise durch das Hinauszögern der Ehe den ebenbürtigen Ehepartner verpassen könnte. Die Rechtsgelehrten haben jedoch nur einen Aspekt berücksichtigt und folgende Gesichtspunkte ausgelassen:

- Wenn ein junges Mädchen verheiratet wird, dann wird ihr das Recht verwehrt, ihre Zukunft selber in die Hand zu nehmen und ihren Ehemann selbst zu bestimmen. Und das ist eine sehr wichtige Angelegenheit. Dieses Recht beeinflusst die Zukunft der Ehe sehr stark, von diesem sie erst nach Erreichen der Pubertät und einer gewissen Vernunft Gebrauch machen kann.
- Es könnte sein, dass diese Argumentation in früheren Gesellschaften einmal Gültigkeit besessen hat, jedoch auf Kosten der Frauen, denen das Recht auf Bildung und Teilnahme am Gesellschaftsleben verwehrt wurde. Sie wurden in die Rolle einer Hausfrau gedrängt. Aber in unserer Zeit hat dieses Argument eben keine Gültigkeit mehr, da heutzutage ebenso Frauen wie auch Männern vielfältige Möglichkeiten zur Entwicklung und Selbstverwirklichung zur Verfügung stehen, sei es nun auf wissenschaftlicher, kultureller oder sozialer Ebene. Nun leben wir in einer Welt, in der sehr verflochtene und komplexe Institutionen die verschiedensten Erziehungs- und Weiterbildungsaufgaben eine sehr wichtige Rolle für den Einzelnen spielen, während

²⁴⁶ Ibn Ḥazm, ‘Alī b. Aḥmad, al-muḥallā, Kairo 1933, Bd. 9, S. 458 ff

in den früheren Gesellschaften diese Aufgabe ausschließlich von der Familie erfüllt wurden.

2.2.2.6.2. Volljährigkeit

Die Aufforderung im Koran nach Erlaubnis vor dem Eintreten „O die ihr glaubt, diejenigen, die eure rechte Hand (an Sklaven) besitzt, und diejenigen von euch, die noch nicht die Geschlechtsreife erreicht haben, sollen euch zu drei Zeiten um Erlaubnis bitten: vor dem Gebet (in) der Morgendämmerung, wenn ihr zur Zeit der Mittagshitze eure Gewänder ablegt, und nach dem Abendgebet. Das sind drei (Zeiten, in denen die) Blößen von euch (sichtbar sein könnten). Es ist außerhalb dieser (Zeiten) weder für euch noch für sie eine Sünde. Sie gehen oft unter euch umher, und das tut ihr untereinander. So macht Allah euch die Zeichen klar. Und Allah ist Allwissend und Allweise“.²⁴⁷, gibt einen Hinweis darauf, wer ein Kind ist, denn Erwachsene müssen zu jeder Zeit um Erlaubnis vor dem Eintreten bitten. Wenn man diese Vorschriften mit den Vorschriften des koranischen Verses Q(24, 59) kombiniert, dann stellt man fest, dass es hier um Kinder geht, die weder wissen, was *‘awra* ist noch sexuelle Triebe entwickelt haben.

Wer ist denn ein Kind? Unter dem Begriff *ṭifl* liest man im *Lisān al-‘Arab* folgendes: „Abū al-Haytām sagte: „*aṣ-ṣabīy*“²⁴⁸ wird als *ṭifl* bezeichnet von der Geburt bis zur Pubertät.“ Die Encyclopedia Britannica bezeichnet Kindheit als die Altersphase zwischen Stillen und Beginn der Adoleszenz und dauert von 1.-2. bis zum 12.-13. Lebensjahr. Diese Definition deckt sich mit der Definition, die im Koran verwendet wird, wonach Kindheit mit dem ersten Samenerguss bzw. der Menarche endet.²⁴⁹

- Nach den oben erwähnten Koranversen Q (24,58-59) gibt es eine kinderspezifische Regelung die Erlaubnis um Einlass betreffend - im Gegensatz zu Erwachsenen und Pubertierenden, die dies zu allen Zeiten tun müssen.²⁵⁰ Zusätzlich erklärt der Koranvers Q (24,31) im Detail die Regelung der Kleidungs Vorschriften, den Umgang mit Schmuck und Schminke der Frauen und er macht unter anderem bei Kindern Ausnahmen,²⁵¹ wobei der Begriff *Kinder* in diesem Zusammenhang von den

²⁴⁷ Q (18,58 u. 59)

²⁴⁸ bedeutet im allgemeinen Junge, steht hier aber für beide Geschlechter

²⁴⁹ Q (22,5) und Q (24,59)

²⁵⁰ Q (24,27)

²⁵¹ siehe dazu den Tafsīr von al-Alūsī, Maḥmūd, (-1854), rūḥ al-ma‘ānī, Beirut 1987, Bd. 18, S. 145

Rechtsschulen unterschiedlich definiert wird. Auch die Körperteile anderer, die für ein Kind als *‘awra*²⁵² gelten, werden verschieden ausgelegt.²⁵³

Der Umgang anderer mit der *‘awra* eines Kindes wird wie folgt ausgelegt: Die Ḥanafiten sind der Meinung, dass Kinder – sowohl Mädchen als auch Jungen - keine *‘awra* haben, sie setzten für diese vier Jahre als Obergrenze. Bis zum zehnten Lebensjahr wird *‘awra* mit den Schamteilen gleichgesetzt. Über dem Alter von zehn Jahren ist ein Kind in punkto *‘awra* wie ein Erwachsener zu behandeln. Die Mālikiten sind der Meinung, dass Jungen bis zu acht Jahren keine *‘awra* haben. So darf eine Frau den ganzen Körper eines achtjährigen Jungen anschauen bzw. seinen Leichnam waschen. Sie darf auch den Körper eines Jungen anschauen, der zwischen neun und zwölf Jahren alt ist, aber sie darf seinen Leichnam nicht waschen. Ab dem dreizehnten Lebensjahr ist ein Junge wie ein Erwachsener zu behandeln. Solange ein Mädchen für Männer noch nicht attraktiv ist, hat sie keine *‘awra*. Den Schāfiiten nach ist das Anschauen eines Mädchens, das für Männer noch nicht attraktiv ist, erlaubt bis auf die Schamteile. Die Ḥanbaliten gehen davon aus, dass ein Kind, das noch keine sieben Jahre alt ist, eine *‘awra* hat. Nach diesem Alter bis zum neunten Lebensjahr gelten bei Jungen Schamteile und Gesäß als *‘awra*, bei Mädchen hingegen alles zwischen Nabel und Knie für ihre *maḥārim*²⁵⁴ und ihr ganzer Körper bis auf Gesicht, Hals, Kopf, Hände bis zu den Ellbogen und bis auf Unterschenkeln und Füße für alle anderen.²⁵⁵

Wie kann nach all diesen Erklärungen von der Angemessenheit der Ehe mit einem jungen Mädchen die Rede sein, wo doch die Rechtsgelehrten selbst durch ihre Erwartungen und Anforderungen an Erwachsene zum Ausdruck gebracht haben, was für eine spezielle Welt die der Kinder ist, die nur von Unschuld geprägt ist, jenseits jeglicher Begierden und Verlangen liegt, denen Erwachsene ausgesetzt sind und mit welchem Recht darf diese Unschuld zerstört werden.

- In einem *ḥadīṭ ṣaḥīḥ* tradierte *‘Alī b. Abū Ṭālib*, dass der Prophet sagte: „Dreien ist die Zurechnungsfähigkeit abzusprechen, dem sich im Schlaf Befindenden bis er wieder aufwacht, dem Jungen bis er aufwächst und dem Geisteskranken bis er zur Vernunft findet.“²⁵⁶ Aus diesem *ḥadīṭ* ist abzuleiten, dass Personen, die das Alter der Pubertät noch nicht erreicht haben, durch keine religiöse Verpflichtung gebunden sind, da die Begründung dieser Bindung in der Volljährigkeit liegt, die sowohl mit der Pubertät als

²⁵² damit wird die Körperteile, die zu bedecken sind, bezeichnet

²⁵³ Ibn al-‘Arabī, Muḥammad b. ‘Abdullāh, (1075-1148), *aḥkām al-qur’ān*, Beirut 2003, Bd. 3, S. 389

²⁵⁴ damit sind die männlichen Verwandten einer Frau, die sie Zeit ihres Lebens nicht heiraten darf.

²⁵⁵ al-mawsū‘a al-fiqhīya al-kuwaytiya, wizārat al-awqāf, Kuwait 1994, Bd. 31, “*‘awra*“

²⁵⁶ At-Tirmidī, kitab al-ḥudūd, S. 1796, Nr. 1423 u. Abū Dāwūd, S. 1544, Nr. 4399

auch mit der Urteilsfähigkeit in Zusammenhang steht. Daher werden Kinder nicht zur Rechenschaft gezogen, wenn sie nun etwas getan oder unterlassen haben. Wenn das bei Kindern der Fall ist, wie ist es dann zu rechtfertigen, dass junge Mädchen, die nicht zur Rechenschaft gezogen werden dürfen, Ehefrauen seien dürfen. Da es sich bei der Ehe um ein von Pflichten und Rechten²⁵⁷ geprägtes harmonisches System handeln sollte, was soviel bedeutet, dass Ehefrauen Rechte zustehen und sie Pflichten zu erfüllen haben, ist es leicht feststellbar, dass junge Mädchen auf keinen Fall imstande sein können, den größten Teil dieser Verpflichtungen Rechnung tragen zu können.

Es ist leicht aus dem Koranvers Q (2,228) ableitbar, dass Frauenrechte wohl gewährleistet sind, die nach den Rechtsgelehrten als Eignung zur vollen Geschäftsfähigkeit bezeichnet werden: nach dieser Eignung genießt die muslimische Frau Souveränität in Hinblick auf finanzielle Angelegenheiten, das heißt ihr Ehemann kann ihr weder vorschreiben, wie sie mit ihrem Vermögen umzugehen hat noch unabhängig von ihrem Willen etwas mit ihrem Eigentum unternehmen. Zusätzlich kann eine Ehefrau sogar ihrem Mann etwas von ihrem Vermögen schenken, im Gegensatz zu einem jungen Mädchen, die der Erlaubnis ihres Vormundes bedarf, der seinerseits ihr Interesse zu vertreten hat. Dass die Ehefrau in ihrem Hause Verantwortung zu tragen hat, kann man aus folgendem Ḥadīṭ ableiten: „...und die Frau ist im Hause ihres Ehemannes verantwortlich und wird über die in ihrer Verantwortung Stehenden befragt...“²⁵⁸ Diese Verantwortung ist in erster Linie Allah und dann den Menschen gegenüber. Aber junge Mädchen tragen keine Verantwortung. Der Prophet sagte auch: „Die besten Frauen, die auf Kamelen ritten, gehörten zu den Frommen von Qurayš, sie sind die Liebevollsten zu ihren kleinen Kindern und die, die am besten mit dem Eigentum ihrer Ehemänner umgehen.“ Abū Umāma tradierte über den Propheten, dass er zu sagen pflegte: „Nichts Besseres hat sich ein Moslem angeeignet nach der Gottesfurcht als eine fromme Frau, die ihm gehorcht, wenn er etwas befiehlt, und die ihm Freude bereitet, wenn er sie erblickt, und die seiner Aufforderung Folge leistet und die treu mit ihrem Körper und seinem Eigentum umgeht, wenn er abwesend ist.“²⁵⁹ Wenn man das auf junge Mädchen anwendet, stellt man fest - mit der Ausnahme der zweiten Eigenschaft, wenn man eine Ausnahme machen könnte -, dass nichts davon bei ihr zu finden ist und es sinnlos ist, so etwas von ihr zu verlangen. Zweifelsohne handelt es sich bei der Ehe um eine Angelegenheit von großer Verantwortung und einen festen Bund, denen von jungen Mädchen sowohl aus mentaler als auch aus psychischer Sicht keine große Bedeutung geschenkt wird geschweige

²⁵⁷ siehe Q (2,228)

²⁵⁸ Al-Buḥārī, S. 595, Nr. 7138 und Muslim, S. 1006, Nr. 4724

²⁵⁹ Ibn Māğah, kitāb an-nikāḥ, S. 2588, Nr. 1857

denn, dass sie sich um sie bemüht, denn es gibt viele Erwachsene, die dazu nicht imstande sind. Abū Saʿīd al-Ḥudrī sagte, dass der Prophet sagte: „Zu den schlimmsten Menschen vor Allah am Jüngsten Tag gehört ein Ehemann, der intime Details über sich und seine Ehefrau ausplaudert.“²⁶⁰ Zweifelsohne gilt das ebenso für eine Ehefrau. Asmāʾ bint Zayd erzählte, dass sie unter vielen Frauen und Männern beim Propheten war und er sagte: „Erzählt ein Ehemann über intime Details über seine Ehefrau, und erzählt vielleicht eine Ehefrau über intime Details über ihren Ehemann?“, daraufhin schwiegen sie alle bis auf Asmāʾ bint Zayd, die sagte: „Oh Gesandter Allahs, bei Gott, sie - Männer und Frauen - tun es.“ Darauf sagte er: „Tut es nicht, denn das ist genau wie ein Teufel, der einer Teufelin begegnete und ihr beiwohnte, wobei die Menschen ihnen zuschauten.“²⁶¹

Wenn man sich die mit der Ehe im Zusammenhang stehenden sowohl Koranstellen als auch Überlieferungen der Sunna anschaut, kann man feststellen, dass Ehe viel mehr Bedeutung als die rein körperliche Beziehung zwischen den Ehepartnern zugesprochen wird,²⁶² und dass die von den Ehepartnern erwarteten Qualifikationen, um diesen Folge zu leisten, bei Weitem die Grenzen dieses Niveaus überschreiten. Dies stellte den Mittelpunkt bei den Rechtsgelehrten dar, um den Vollzug einer Ehe mit jungen Mädchen für möglich zu erklären, obwohl dazu mentale, psychische und soziale Reife notwendig sind. Diese Reife qualifiziert sowohl Mann als auch Frau dazu, den durch diese Beziehung entstehenden Pflichten und Rechten gewachsen zu sein. Wenn man folgende Aufforderung im Koran betrachtet: „Und wenn eine Frau von ihrem Ehemann rohe Behandlung oder Gleichgültigkeit befürchtet, so soll es keine Sünde für beide sein, wenn sie sich auf geziemende Art miteinander versöhnen“²⁶³, dann stellt sich die Frage, welche Frau soll dies sein und welche Eigenschaften soll sie haben, sodass sie diese Grenzen erkennen und die damit verbundenen weiteren Schritte setzen kann. Handelt es sich hier um ein junges Mädchen, die noch keine Verantwortung zu tragen hat? Handelt es sich um ein junges Mädchen, die immer noch an ihrer Familie und insbesondere an ihrer Mutter hängt? Diese sind genau die Voraussetzungen, die eine Ehe mit all den damit verbundenen Pflichten, Rechten und Verantwortung sehr gefährden. Denn wenn man es mit jemandem zu tun hat, der nicht im Stande ist, Erklärungen abzugeben, über das, was sich abspielt, geschweige denn souverän sowohl in seinen eigenen Angelegenheiten als auch in

²⁶⁰ Muslim, kitāb an-nikāḥ, S. 919, Nr. 3542

²⁶¹ Abū Dāwūd, kitāb an-nikāḥ, S. 1383, Nr. 2174

²⁶² Diese Sichtweise reduziert die intime sinnliche Beziehung zwischen den Ehepartnern auf eine rein mechanische Dimension, was weder mit der Realität noch mit der Wissenschaft vereinbar ist. Mit dieser Reduzierung wird der Mensch auf gleiche Ebene mit der Tierwelt eingestuft, obwohl es in der Wissenschaft eine Unterscheidung zwischen der Paarung in der Tierwelt - Mate, Begattung, sifād - und bei dem Menschen - Marriage, Ehe/Partnerschaft, nikāḥ - herrscht.

²⁶³ Q (4,128)

den Angelegenheiten anderer zu handeln, wird man sicher feststellen, dass dies sehr mühsam ist, die Sachen nur komplizierter macht und zu Missverständnissen führt.

Wenn man sich andererseits die Voraussetzungen betrachtet, die eine Ehefrau zu erfüllen hat, um eine erfolgreiche Ehe zu führen, würde man feststellen, dass dies gegenstandslos wird, wenn damit eine Ehe mit einem jungen Mädchen gemeint ist. Die Sunna des Propheten empfiehlt Männern bei ihrer Suche nach ihrer zukünftigen Ehefrau, die religiöse Frömmigkeit vorrangig zu behandeln. Abū Hurayra und Abū Saʿīd überlieferten, dass der Prophet sagte: „Bei einer Heirat wird die Frau gewöhnlich wegen viererlei Gründe begehrt sein: Wegen ihres Vermögens, ihrer Abstammung, ihrer Schönheit und ihrer Frömmigkeit. Nehmet also einen glücklichen Ausgang mit der Frau, die fromm ist, damit deine Hände zu einem beachtlichen Gewinn gelangen.“²⁶⁴ Wie soll daher der Mann die religiöse Frömmigkeit eines jungen Mädchens beurteilen, die noch im Spielalter ist und sich im Jenseits jeglicher Pflichten und Verbote befindet und nicht einmal zum Beten oder Tragen eines Kopftuches verpflichtet ist.²⁶⁵ Wie soll denn so ein junges Mädchen die Bedeutung folgender Überlieferung begreifen: „Die Frau soll sich nicht vor einer anderen entblößen, sodass sie sie im Nachhinein ihrem Mann beschreibt, als ob er sie sehen würde“²⁶⁶ und wie soll sie die spezielle Natur der intimen Beziehung zwischen Mann und Frau begreifen. Weiters wie soll dieses junge Mädchen - sowohl ihrem Mann als auch der Gesellschaft gegenüber - den richtigen Umgang mit dem Vermögen ihres Mannes gewährleisten, womit sie eine volle und direkte Verantwortung Allah und der Gesellschaft gegenüber übernimmt, obwohl sie auf Grund ihres Alters nicht einmal über ihr eigenes Vermögen verfügen darf.

- Es ist zu bezweifeln, dass Kinder bekommen ein Ziel von den Hauptzielen der Ehe darstellt. Darüber sind sich sowohl Koran als auch Sunna einig. Zusätzlich ist es ein menschliches Bedürfnis. Einige Koranstellen habe ich bereits erwähnt, daher begnüge ich mich hier mit folgender *Ḥadīth*-Überlieferung: *Maʿqil b. Yasār* sagte, dass ein Mann zum Propheten kam und sagte: „Ich lernte eine schöne und edle Frau kennen, die aber keine Kinder bekommen kann – das bedeutet, dass sie in ihrer vorherigen Ehe keine Kinder bekam -, soll ich denn nun heiraten?“ Er sagte: „Nein!“. Dies wiederholte der Mann zwei weitere Male, worauf der Prophet sagte: „Heiratet *al-wadūd* - das heißt, eine die ihren Mann liebt und ihn zu lieben weiß, was von ihrem Verhalten ableitbar

²⁶⁴ Al-Buḥārī, S. 440, Nr. 5090 und Muslim, S. 925, Nr. 3635

²⁶⁵ Abū Dāwūd überlieferte, dass der Prophet sagte: „Allah nimmt das Gebet einer (menstruierenden) Frau ohne Kopfbedeckung nicht an.“ S. 1270 f, Nr. 641 u. at-Tirmidī, S. 1678, Nr. 377

²⁶⁶ Al-Buḥārī, S. 453, Nr. 5240, Abū Dāwūd, S. 1381, Nr. 2150 u. at-Tirmidī, S. 1932, Nr. 2792

ist - und *al-walūd*, denn ich werde mit den anderen Gemeinden wetteifern!“²⁶⁷ In einer weiteren Überlieferung empfahl der Prophet seiner Gemeinde zu Heiraten aber von Ekstase deutlich Abstand zu nehmen und er sagte: „Heiratet *al-wadūd* und *al-walūd*, denn ich werde über andere Propheten am Jüngsten Tag triumphieren eure Anzahl betreffend!“²⁶⁸

Die Encyclopaedia Britannica sagt, dass die erste Menstruation im Allgemeinen ohne Eisprung erfolgt, dass dies etwa zwei Jahre dauern kann, und dass die weiteren Menstruationen in einer unregelmäßigen Art auftreten. Das bedeutet soviel, dass die Chancen einer Schwangerschaft minimal sind, abgesehen von Ausnahmen, in denen die Menstruationen mit Eisprung erfolgen. Demnach tritt die erste Menstruation erst mit dem dreizehnten Lebensjahr, wenn ein Mann ein neunjähriges Mädchen heiratet, da das Ehepaar bis zu sechs Jahren warten, bis sie ihr erstes Kind bekommen können. Das alles steht im Widerspruch zu der religiösen Einstellung, was das Bekommen von Kindern angeht. An dieser Stelle möchte ich anmerken, dass ich mich hier nicht über das Bekommen von Kindern im frühen Alter äußere, sondern nur die rein textlichen Argumentationen aufführe, um auf ihre Widersprüchlichkeit und Dissonanz der befürwortenden Meinungen Heirat mit jungen Mädchen betreffend hinzuweisen.

Am Ende dieses Kapitels möchte ich auch auf die mit der Zeit erfolgten gesetzlichen Änderungen in den arabischen Ländern Verheiratung von jungen Mädchen betreffend hinweisen. Diese reflektieren die durch den Gesetzgeber erfahrene Notwendigkeit, die Einstellung diese Angelegenheit betreffend zu ändern, da die dafür argumentierende Meinung jegliche Überzeugungskraft verloren hat, und dem von Frauen erreichten Status sowohl durch ihren Einsatz als auch durch die Gesetzgebung nicht Stand halten kann. Die Gesetze in den arabischen Ländern weisen verschiedene Unterschiede auf.

Der Prozess begann wahrscheinlich am Ende des Osmanischen Reiches im Zuge der Etablierung des Gesetzes für Familienrechte, um Lösungen für das Altersproblem zu finden.

§ 7 dieses Gesetz lautet: “Prinzipiell darf niemand einen Jungen, der sein zwölftes Lebensjahr bzw. ein Mädchen, das sein neuntes Lebensjahr nicht vollendete, verheiraten.“ Diese Altersangaben entsprechen jenen, die nach *ḥanafītischer* Rechtsschule als Altersgrenzen für die Erreichung der Pubertät - durch die bekannten biologischen Merkmale - festgelegt wurden. § 4 gibt sogar an: „Ein Antragstellender bzw. eine Antragstellende eines

²⁶⁷ Abū Dāwūd, S. 1374, Nr. 2050 u. an-Nasāʾī, S. 2296, Nr. 3229

²⁶⁸ Ibn Ḥanbal, Aḥmad, al-musnad, Bd. 16, S. 142 f u. Ibn Abū Šayba, Bd. 3, S. 272, Nr. 15

Ehevertrages ist erst ehetauglich, wenn er sein achtzehnten bzw. sie ihr siebzehnten Lebensjahr vollendet hat. Diese Altersangaben entsprechen jenen, die nach *ḥanafitischer* Rechtsschule als Altersgrenzen für die Erreichung der Pubertät - durch das Alter und nicht durch die bekannten biologischen Merkmale - festgelegt wurden. So haben diese zwei Paragraphen sowohl die Unter- als auch die Obergrenzen für die Ehefähigkeit festgelegt. Die Regelung von Fällen, die zwischen diesen Unter- und Obergrenzen liegen, ist dem Richter überlassen, die Heirat zu genehmigen bzw. zu verbieten. Das ist den § 5 und § 6 zu entnehmen. Damit wird die Heirat in drei Altersstufen geteilt:

- Unter 12 Jahren für Jungen bzw. unter 9 Jahren für Mädchen: Ehevertrag ist nichtig und hat keine Gültigkeit.
- Zwischen 12 und 18 Jahren für Jungen bzw. zwischen 9 und 17 Jahren für Mädchen: Ehevertrag ist gültig, wenn der Richter die Heirat genehmigt, nachdem er sich über die Behauptungen der Antragstellenden, die Pubertät erreicht zu haben, vergewissert und die Zustimmung des Vormunds des Mädchens eingeholt hat.
- Ab 18 Jahren für Jungen bzw. ab 17 Jahren für Mädchen: Ehevertrag ist gesetzlich richtig, seine Gültigkeit ist unbestritten.

Zusammenfassend kann man sagen, dass, diesem Gesetz nach, die Richtigkeit eines Ehevertrages die Pubertät voraussetzt, vor deren Erreichung keine Eheschließung anerkannt werden kann, nach deren Erreichung der Obergrenze die Ehe nur für richtig erklärt werden kann und deren Behandlung innerhalb der Zwischengrenzen dem Richter überlassen wird.²⁶⁹

Das Ägyptische Gesetz Nr. 56 vom Jahr 1923 orientierte sich an der ablehnenden Meinung der drei oben erwähnten Rechtsgelehrten. So wurden Altersgrenzen für die Eheverträge festgelegt. Wenn einer der Ehepartner zur Zeit der Vertragsschließung diese Grenzen nicht erreichte, so durften vor Gericht keine Anklagen eingebracht werden.²⁷⁰ Punkt 2 des § 367 aus dem *Šarīʿa*-Gerichtsregister für das Jahr 1931 mit der Nummer 78 besagte: „Es ist untersagt, Eheverträge, die vor dem Inkrafttreten dieses Gesetzes vereinbart wurden, sowohl zu schließen als auch zu beglaubigen, wenn zum Zeitpunkt des Vertrages die Ehefrau noch nicht 16 Jahre alt bzw. der Ehemann noch nicht 18 Jahre alt ist. Klagen vor Gericht einzubringen ist nur dann möglich, wenn die Ehefrau nicht unter 16 Jahre bzw. der Ehemann nicht unter 18 Jahre ist zum Zeitpunkt der Einbringung der Klage, abgesehen von ihrem Alter zum Zeitpunkt der Vertragsschließung. Die dazu angegebene Erklärung lautete: „Einem Ehevertrag kommt

²⁶⁹ Šalabī, Muḥammad Muṣṭafā, *aḥkām al-usra fī al-islām*, Beirut 1977, S. 128 ff

²⁷⁰ Daher habe ich „orientiert“ benutzt, da nach Ibn Šubrama der Ehevertrag überhaupt nicht gültig ist.

im sozialen Leben eine sehr wichtige Rolle zu - das familiäre Zusammenleben, das Glücklichein und die Fortpflanzung betreffend - und es haben Entwicklungen in diesem Zusammenhang stattgefunden, sodass das familiäre Zusammenleben mehr Vorbereitungen voraussetzt, und sowohl Ehemann als auch Ehefrau nicht vor der finanziellen Selbständigkeit ehetauglich sein können.²⁷¹

Die syrische Gesetzgebung war viel entschlossen und zeigte mehr Mut. *As-Sibā'ī*, einer der Kommentatoren des syrischen Gesetzes für familiäre Angelegenheiten, sagte über das ägyptische Gesetz 46 vom Jahr 1923: „Scheinbar wollten die Gesetzgeber die Tradition der Menschen Verheiratung von jungen Mädchen betreffend respektieren, und gleichzeitig Maßnahmen treffen, um Ehen dieser Art zu unterbinden. Unser Gesetz hingegen richtete sich nach der Meinung von Ibn Šubruma, al-Ašamm und al-Battī, die prinzipiell Ehen mit jungen Mädchen ablehnt. Unser Motiv dabei ist die Berücksichtigung der sozialen Umstände, die aus derartigen Ehen nur Belastung und Sinnlosigkeit erkennen lassen.“²⁷²

Weitere Informationen über die Gesetzgebung in anderen arabischen Ländern führe ich in dieser Arbeit nicht an.²⁷³

2.2.3 Ebenbürtigkeit der Ehepartner das Alter betreffend

Hier geht es nicht mehr um die Heirat von jungen Mädchen, sondern um die Altersentsprechung von Ehepartnern, weil es Ehen geben könnte mit einem sehr großen Altersunterschied zwischen den Ehepartnern, sodass keine Ebenbürtigkeit gewährleistet ist.

2.2.3.1 Die Sicht der Rechtsgelehrten

Ebenbürtigkeit bedeutet linguistisch Gleichwertigkeit. Aus Sicht der Rechtsgelehrten wurde sie wie folgt definiert: Die Entsprechung zwischen den Ehepartnern bestimmte Eigenschaften betreffend, wobei deren Nichteinhaltung das Eheleben unerträglich macht. Die Rechtsgelehrten sind verschiedener Meinung dies bezüglich. Nach den *Mālikīten* umfasst diese Religiosität, körperlicher Zustand (Freisein von Missbildungen, die die Zustimmung der

²⁷¹ Das Alter für die finanzielle Selbständigkeit war zum Zeitpunkt der Verabschiedung dieses Gesetzes 18 Jahre, wurde dann im Jahre 1947 auf 21 Jahre angehoben. Siehe Abū Zuhra, Muḥammad, *muḥāḍarāt fī 'aqd az-zawāğ wa aṭaruh*, Kairo ohne Datum, S. 155, und Šalabī, Muḥammad Muṣṭafā, *aḥkām al-usra fī al-islām*, Beirut 1977, S. 131 ff

²⁷² *as-Sibā'ī*, Muṣṭafā, *Šarḥ qānūn al-aḥwāl aš-šaḥṣīya*, Beirut 2000, Bd. 1, S. 119 f

²⁷³ Für weitere Informationen siehe aš-Šarrāf, Šaymā', *aḥkām al-mar'a bayn al-iğtihād wa at-taqlīd*, Paris 2001, S. 35 f

Ehefrau beeinträchtigen können), nach den anderen Rechtsschulen umfasst diese Religiosität, Abstammung, Freiheit und Beruf, die *Ḥanbalīten* und *Ḥanafīten* fügen noch finanzielle Situation dazu.²⁷⁴ Man sieht hier, dass die Rechtsgelehrten Alter nicht zu diesen Kriterien zählten, worüber sie sich sowie so nicht einig waren. Das kann auf Folgendes zurückgeführt werden:

- Durch die weit verbreitete Überzeugung, dass der Prophet mit 50 Jahren die siebenjährige Aischa heiratete. Ähnliche Erzählungen der *Ṣaḥāba* verankerten diese Überzeugung noch zusätzlich.
- Die allgemeine Akzeptanz und Verbreitung solcher Ehen in der Gesellschaft, sodass weder Ehemänner noch Vormunde die Schließung solcher Ehen vorgeworfen wurde, wo der Altersunterschied zwischen beiden Ehepartnern bis zu vier Jahrzehnte betrug.
- Da es keine fixen Angaben in Form von Texten gab, die diese Angelegenheit regeln sollte, sahen sie sich nicht im Stande, dies dazu zu zählen, auch wenn sie es wollten, weil das als Willkürlichkeit ohne entsprechende Referenz betrachtet werden würde. Sollte nun ein Gelehrter den erlaubten Altersunterschied zum Beispiel mit 15 Jahren festsetzen, so würde unvermeidlich die Frage kommen, warum dann nicht 14 Jahre oder 16.
- Vielleicht versetzte der Ausdruck *Ebenbürtigkeit* die Rechtsgelehrten in eine Zwicklage, da sie unter Ebenbürtigkeit die volle und ganze Gleichheit verstanden. Das würde bedeuten, dass, wenn der Altersunterschied zwischen den Ehepartnern nun nur zehn Jahre beträgt statt dreißig Jahren, wäre hier auch keine Gleichheit in diesem Sinne gewährleistet. Obwohl ich selbst für die Ebenbürtigkeit das Alter betreffend bin, verstehe ich darunter auf keinen Fall die volle Gleichheit, sondern einen gewissen Altersunterschied, dem Ebenbürtigkeit gebührt. Denn keiner der Rechtsgelehrten, die Ebenbürtigkeit die finanzielle Situation betreffend zur Bedingung machten, verstand darunter, dass sie auf den Cent genau gleich viel oder wenig besitzen sollten, sondern dass sie aus etwa den ungefähr gleichen finanziellen Verhältnissen stammen. Das ist sogar noch deutlicher, wenn es um die Religiosität geht, denn wie kann diese zwischen zwei Personen unterschieden werden. Daher sind sie der Meinung, dass Ebenbürtigkeit im Allgemeinen vorausgesetzt wird, so zum Beispiel ist ein Sünder auf keinen Fall ebenbürtig einer Frommen.

²⁷⁴ Badrān, Badrān Abū al-ʿaynayn, *al-fiqh al-muqārīn li al-aḥwāl aš-šaḥṣīya*, Beirut Ohne Datum, S. 160 ff, az-Zuḥaylī, Wahba, *al-fiqh al-islāmī wa adillatuh*, Damaskus 2005, Bd. 9, S. 6735 ff und Abū Zuhra, Muḥammad, *al-aḥwāl aš-šaḥṣīya*, Kairo ohne Datum, S. 136 ff

Daher bin ich der Meinung, dass eine Ebenbürtigkeit das Alter betreffend notwendig ist, mit der eine Harmonie die Fähigkeit und Laune betreffend gewährleistet ist. Die Aufgabe der Rechtsprechung soll dann darin bestehen, Rahmenbedingungen festzulegen, die auf Grund sowohl religiöser Meinung als auch wissenschaftlicher Ergebnisse von Mediziner, etc. erzielt werden können.

Zuletzt soll hier gesagt werden, dass viele Rechtsgelehrte oder mindestens manche von ihnen, das Unrecht, welches jungen Frauen durch ihre Heirat mit jemandem angetan wurde, der hinsichtlich des Alters und der Entwicklung ihr völlig entgegengesetzt ist, andere Launen, Vitalität, Einstellungen etc. besitzt, versucht haben zu korrigieren, auch wenn es ihnen nicht immer vollständig gelang. Das kommt oft in ihren Schriften vor, in denen sie gewaltige Altersunterschiede zwischen Ehepartnern kritisierten und sich negativ darüber äußerten.

Zu diesen Schriftstellern gehört Abū al-Farağ b. al-Gawzī²⁷⁵. Er sah Ehen mit gewaltigem Altersunterschied zwischen den Ehepartnern als jenseits jeder Vernunft an, da ein alter Ehemann nicht im Stande wäre, die Bedürfnisse der (jungen) Ehefrau zu erfüllen.²⁷⁶ Ar-Rūyānī erklärte, dass nach der *šarī'a* ein alter Mann auf keinen Fall einer jungen Frau ebenbürtig sein kann.²⁷⁷ Der Richter Ḥusayn erklärte sogar, dass alles, was die Libido der Ehefrau beeinträchtigen könnte, in Betracht genommen werden muss.²⁷⁸ al-Māwardī gab auch an, dass, wenn das Alter von Ehepartnern besonders differiert, so gibt es zwei Ansichten: die erste besagt, dass dies inakzeptabel ist, da die Ziele einer Ehe nicht mehr erreicht werden können, die zweite hingegen, dass dies individuell zu betrachten ist, da es ältere Menschen gibt, die eine sehr hohe Lebenserwartung haben und jüngere Menschen, die in sehr jungen Jahren sterben, ebenso gibt es ältere Menschen, die Ehepflichten mehr Folge leisten als jüngere.²⁷⁹

Der Rest der Gelehrten zählte den relativ geringen Altersunterschied nicht zu den Bedingungen der Ebenbürtigkeit der Eheleute, sie haben sich jedoch dafür ausgesprochen.²⁸⁰ Al-Qalyūbī²⁸¹ behauptete sogar, dass die Mehrheit der Gelehrten der Meinung ist, dass der Ehevertrag zwischen einem alten, blinden oder behinderten Mann und einer jungen Frau

²⁷⁵ Ibn al-Ğawzī, 'Abd ar-Raḥmān b. 'Alī (508-597) n. H. bzw. (1114-1201) n. Chr., geboren und verstorben in Bagdad, ein bedeutender Gelehrter seiner Zeit im Bereich Geschichte und *ḥadīṭ*, Verfasser von nahezu 300 Werken, davon al-muntazim fī at-tārīḫ, zād al-masīr fī at-tafsīr und ṣayd al-ḥātīr; al-a'lām von az-Zarkalī, 3/316

²⁷⁶ Ibn al-Ğawzī, 'Abd ar-Raḥmān b. 'Alī, ṣayd al-ḥātīr, Beirut 1992, S. 324 ff.

²⁷⁷ Ar-Rūyānī,

²⁷⁸ Ar-Ramlī, Muḥammad b. Aḥmad, bekannt als aš-Šafī'ī aṣ-Ṣağīr, nihāyat al-muḥtağ ilā šarḥ al-minḥāğ, Beirut 1984, Bd. 6, S. 256

²⁷⁹ Al-Māwardī, 'Alī b. Muḥammad, al-ḥawī al-kabīr, Beirut 1994, Bd. 9, S. 106

²⁸⁰ Ibn 'Ābidīn, Muḥammad Amīn, ad-durr al-muḥtağ šarḥ tanwīr al-absār, Beirut 1994, Bd. 4, S. 68

²⁸¹ Al-Qalyūbī, Aḥmad b. Aḥmad b. Salāma, Kairo 1956, S. 236

rechtlich gültig, jedoch aus religiöser Sicht verboten sei.²⁸² Al-Ḥağğāwī schrieb als Vertreter der Ḥanbalīten, dass die Ehe zwischen einem alten Mann und einer jungen Frau eine grobe Benachteiligung enthält.²⁸³

Die meisten der modernen Gelehrten empfehlen ihrerseits, den Altersunterschied zu berücksichtigen, zählen ihn jedoch nicht zu den Bedingungen der Ebenbürtigkeit.²⁸⁴ Eine Minderheit dieser Gelehrten fügt jedoch den Altersunterschied den Bedingungen der Ebenbürtigkeit hinzu. Dazu gehört Dr. Mustafa as-Sibā'ī,²⁸⁵ der den Gesetzgeber aufforderte, Ehen zwischen Ehepartnern mit großem Altersunterschied, insbesondere wenn es dem Wohl der Beteiligten nicht dient, gesetzlich zu verbieten.²⁸⁶ 'Atīya Ṣaqr zählte das Alter zu den Ebenbürtigkeitsbedingungen eines Ehevertrags und vertritt die Meinung, dass alle Ebenbürtigkeitskriterien bis auf die Religion dem 'urf²⁸⁷ zuzugehören haben. Er wies sogar auf die Nachteile von Ehen zwischen einem alten Mann und einer jungen Frau hin.²⁸⁸ Dr. Ṣalabī ist der Meinung, dass Konvergenz des Alters und des Bildungsniveaus von Ehepartnern zu den Ebenbürtigkeitskriterien gehören, da grobe Altersunterschiede das Zusammenleben in der Ehe unmöglich machen.²⁸⁹ Qal'ağī setzte sogar das Alter an dritter Stelle der Ebenbürtigkeitskriterien und sprach sich gegen die Verheiratung von jungen Mädchen mit einem alten Mann aus, da er nicht im Stande sei, ihren (sexuellen) Bedürfnissen Folge zu leisten.²⁹⁰

2.2.3.2 Die Meinung des Autors

Ich bin der Meinung, dass Ebenbürtigkeit das Alter betreffend vorrangig zu behandeln ist, da dies einen großen Beitrag zur Stabilität des Ehelebens leistet. Ebenso glaube ich, dass jüngere Frauen es vorziehen, einen jüngeren Ehepartner zu haben, auch wenn er nicht sehr wohlhabend ist. Ausnahmen bestätigen natürlich die Regel, aber diese dürfen nicht als Maßstab gelten.

²⁸² al-Qalyubī, ḥāṣiyat al-Qalyubī, Kairo 1956, Bd. 3, S.

²⁸³ Al-Bahwatī, Maṣṣūr, kaṣf al-qinā' 'an matn al-aqnā', Beirut 1982, Bd. 5, S. 11

²⁸⁴ az-Zuḥaylī, Bd. 9, S. 6755 und Zaydān, 'Abd al-karīm, al-mufaṣṣal fī aḥkām al-mar'a, Bd. 6, S. 356f.

²⁸⁵ As-Sibā'ī, Muṣṭafā (1915-1965) ein syrischer Gelehrter und Politiker, ist in Ḥimṣ geboren, studierte in al-Azhar-Univetsität. Er übernahm viele politische Aufgaben und gründete die Fakultät der Ṣarī'a an der Universität Damaskus und war der erste Dekan der Fakultät. Er gründete einige Zeitungen und veröffentlichte viele Bücher, wie z. B. ṣarḥ qānūn al-aḥwāl aṣ-ṣaḥṣīya in 3 Teilen, as-sunna wa makānatuhā fī at-taṣrīf, und iṣtirākīyat al-islām

²⁸⁶ As-Sibā'ī, Muṣṭafā, al-mar'a bayn al-fiqh wa al-qānūn, Beirut 1984, S. 63 ff

²⁸⁷ Gewohnheitsrecht

²⁸⁸ Ṣaqr, 'Atīya, mawsū'at al-usra taḥt ri'āyat al-islām, Kairo, 1990, S. 206 ff

²⁸⁹ Ṣalabī, M. Muṣṭafā, aḥkām al-usra fī al-islām, Beirut 1977, S. 301

²⁹⁰ Qal'ağī, Muḥammad Rawwās, al-mawsū'a al-fiqhīya al-muyassara, Beirut 2000, Bd. 2, S. 1638

Die Gelehrten, die diesem Kriterium keine große Beachtung und Aufmerksamkeit schenkten, haben sowohl die menschliche Natur als auch die wissenschaftlichen Erkenntnisse, ob nun biologisch oder psychisch, nicht in Betracht gezogen.

- Frauen sind genau so wie Männer sensibel in punkto Schönheit, sie wünschen sich also auch einen schönen Ehepartner. Es ist doch selbstverständlich, dass Schönheit mit dem Altern abnimmt²⁹¹. Die Überlieferungen über Ḥabība bint Sahl, die *ḥul*²⁹² beim Propheten eingeklagt hat, mit der Begründung, dass ihr Ehemann - Ṭābit b. Qays - sehr hässlich ist und das Eheleben mit ihm unmöglich wurde, kann hier als bekanntes Beispiel herangezogen werden.²⁹³
- Frauen verfügen prinzipiell über die gleichen sexuellen Bedürfnisse wie Männer. Wenn der Ehemann diese Bedürfnisse nicht befriedigen kann, dann könnte das ein Anlass für Unzufriedenheit bis hin zum Scheitern der Ehe sein. Der koranische Vers „Und ihnen gebührt das Gleiche wie Euch.“²⁹⁴ gibt an, dass Frauen das Recht auf ein gesundes Sexualleben haben ebenso wie Männer.²⁹⁵
- Bei großem Altersunterschied zwischen den Ehepartnern soll das Problem nicht nur auf die Frage der Schönheit und der sexuellen Bedürfnisse eingeschränkt werden, sondern auf die Laune, Sehnsucht und Ziele erweitert werden, denn es gibt einen gewaltigen Unterschied zwischen einem lebensmüden Ehemann und einer lebhaften jungen Frau. Harmonie kann selten in solchen Beziehungen gegeben sein.
- Da die Zeugung eines Kindes eines der Hauptziele einer Ehe darstellt und da Frauen genau so den Wunsch nach Kindern haben wie Männer, kann dies dringender von jungen Frauen, die mit einem älteren Ehemann verheiratet sind, erwünscht werden, da sie die Angst haben, dass der Ehemann jederzeit sterben könnte. Sollten aus solchen Ehen keine Kinder entstehen, so bleibt der Ehefrau nach dem Ableben ihres alten Ehemannes nichts anderes übrig als wieder einen älteren Ehemann zu ehelichen. Sollten jedoch Kinder aus dieser Ehe hervorgegangen sein, so werden sie sehr schnell zu Waisenkindern, noch ehe sie den Kinderschuhen entwachsen sind, und die Mütter zu Witwen. Man kann hier auch die gesundheitlichen Probleme von Kindern aus Ehen

²⁹¹ Ibn Qayyim al-Ğūzīya, Abū Abdullāh Muḥammad b. Abū Bakr az-Zar‘ī, rawḍat at-ṭālibīn, Bd. 5, S. 427

²⁹² Gerichtliche und endgültige Trennung zwischen Ehemann u. Ehefrau, die auf Verlangen und mit einer Geldablöse seitens der Ehefrau erfolgen kann

²⁹³ Al-Buḥārī, Nr. 5275, S. 456

²⁹⁴ Q (2,128)

²⁹⁵ Siehe dazu auch al-musnad, Bd. 41, S. 273 f, Nr. 24753 und Nr. 24754

zwischen Ehepartnern mit gewaltigem Altersunterschied erwähnen.²⁹⁶ Da muss auch das Problem des Generationkonflikts, der viel wahrscheinlicher in diesen Ehen sein wird, erwähnt werden.

Abschließend möchte ich noch folgende Punkte erwähnen:

- Ausgenommen von der Religion soll die Ebenbürtigkeit das Alter betreffend an oberster Stelle stehen.
- Der koranische Vers „Sie sind ein Gewand für Euch und Ihr seid wie ein Gewand für sie“²⁹⁷ deutet darauf hin, dass zwischen den Ehepartnern eine bestimmte Übereinstimmung gegeben sein muss, unter anderem auch das Alter betreffend. ‘Abdullāh b. Burayda berichtete von seinem Vater, dass er sagte: „Abū Bakr und ‘Umar baten den Propheten um die Hand Fāṭimas. Er antwortete, sie sei zu jung. Als ‘Alī dies tat, stimmte der Prophet diesem zu.“²⁹⁸
- Die Ebenbürtigkeit in der Ehe wird als notwendige Bedingung für die Gültigkeit der Ehe angesehen, die Richtigkeit des Ehevertrags wird aber nicht in Frage gestellt, wenn die Ebenbürtigkeit fehlt. Sie ist ein Recht der Ehefrau und ihres Vormundes. Die Ehefrau kann darauf verzichten, jedoch kann trotzdem der Vormund die Gültigkeit des Ehevertrages anfechten und umgekehrt.
- Da es sich bei einem (gewaltigen) Altersunterschied um eine individuelle Angelegenheit handelt, herrscht dementsprechend bei der Definition dieses (gewaltigen) Altersunterschieds keine Einigkeit, denn was dem einen als sehr groß erscheinen mag, kann dem anderen mäßig vorkommen. Wenn Ehepartner und Vormünde mit dem Altersunterschied der Partner einverstanden sind, dann kann dies nur akzeptiert werden.
- Über die Ursachen des Phänomens der Heirat mit großem Altersunterschied kann zusätzlich zu den oben angeführten Ursachen über Verheiratung von jungen Mädchen folgendes erzählt werden:
 - Die hohen Kosten für die Gründung einer neuen Familie besonders für die jungen Generation und die Verspätung der Bildung haben zur indirekten

²⁹⁶ Montagu, Ashely, Kinderpflege vor der Geburt, Übersetzung durch ‘Abd ar-Raḥīm ‘Abdullāh, Amman 1992, S. 140 f

²⁹⁷ Q (2, 187)

²⁹⁸ An-Nasā’ī, Nr. 322, Bd. 2. S.412

Alterserhöhung des Heiratsalters geführt. Das erleichtert die Situation für ältere wohlhabende Männer.

- Die Verbreitung von Erektionshilfsmitteln, die ältere Männer ermutigt haben, Ehen im hohen Alter einzugehen, ohne Ängste ihr Sexualleben betreffend, zählt auch dazu.

Die Gesetzgeber in den arabischen Ländern haben verschiedene Umgangsarten mit dieser Angelegenheit. Einige sind darauf überhaupt nicht eingegangen, was auf die Akzeptanz der traditionellen Einstellung hindeutet. Andere wie z. B. der kuwaitische Gesetzgeber hat das passende Alter zwischen den Ehepartnern als ein Recht für die Frau angesehen,²⁹⁹ das gleiche gilt auch in Marroko.³⁰⁰ Der syrische Gesetzgeber hingegen schreibt die Altersanpassung zwischen den Ehepartnern vor, definiert aber den „richtigen“ Altersunterschied nicht genau. Das ist dem Richter überlassen, der sich nach dem *ʿurf* orientiert.

²⁹⁹ <http://www.mohamoon-kw.com/default.aspx?action=ViewLadyFile&ID=409&PageNumber=9&ParentID=15&TableID=14&Type=8&OldParentID=70#36>. (Zugriff: 20.03.09)

³⁰⁰ At-Tirmānīnī, ʿAbd as-Salām, az-zawāg ʿind al-ʿarab, silsilat ʿālam al-maʿrifa 88, Fussnote 30, S. 277

3.

DAS ALTER AISCHAS ZUM

ZEITPUNKT DES VOLLZUGS

DER EHE

3.1 Darstellung der Überlieferungen, die dafür sprechen, dass der Prophet Aischa als kleines Mädchen heiratete

Diese Überlieferungen lassen sich in den folgenden 5 Gruppen unterteilen:

- Überlieferungen über Aischas Kindheit in der mekkanischen Phase
- Überlieferungen über das Alter Aischas zum Zeitpunkt des Ehevertrags bzw. der Eheschließung
- Überlieferungen über Aischa als ein junges verspieltes Mädchen im Hause des Propheten
- Überlieferungen, die über den Ehebruch Aischas erzählen
- Überlieferungen über das Alter Aischas zum Zeitpunkt ihres Ablebens

3.1.1 Überlieferungen über Aischas Kindheit in der mekkanischen Phase

Ibn Ishāq berichtete: Mir erzählte jemand, dem ich vertraue, von ‘Urwa b. az-Zubayr, von Aischa, dass sie sagte: „Es gab niemals einen Tag, an dem der Gesandte Allahs nicht abends oder morgens in das Haus meines Vaters kam... „ - bis zur Aussage des Propheten zu Abū Bakr: „Wahrlich, Allah gestattete mir die Auswanderung.“ Darauf erwiderte Abū Bakr: „(Mit meiner) Begleitung, oh Gesandter Allahs!“ Der Prophet bestätigte: „(Mit deiner) Begleitung!“ Aischa sagte weiter: „Bei Allah, ich habe niemals vor diesem Tag bemerkt, dass jemand aus Freude weinen könnte, bis ich Abū Bakr an diesem Tag weinen sah.“³⁰¹

Dies wird von vielen Gelehrten als Beweis dafür herangezogen, dass sie noch sehr jung sein musste, denn ein Erwachsener wüsste Bescheid darüber, dass man genauso aus Freude weinen kann, wie auch aus Trauer.

³⁰¹ Ibn Hišām, Muḥammad b. ‘Abd al-malik, as-sīra an-nabawīya, Beirut ohne Datum, Bd. 1, S.484 f

3.1.2 Überlieferungen über das Alter Aischas zum Zeitpunkt des Ehevertrags bzw. der Eheschließung

Darunter ist die Erzählung von Hišām b. ‘Urwa, von seinem Vater, von Aischa, dass der Prophet Aischa als ein sechsjähriges Mädchen heiratete und dass die Ehe vollzogen wurde, als sie neun Jahre alt war.³⁰² Das wurde auch von Ibrāhīm, von al-Aswad b. Yazīd, von Aischa überliefert.³⁰³ Hišām b. ‘Urwa berichtete auch das gleiche von seinem Vater, von Aischa, aber mit der Änderung: „... als ich ein siebenjähriges Mädchen war.“³⁰⁴ Mit diesem Wortlaut berichtete auch az-Zuhrī, von ‘Urwa, von Aischa.³⁰⁵ Ibn Mas‘ūd sagte auch: “Der Prophet heiratete Aischa als siebenjähriges Mädchen und vollzog die Ehe mit ihr, als sie neun war.”³⁰⁶

3.1.3 Überlieferungen über Aischa als ein junges verspieltes Mädchen im Hause des Propheten

- Es existieren Überlieferungen, die beschreiben, dass Aischa noch mit Puppen spielte, als sie bereits verheiratet war, was als Hinweis gilt, dass sie noch sehr jung gewesen sein musste. Hišām berichtete von seinem Vater, von Aischa, dass sie sagte: „Ich pflegte im Hause des Propheten mit Puppen zu spielen, und ich hatte Freundinnen, die mit mir spielten. Wenn der Gesandte Allahs eintrat, versteckten sie sich, doch er ermöglichte es ihnen, weiter zu mir zu kommen, damit sie weiter mit mir spielten.“³⁰⁷
- ‘Urwa berichtete von Aischa, dass sie sagte: „Ich erinnere mich daran, dass der Prophet mich mit seinem Umhang bedeckte, während ich die Abessinier bei ihren Spielen in der Moschee beobachtete, bis ich selbst davon genug hatte. Bedenket daher, dass Mädchen im jungen Alter gerne spielen!“³⁰⁸ Hier gibt es einen klaren Hinweis darauf, dass sie ein junges Mädchen war. Andererseits könnte man auch aus diesem Ḥadīth ableiten, dass der Prophet ihr die Männer zu beobachten gestattete aufgrund ihrer Jugend und weil sie das

³⁰² Al-Buḥārī, Nr. , Muslim, Abū Dāwūd, an-Nasā’ī, Ibn Māğah Nr. Auch von Ibrāhīm, der von al-Aswad b. Yazīd berichtete, der von Aischa berichtete Muslim u. an-Nasā’ī

³⁰³ Muslim, S. 914, Nr. 3482

³⁰⁴ Abū Dāwūd, S. 1379, Nr. 2121

³⁰⁵ Muslim, S. 914, Nr. 3481

³⁰⁶ Ibn Māğah, S. 2589, Nr. 1877

³⁰⁷ Überliefert von Abū Dāwūd und an-Nasā’ī und Ibn Māğah, siehe in mawsū‘at as-sitta, al-Buḥārī, Nr. 6130, S. 517 und Muslim Nr. 6287, S. 1106

³⁰⁸ Al-Buḥārī S 452, Nr. 5236, und Muslim S 817, Nr. 2064

Alter der Geschlechtsreife noch nicht erreichte, da Umm Salama berichtete: „Ich saß mit Ḥafṣa beim Propheten, als Ibn Umm Maktūm eintreten wollte. Der Prophet sagte: „Bedeckt euch mit dem *ḥiğāb*.“ Ich erwiderte: „Oh Prophet, er ist doch blind und kann nicht sehen.“ Darauf antwortete er: „Aber seid ihr beide blind und könnt ihn nicht sehen?“³⁰⁹ Man leitete davon ab, dass der Prophet ihnen nicht erlaubte, ihn anzusehen, da sie erwachsene Frauen waren.³¹⁰ Zu dieser Auslegung wird später noch Stellung genommen werden.

3.1.4 Überlieferungen, die über Aischas „Ehebruch“ erzählen

In der Erzählung über *ḥadīṭ al-ifk* beschrieb Aischa sich selbst als Mädchen: „...und ich war ein junges Mädchen (*ḡāriya*), und sie schickten das Kamel und gingen...“, ebenso wie ihre Erzählung darüber, als der Prophet zu ihr im Hause ihres Vaters kam und zu ihr sagte: „Es wurde mir soundso über dich berichtet. Falls du unschuldig bist, wird Allah deine Unschuld bestätigen. Wenn du jedoch Sünde begangen hast, so bitte Allah um Vergebung und zeige Ihm deine Reue, denn wenn der Diener (Allahs) seine Versündigung zugibt und danach Reue zeigt, dann vergibt ihm Allah...“ und sie sagte: „...und ich war ein junges Mädchen und konnte noch nicht viel vom Koran auswendig.“ Der Prophet hatte vorher die Sklavin Barīra über sie befragt, die ihm antwortete: „Bei Demjenigen, Der dich wahrlich (zu Recht) mit der Wahrheit sandte, wenn mir an ihr überhaupt etwas missfällt, dann dass sie noch ein junges Mädchen ist, die beim Bewachen des Teiges ihrer Eltern einschläft, sodass die Haustiere davon essen.“³¹¹

3.1.5 Überlieferungen über Aischas Alter zum Zeitpunkt ihres Ablebens

Es können auch die Geschichtsbücher und Biographien herangezogen werden, die vom Tod der „Mutter der Gläubigen“ berichten im Jahr 57 oder 58 nach der Hīğra, bzw. im Alter von 66 Jahren. Ebenso wird berichtet, dass der Prophet verstarb, als sie erst 18 Jahre alt war. Daraus wird geschlossen, dass sie im 4., 5. oder 6. Jahr nach Beginn des Islam geboren wurde.

³⁰⁹ Aḥmad, Abū Dāwūd, an-Nasāʾī, at-Tirmidī und andere

³¹⁰ An-Nasāʾī

³¹¹ Al-Buḥārī, Nr. 266, S. 210, *ḥadīṭ al-ifk*, Muslim S1160, Nr.7020

3.2 Diskussion dieser Überlieferungen

Mit Ausnahme der ersten Überlieferungsgruppe, in der eine klare Aussage darüber gemacht wird, dass der Prophet Aischa (vertraglich) heiratete, als sie sechs oder sieben Jahre alt war und die Ehe vollzog, als sie neun war, kann man aus den übrigen Überlieferungen höchstens ableiten, dass sie ein junges Mädchen war.

3.2.1 Überlieferungen über Aischas Kindheit in der mekkanischen Phase

Die Überlieferung darüber, dass Aischa zum Zeitpunkt der Migration nach Medina zu jung war, weil sie zwischen dem Weinen aus Freude und aus Trauer noch nicht unterscheiden konnte, hat al-Buḥārī angeführt ohne diese zusätzlichen Bemerkung.³¹² Es handelt sich dabei um einen Satz, der von Ibn Ishāq hinzugefügt wurde und von dem er behauptete,³¹³ einer vertrauenswürdigen Quelle, die er nicht nannte - *mubham* -, entnommen zu haben. In der Ḥadīṭwissenschaft gilt für diese Art der Überlieferung genau das, was für eine Überlieferung aus unbekannter Quelle - *maḡhūl al-ʿayn* – gilt, d. h. sie wird nicht akzeptiert.

3.2.2 Überlieferungen über das Alter Aischas zum Zeitpunkt des Ehevertrags bzw. der Eheschließung

- Wenn man diese Gruppe der Überlieferungen anschaut, dann kann man sich der Frage nicht entziehen, herauszufinden, um wen es sich bei *Hišām b. ʿUrwa* handelt. Al-Mizzī schrieb: „ع“³¹⁴: Es handelt sich um *Hišām b. ʿUrwa b. az-Zubayr b. al-ʿAwwām*, al-Qurašī, ..., al-Madanī. Er traf *Anas b. Mālik*, *Ġābir b. ʿAbdullāh*, *Sahl b. Saʿd* und *Ibn ʿUmar*,³¹⁵ der ihm über den Kopf strich und ein Bittgebet für ihn sprach.³¹⁶ Al-Buḥārī sagte, von *ʿAlī b. al-Madīnī*: „Von ihm gibt es etwa 400 *aḥādīṭ*“... *Yaḥyā b. Saʿīd al-Anṣārī* sagte: „Ich träumte von *Mālik b. Anas* und fragte ihn nach *Hišām b. ʿUrwa*. Er sagte: „Das, was er überlieferte, als er (noch) bei uns war, ist richtig. Das, was er

³¹² Al-Buḥārī, S. 317 f, Nr. 3905

³¹³ Ibn Ḥaǧar, al-ʿAsqalānī, *fath al-bārī*, Bd. 7, S. 277

³¹⁴ dies ist ein Zeichen dafür, dass er zu den Überlieferern der sechs bedeutenden ḥadīṭ-Büchern zählt

³¹⁵ Das bedeutet, dass er zu den jungen Nachfolgern der Prophetengefährten zählte *ṣiḡār at-tābiʿīn*

³¹⁶ Dann gab er die Namen jener an, von denen er überlieferte und jener, denen er überlieferte.

überlieferte, nachdem er uns verlies (von Medina in den Irak), ist schwach.““ Muḥammad b. Saʿīd und al-ʿIḡlī sagten: „Er war vertrauenswürdig.“ Abū Ḥātim sagte: „Er war vertrauenswürdig und ein Vorbild beim Überliefern.“ Yaʿqūb b. Šayba sagte: „Er war gründlich und vertrauenswürdig. Nichts wurde ihm vorgeworfen, bis er in den Irak kam, denn er begann Überlieferungen zu verbreiten, die er von seinem Vater oder auch von anderen übernahm, ohne zu unterscheiden, was die Leute aus seiner Heimat missbilligten. ʿAbd ar-Raḥmān b. Yūsuf b. Ḥirāš sagte: „Mālik akzeptierte ihn nicht. Er (Hišām) war glaubwürdig. Seine Überlieferungen wurden als *ṣaḥīḥ* bezeichnet. Es kam mir zu Ohren, dass Mālik ihm eine Überlieferung übelnahm, die er den Irakern weiter gegeben hatte. Hišām reiste dreimal nach Kūfa. Beim ersten Mal pflegte er zu sagen: „Mein Vater erzählte mir: „Ich hörte Aischa ...“ Das nächste Mal pflegte er zu sagen: „Mein Vater erzählte mir von Aischa ...“ Beim dritten Mal pflegte er zu sagen: „Mein Vater von Aischa ...“ Zuletzt hörten von ihm Wakīʿ, Ibn Numayr und Muḥāḍir.“ Dann gab er an, dass er in dem Todesjahr von al-Ḥusayn geboren wurde, nämlich 61 n. H.³¹⁷, und dass er 145, 146, oder 147 n. H. starb.“³¹⁸

Al-Āḡurī berichtete von Abū Dāwūd: „Als Hišām b. ʿUrwa die Überlieferung über Umm Zarʿ weitergab, mied ihn sein einziger ehemaliger (von ihm befreiter) Sklave Abū al-Aswad deswegen.“ Al-ʿUqaylī berichtete, dass Ibn Lahīʿa sagte: „Abū al-Aswad wunderte sich über die Überlieferungen, die Hišām seinem Vater zuschrieb, sodass er ihn bis zu einem Jahr mied.“ Abū al-Aswad sagt dazu: „Niemand außer ihm hat die Überlieferung über Umm Zarʿ auf den Propheten zurückgeführt.“ Abū al-Ḥasan b. al-Qaṭṭān sagte: „Vor seinem Tod änderte er sich.“³¹⁹ Ibn al-Qaṭṭān war der erste, der eine solche Kritik laut werden ließ.³²⁰

Abū al-Ḥasan b. al-Qaṭṭān (gest. 628 H.) zählt Hišām b. ʿUrwa zu jenen, die geistig verwirrt wurden, weil er sich änderte.“ Aḍ-Ḍaḥabī (gest. 748 H.) erwidert auf diese Anschuldigungen von Ibn al-Qaṭṭān: „Ich sagte: „Dir ist etwas entgangen, da du ein Schreiber bist, du gehörst nicht zu den Ḥadīṭwissenschaftlern. Denn kein Vernünftiger würde Hišām b. ʿUrwa für geistig verwirrt halten. Möge Allah unseren Lohn deinetwegen erhöhen.“³²¹

³¹⁷ Es ist, unter der Annahme, dass das Geburtsjahr von Hišām b. ʿUrwa und das Sterbejahr von Aischa korrekt sind, eindeutig zu erkennen, dass er erst nach ihrem Tod geboren wurde und sie nicht persönlich kennen konnte.

³¹⁸ Al-Mizzī, Abū al-Ḥaḡḡāḡ Yūsuf, *tahḍīb al-kamāl fī asmāʾ ar-riḡāl*, Beirut 1983, Bd. 30, S. 232 ff

³¹⁹ Selbstverständlich handelt es sich dabei um seine Fähigkeit betreffend der Weitergabe von Überlieferungen

³²⁰ Ibn Ḥaḡar al-ʿAsqalānī, Aḥmad b. ʿAlī, (gest. 853 H.), *tahḍīb at-tahḥīb*, Beirut 1995, Bd. 4, S. 275 ff

³²¹ Aḍ-Ḍaḥabī, Muḥammad b. Aḥmad, *ar-radd ʿalā Ibn al-Qaṭṭān*, Kairo 2005, S. 60

Ad-Ḍahabī berichtete: „Der Mann (d. h. Hišām) ist eine maßgebende Autorität, denn der Aussage des Abū al-Ḥasan b. al-Qaṭṭān über ihn und Suhayl b. Abū Šāliḥ soll man keine Beachtung schenken. Die Fähigkeit eines Gelehrten zum Auswendiglernen verändert sich nämlich mit dem Alter, und die Konzentration nimmt ab. Denn niemand ist vor Fehlern oder Vergessen gefeit. Nicht die Änderungen sind schädlich sondern die geistige Verwirrung. Es ist wohl bestätigt, dass Hišām geistig immer da war und dass seine Überlieferungen in al-Muwattaʿ, in den *Ṣaḥīḥ*-Büchern und den Sunnan-Büchern aufgenommen wurden ... denn zeige mir einen Gelehrten, der vor Fehlern und Einbildungen im hohen Alter bewahrt blieb“³²²

Zusammenfassend kann man sagen, dass Hišām ein bedeutender, verlässlicher Gelehrter war und es ist vergeblich ihm etwas zu unterstellen. Trotzdem bleibt zu bedenken, dass Hišām ein hohes Alter erreichte, etwa 86 Jahre, daher ist es durchaus möglich, dass sein Gedächtnis sich mit dem Alter verschlechterte, wie ad-Ḍahabī annahm. Die Frage ist aber, bis zu welchem Ausmaß war dies der Fall? War es tatsächlich so schlimm wie Ibn al-Qaṭṭān behauptete? Al-Baḡdādī erzählte darüber, wie Hišām die Behauptung von Muḥammad b. Ishaq in Frage stellte, von der Frau Hišāms (Fāṭima bint al-mundir b. az-Zubayr, seiner Cousine väterlicherseits) überliefert zu haben, denn Hišām sagte: „Ich vollzog die Ehe mit ihr, als sie neun Jahre alt war, und niemand hat sie je gesehen, bis sie starb.“³²³

Ad-Ḍahabī und andere berichteten von Abū Dāwūd, dass Hišām über seine Frau Fāṭima zu sagen pflegte: „Sie war um 13 Jahre älter als ich.“³²⁴ Wenn also beide Aussagen stimmen würden, würde es bedeutet, dass Hišām mit seiner Frau vier Jahre vor seiner Geburt die Ehe vollzog. Gibt denn dies keinen eindeutigen Hinweis darauf, dass sein Gedächtnis sich mit dem Alter bedeutend verändert hat?

Bei genauerer Untersuchung der Überlieferer, die von Hišām über die Heirat des Propheten mit Aischa als sechs- oder siebenjähriges Mädchen überliefert haben, zeigt es sich, dass es sich nur um irakische Überlieferer handelt. Das wirft mit Recht die Frage auf, wo sind denn die Überlieferer aus Medina, die diese Berichte bestätigen, da ja Hišām die meiste Zeit seines Lebens in Medina verbrachte und er daher sicherlich dort viele Schüler gehabt hätte, wie etwa den Imam Mālik b. Anas, den Begründer der mālikītischen Rechtsschule. Ein weiterer Grund dieser Frage nachzuforschen ist, dass es

³²² Ad-Ḍahabī, *siyar aʿlām an-nubalāʾ*, Beirut 2001, Bd. 6, S. 35 f

³²³ Al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī, Aḥmad b. ʿAlī, *tārīḥ madīnat as-salām*, Beirut 2001, Bd. 2, S. 18

³²⁴ Ibn Ḥaḡar al-ʿAsqalānī, Aḥmad b. ʿAlī (gest.853 H.), *tahḍīb at-tahḍīb*, Beirut 1995, Bd. 4, S. 275 ff

sich hier um eine Überlieferung über den Propheten und der *Mutter der Gläubigen* Aischa handelt, die ihr gemeinsames Leben in Medina verbrachten, und daher sollten die Bewohner dieser Stadt diejenigen sein, die am besten über das Leben des Propheten und seiner Ehefrau Bescheid wissen. Wie kann es daher sein, dass Hišām 50 Jahre lang während seines Aufenthaltes in Medina nichts von dieser Angelegenheit erzählt hatte und niemand seiner Schüler diese Überlieferung weiter gegeben hat. Erst nachdem er in seinem letzten Lebensabschnitt³²⁵ in den Irak ging, finden wir einige irakische Überlieferer, die uns von diesem *ḥadīṭ* berichteten.³²⁶ Wenn wir die Überlieferung betrachten, die der Gegenstand dieser Untersuchung ist, so fällt auf, dass sie bei al-Buḥārī fünf verschiedene Überlieferungswege von Hišām besitzt, vier davon aus Kūfa und einer aus Basra. Die aus Kūfa stammenden sind: ‘Alī b. Mushir, Abū Usāma (Ḥammād b. Usāma), Sufyān aṭ-Ṭawrī und ‘Uqba (b. Muḥammad b. Sufyān as-Suwā’ī). Aus Basra stammend ist nur einer der Überlieferer, nämlich Wahīb (b. Ḥalīd b. ‘Aḡlān). Das mag auch der Grund dafür gewesen sein, dass einige Gelehrte aus seiner Heimatstadt seine Überlieferungen missbilligt haben. Die Aussage von Ibn Ḥirāš, dass Mālik ihn nicht akzeptiert hat, soll sich daher nur auf die Zeit beziehen, als Hišām in den Irak kam. Denn Mālik selbst überlieferte an 122 Stellen von ihm in al-Muwaṭṭa‘, aber keiner einzigen dieser Stellen wird das Alter Aischas zum Zeitpunkt ihrer Heirat erwähnt. Abū Ḥanīfa, der auch ein Schüler Hišāms war, erwähnte diese Erzählung in seinem *musnad* auch nicht.³²⁷

Die Frage taucht auf, warum es gerade Überlieferer aus Kūfa sind, die diese Überlieferung von Hišām b. ‘Urwa berichteten. Die Antwort ist offensichtlich, weil Hišām sich nach Kūfa wandte, nachdem er Medina verlassen hatte, und nicht nach Basra oder woandershin. Dass man Kūfa als ein Zentrum der Šī‘a betrachtete, kann aus vielen Quellen bestätigt werden. In diesem Zusammenhang ist es nachvollziehbar, Aischa, die Gegnerin ‘Alīs, als ein junges, verspieltes und unreifes Mädchen darzustellen.

Die Frage, die unbeantwortet bleibt, ist, warum Hišām ein halbes Jahrhundert, in der er in der Stadt Aischas, nämlich Medina, lebte, kein Wort darüber verlor und keiner seiner

³²⁵ Aus den Quellen geht hervor, dass er zur Zeit der Abbasiden in den Irak ging, d. h. nach 132 n. H., also muss er damals schon mehr als siebenzig Jahre alt gewesen sein. In aṭ-ṭabaqāt al-kubrā steht: Er (Hišām) zählte zu den Leuten um Abū Ġa‘far al-Manšūr in al-Kūfa, ging später mit ihm nach Bagdad, wo er verstarb. Siehe Ibn Sa‘d, Muḥammad b. Sa‘d, gest. 230 n. H., aṭ-ṭabaqāt al-kubrā, Kairo, 2001, Bd. 9, S. 323

³²⁶ Siddiqui Kandhalvi, Habib-ur-Rahman, Age of Aishah, Karachi 1997, S. 14 ff

³²⁷ Siddiqui Kandhalvi, Habib-ur-Rahman, Age of Aishah, Karachi 1997

berühmten Schüler etwas davon überlieferte, und dann finden wir diese Berichte plötzlich im Irak, von dort aus verbreiteten sie sich und wurden bekannt.³²⁸

- Muslim tradierte: „Uns erzählten Yaḥyā b. Yaḥyā, Ishāq b. Ibrāhīm, Abū Bakr b. Abū Šayba, Abū Kurayb, wobei Yaḥyā und Ishāq das Wort „*aḥbarānā*“ (er berichtete uns) verwendeten, während die anderen sagten „*ḥaddaṭānā*“ (es erzählte uns). Abū Mu‘āwiya von al-A‘maš von Ibrāhīm von al-Aswad von Aischa, die sagte, dass der Gesandte Allahs sie heiratete, als sie ein sechsjähriges Mädchen war, und die Ehe vollzog, als sie ein neunjähriges Mädchen war, und verstarb, als sie 18 war.“

Abū Mu‘āwiya (ad-Darir) ist Muḥammad b. Ḥāzim, einer der bekanntesten und verlässlichsten Gelehrten, und die sechs großen Ḥadīṭ-Sammlungen haben von ihm Überlieferungen übernommen. Aḍ-Ḍaḥabī sagte jedoch, dass er berühmt war für seine Vorliebe für die Šī‘a.³²⁹

Bei al-A‘maš handelt es sich um Sulaymān b. Mihrān al-Kūfī, ein vertrauenswürdiger Gelehrter. Man hat ihm *tadlīs*³³⁰ vorgeworfen, sogar dass er vielleicht von *da‘īf* übernahm, ohne es zu wissen.³³¹ Ihm wurde von vielen Zugehörigkeit zur Šī‘a vorgeworfen.³³²

Bei Ibrahim handelt es sich um Ibrāhīm b. Suwayd an-Naḥa‘ī al-A‘war al-Kūfī, den Neffen (seitens seiner Schwester) von al-Aswad b. Yazīd an-Naḥa‘ī. Von ihm übernahmen *al-ḡamā‘a*³³³ außer al-Buḥārī. Ibn Qutayba zählte ihn zu den Schiiten.³³⁴

In dieser Überliefererkette findet sich kein einziger Tradent aus Medina, zusätzlich werden drei von ihnen zu bekannten schiitischen Gelehrten gezählt, oder zumindest dessen „beschuldigt“. Es ist klar, dass es der schiitischen Lehre dienlich war, Aischa als kleines Kind darzustellen, als sie den Propheten heiratete, und dass sie erst 18 Jahre alt war, als dieser verstarb. Das bedeutet, dass sie in ihrer Jugend nicht genügend Reife besitzen konnte, um das religiöse Gedankengut des Propheten weiterzugeben, denn was kann man von einem Kind erwarten, das selbst in der Gegenwart des Propheten noch mit seinen Spielen beschäftigt war. Aus ihrer Erzählung über den *ḥadīṭ al-ifk*, geht sogar

³²⁸ Siddiqui Kandhalvi, Habib-ur-Rahman, Age of Aishah, Karachi 1997, S. 41 ff

³²⁹ Aḍ-Ḍaḥabī, mīzān al-i‘tidāl, Bd. 7, S. 429

³³⁰ Der Überlieferer verwendet eine Formulierung, aus der nicht hervorgeht, ob er das Gesagte direkt gehört hat oder indirekt.

³³¹ Siehe die Beschreibung seiner Person in mīzān al-i‘tidāl, Bd. 3, S. 316 f

³³² Ibn Qutayba, al-ma‘ārif, Kairo 1982, S. 624; aš-Šaḥrastānī, Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm, al-milal wa an-niḥal, Beirut 1993, Bd. 1, S. 224; Aḍ-Ḍaḥabī, mīzān al-i‘tidāl, Bd. 3, S. 97

³³³ Eine Bezeichnung, die die sechs berühmten Ḥadīṭsammlungen umfasst

³³⁴ Ibn Qutayba, al-ma‘ārif, Kairo 1982, S. 624

hervor, dass sie nicht einmal den Namen von Ya‘qūb kannte, der der Vater des Propheten Yūsuf war. Das heißt, dass ihr religiöses Wissen, das sie sich während ihres Lebens mit dem Propheten angeeignet hatte, bei weitem nicht vergleichbar war mit dem des Imam ‘Alī, der von Beginn der göttlichen Offenbarung an den Propheten dabei war und einer seiner bedeutendsten Anhänger und Mitstreiter.

- Muslim überlieferte: „Uns erzählte ‘Abd b. Ḥumayd, es berichtete uns ‘Abd ar-Razzāq, es berichtete uns Ma‘mar, von az-Zuhrī, von ‘Urwa, von Aischa, dass der Prophet, Gott segne ihn und schenke ihm Heil, sie heiratete, als sie ein siebenjähriges Mädchen war,“

In dieser Überliefererkette wird ein Überlieferer aus Medina erwähnt, nämlich az-Zuhri.

‘Abd ar-Razzāq b. Hammam as-San‘aniy, der Verfasser des *al-musannaf*, wurde zur Si‘a gezählt, z. B. von Yahya b. Mu‘in, der ihm trotzdem Vertrauen schenkte und sehr viel von ihm überlieferte.

Ibn ‘Adīy meinte jedoch: „Er berichtete Überlieferungen zu den Eigenschaften der *Sahaba*, denen niemand sonst zustimmte, so wie Unterstellungen, die auch keine Übereinstimmung. Man hat auch ihn zur *Šī‘a* gezählt.“³³⁵

- An-Nasā’ī berichtete: „Es berichtete uns Aḥmad b. Sa‘d b. al-Ḥakam b. Abū Maryam, der sagte: „Mein Onkel (väterlicherseits) erzählte uns, dass Yahyā b. Ayyūb sagte: ‘Umāra b. Ġazīya berichtete mir von Muḥammad b. Ibrāhīm, von Abū Salama b. ‘Abd ar-Raḥmān, von Aischa, die sagte: „Der Gesandte Allahs, Gott segne ihn und schenke ihm Heil, heiratete mich, als *sie* sechs Jahre alt war, und vollzog die Ehe mit *ihr*, als *sie* neun Jahre alt war.“““ So in dieser Form.

Obwohl die Mitglieder dieser Überlieferungskette in den *ṣaḥīḥ*-Büchern vorkommen, mit Ausnahme von Aḥmad b. Sa‘d, dem Lehrer von an-Nasā’ī, kommt diese Überlieferung jedoch nur im Buch von an-Nasā’ī vor, der Aḥmad b. Sa‘d als einwandfrei bezeichnete³³⁶ und als glaubenswürdig.³³⁷

Aḥmad b. Ḥanbal sagte über Yahyā b. Ayyūb, al-Ġāfiqī al-Miṣrī: „Er hatte ein schlechtes Gedächtnis.“ Ibn Ma‘īn sagte: „Man kann seine Überlieferung gebrauchen.“ Abū Ḥātim sagte: „Seine Überlieferungen können niedergeschrieben werden, aber nicht als Argument herangezogen werden.“ An-Nasā’ī sagte: „Man kann seine Überlieferung

³³⁵ Ad-Ḍaḥabī, mīzān al-i‘tidāl, Bd. 4, S. 342 ff

³³⁶ at-taḥḍīb

³³⁷ at-taqrīb

nicht zum Argumentieren gebrauchen“, aber an einer anderen Stelle sagt er auch: „Es ist nichts gegen ihn einzuwenden.“ Abū Saʿīd b. Yūnus sagte: „Die Fremden haben von ihm Überlieferungen weitergegeben, über die die Ägypter - seine Landsleute - nicht verfügten.“³³⁸

ʿUmāra b. Ġazīya b. al-Ḥārīt b. ʿAmr al-Madanī wurde von al-Buḥārī in seinem *ṣaḥīḥ* aufgenommen, jedoch stütze er sich nicht auf ihn alleine. Die anderen haben ihn alleine als Quelle akzeptiert. An-Nasāʾī sagte: „Es ist nichts gegen ihn einzuwenden.“ Abū Ḥātim sagte, es sei nichts gegen seine Überlieferungen einzuwenden, er war glaubenswürdig. Ibn Maʿīn sagte: „Man kann seine Überlieferungen gebrauchen.“

Nun zu Muḥammad b. Ibrāhīm at-Taymī al-Madanī: ʿAbdullāh b. Aḥmad sagte: „Ich hörte meinen Vater über Muḥammad b. Ibrāhīm at-Taymī sagen: „Etwas stimmt mit seinen Überlieferungen nicht. Er überlieferte *munkar*,³³⁹ und Allah weiß es am besten.“ Ibn Maʿīn, Abū Ḥātim, an-Nasāʾī und Ibn Ḥirāš aber sagten: „Er ist vertrauenswürdig.“

Daher ist an dieser Überlieferungskette dieser Erzählung nichts zu beanstanden, wir werden später jedoch sehen, in wie weit die Aussage dieser Überlieferung mit anderen kompatibel ist.

- Ibn Māğah berichtete als einziger: „Uns erzählte Aḥmad b. Sinān, uns berichtete Abū Aḥmad Az-Zubayrī, uns erzählte Isrāʾīl b. Iṣḥāq, von Abū ʿUbayda, von ʿAbdullāh, der sagte: „Der Prophet, Gott segne ihn und schenke ihm Heil, heirate Aischa, als siebenjähriges Mädchen und vollzog die Ehe mit ihr als neunjähriges Mädchen und er starb, als sie 18 Jahre alt war.“³⁴⁰

Die Überlieferungskette dieses Berichts ist unterbrochen, da Abū ʿUbayda ʿĀmir, Sohn von ʿAbdullāh b. Masʿūd, der in Kūfa lebte, von seinem Vater nichts gehört hatte.³⁴¹

Bei allen anderen Überlieferern handelt es sich um Iraker mit Ausnahme von Abdullah. Das wirft erneut die Frage auf, warum gerade diese Information nur durch irakische Überlieferer übermittelt wurde.

Zusammenfassend kann hier folgendes gesagt werden. Alle Überlieferungen, die eine genaue Zeitangabe über das Alter Aischas zum Zeitpunkt ihrer Heirat mit dem Propheten, machen, sind auf zwei *ḥadīṭ* zurückzuführen: das erste von Ibn Masʿūd mit unterbrochener

³³⁸ Al-Mizzī, Abū al-Ḥağğāğ Yūsuf, *tahḏīb al-kamāl fī asmāʾ ar-riğāl*, Beirut 1983, Bd.

³³⁹ Es handelt sich um einen nicht glaubenswürdigen Überlieferer, dessen Überlieferungen denen von glaubenswürdigen Tradenten widersprechen.

³⁴⁰ Ibn Māğah, *tuhfat al-ašraf*, Beirut 1983, Nr. 9620, Bd. 7, S. 163

³⁴¹ Al-Mizzī, Abū al-Ḥağğāğ Yūsuf, *tahḏīb al-kamāl fī asmāʾ ar-riğāl*, Beirut 1983, Bd. 14, S. 61 ff

Überlieferungskette und irakischen Überlieferern, das zweite von Aischa über drei verschiedene Überlieferungswege, und zwar über ‘Urwa, al-Aswad und Abū Salama.

3.2.3 Überlieferungen über Aischa als ein junges verspieltes Mädchen im Hause des Propheten

Über die Gruppe von Überlieferungen, die über Aischas Spielzeug berichten, kann man folgendes anmerken.

- Alle sind auf Hišām von ‘Urwa von Aischa zurückzuführen.³⁴²
- Alle, die von Hišām übernommen haben, mit Ausnahme von ‘Abd al-‘Azīz b. Muḥammad b. ‘Ubayd ad-Dārawardī waren Iraker. Diese sind Abū Usāma, Ġarīr, Muḥammad b. Bišr, Ḥammād, ‘Umar b. Ḥabīb al-Qāḍī, ‘Abdah und Abū Mu‘āwiya. Al-Buḥārī nahm Überlieferungen von dem einzigen nicht irakischen Tradenten ‘Abd al-‘Azīz b. Muḥammad nicht an, wenn er der einzige Überlieferer war, Mālik hingegen hielt ihn für vertrauenswürdig. Abū Bakr b. Abū Ḥaytama sagte von Ibn Ma‘īn, dass nichts gegen ihn einzuwenden sei. Aḥmad b. Sa‘d b. Abū Maryam sagte von Ibn Ma‘īn: „Er ist vertrauenswürdig und eine Autorität.“ Ahmad sagte: „Wenn er aus seiner eigenen Sammlung überlieferte, dann war er zuverlässig und wenn er aus den Sammlungen anderer überlieferte, dann war er nicht zuverlässig, da er sich beim Lesen irrte. Es kam vor, dass er vielleicht Überlieferungen von ‘Abdullāh b. ‘Umar ‘Ubaydullāh b. ‘Umar zuschrieb.“³⁴³ In *al-Muwatta’* und in *al-Mudawwana* kommt keine einzige Überlieferung über die Spielereien von Aischa vor.
- All diese Überlieferungen vermitteln ein Bild von Aischa als ein einfaches, verspieltes, junges Mädchen, das über kein Gefühl von Ernsthaftigkeit verfügt. Dieses Bild steht zu vielen anderen Überlieferungen im Widerspruch, die Aischa als reife, gescheite, vernünftige, intellektuelle Frau mit einer sehr ausgeprägten Persönlichkeit zeigen, die eine zentrale Rolle für frühe islamische Gesellschaft spielte.
- Wenn man aus den Überlieferungen, die über das Spielen bzw. die Spiele und Puppen von Aischa berichten, ableiten will, dass Aischa als Ehefrau im Hause des Propheten sehr jung war, dann wird man ein Problem mit Überlieferungen haben, die über

³⁴² Al-Buḥārī, S. 517; Muslim S. 1106; Abū Dāwūd, S. 1584; an-Nasā’ī, S. 2306; Ibn Māğah, S. 2595

³⁴³ Al-Mizzī, Abū al-Ḥağğāğ Yūsuf, *tahḍīb al-kamāl fī asmā’ ar-riğāl*, Beirut 1983, Bd. 18, S. 187 ff

Aischa berichten, dass sie auch im Alter von mindestens 15 Jahre mit Puppen und einem Pferd mit Flügeln spielte.³⁴⁴ Ausgehend davon, dass sowohl Puppen als auch Spielfiguren dieser Art der arabischen Kultur bzw. der arabische Literatur der frühislamischen Geschichte fremd waren,³⁴⁵ kann man nur die Richtigkeit dieser Erzählungen in Frage stellen.

- Was nun die Erzählung über das Spiel der Abessinier betrifft, so sollte man versuchen, den Zeitrahmen dieses Ereignisses abklären. Ibn Ḥağar ist der Meinung, dass die Abessinier im Jahr 7 n. H. nach Medina kamen.³⁴⁶ Das würde bedeuten, dass Aischa etwa 15 Jahre alt gewesen sein sollte. Wann soll sie daher reif genug geworden sein um sich vom Spielen abzuwenden bzw. sich dem Lernen zuzuwenden, wann also hätte sie die Zeit gehabt, um sich all das Wissen, das sie nach dem Tod des Propheten besaß, anzueignen?

3.2.4 Überlieferungen, die über Aiskas „Ehebruch“ erzählen

Da Aischa sich selbst und auch Barīra sie als Mädchen beschrieben haben, wirft dies die Frage auf, was mit *ğāriya* gemeint sei, besonders wenn man weiß, dass das Ereignis von *al-ifk* entweder im 5.³⁴⁷ oder 6.³⁴⁸ Jahr n. H. passiert ist, d. h. dass Aischa zu diesem Zeitpunkt entweder 13 oder 14 Jahre alt gewesen sein sollte.

In *Lisān al-‘arab* steht unter *ğarā*: „*al-ğāriya* bedeutet eine junge Frau... und wenn man sagt, dass dies zur Zeit *ğarā’ihā* war, dann meint man damit in ihrer Jugend *şibā*.“³⁴⁹ In *al-mu‘ğam al-wasīf* steht: „*al-ğāriya* bedeutet Sklavin, auch wenn sehr alt, und die junge von den Frauen. *Al-ğarāya* bedeutet *aş-şibā*.“³⁵⁰ Das heißt, dass mit *ğāriya* die Beweglichkeit einer jungen Frau gemeint ist. Dann hat man den Ausdruck erweitert und damit Frauen im allgemein bezeichnet. Die Gelehrten meinen aber mit diesem Begriff ein junges Mädchen, eine junge Frau oder eine Sklavin.³⁵¹ Al-Qurṭubī sagte: „*al-ğarāya* bedeutet bei Frauen

³⁴⁴ Abū Dāwūd, S. 1584; an-Nasā’ī, as-sunan al-kubrā, Beirut 2001, Bd. 8, S. 180

³⁴⁵ Taymur Bāšā, Aḥmad, lu‘ab al-banāt, Kairo 1948, S. 15; ‘Alī, Ġawād, al-mufaṣṣal fī tāriḥ al-‘arab qabl al-islām, Beirut 1947-1968, Bd. 5, S. 125 f

³⁴⁶ Al-‘Asqalānī, Ibn Ḥağar, fath al-bārī, Bd. 2, S. 516

³⁴⁷ Abū Šuhba, Muḥammad Muḥammad, as-sīra an-nabawīya fī ḍaw’ al-qur’ān wa as-sunna, Damaskus 1992, Bd.2 S. 252

³⁴⁸ ebenda

³⁴⁹ Ibn Manzūr, Muḥammad b. al-Mukarram, lisān al-‘arab, Kairo ohne Datum, S. 611

³⁵⁰ Al-mu‘ğam al-wasīf, Kairo 2004, S. 119

³⁵¹ Al-mawsū‘a al-fiqhīya al-kuwaytīya, Bd. 15, S. 86

genauso wie *ġulām* bei Männern und beide werden für jene benutzt, die das Pubertätsalter noch nicht erreicht haben.³⁵²

Beim Beobachten der verschiedenen Überlieferungen, die Aischa als junges Mädchen beschreiben, ist es auffallend, dass diese Beschreibungen sich auf eine sehr lange Zeitspanne ausdehnen, beginnend zum Beispiel mit der Offenbarung der Sura al-Qamar,³⁵³ weiters wird Aischa auch in der Erzählung von al-ifk als junges Mädchen beschrieben,³⁵⁴ und auch beim Zuschauen der Abessinier bei ihren Spielen,³⁵⁵ und auch noch bei der Beschreibung Aischas vom Tod des Propheten.³⁵⁶

Abschließend möchte ich die Frage in den Raum stellen, ob Aischa sich wirklich immer als junges Mädchen bezeichnet hat oder hat jemand darauf bestanden, sie als solches zu kennzeichnen.

3.2.5 Überlieferungen über Aischas Alter zum Zeitpunkt ihres Ablebens

Die Argumentation, dass wenn Aischa im Jahr 57 oder 58 im Alter von 66 Jahren starb, dann soll sie im achten Jahr vor der Hiġra bzw. im fünften Jahr nach Beginn des Islam geboren worden sein, geht von der Annahme aus, dass sie zu diesem Zeitpunkt geboren wurde, denn ihr Sterbejahr ist fast unbestritten. Sollte sich herausstellen, dass sie doch zu einem früheren Zeitpunkt geboren wurde, dann muss das Alter, das sie erreicht hatte, dementsprechend neu berechnet werden.

³⁵² Al-Qurṭubī, Aḥmad b. ʿUmar, *al-mufhim lima aṣkal min talḥiṣ kitab Muslim*, Damaskus 1996, Bd. 2, S.533

³⁵³ Ibn Ḥaġar sprach sich dafür aus, dass sich dies im fünften Jahr nach Beginn des Islam ereignete.

³⁵⁴ Hier war Aischa 14 bis 15 Jahre alt.

³⁵⁵ Hier was sie etwa 15 Jahre alt.

³⁵⁶ Hier ist Aischa der klassischen Überlieferung nach 18 Jahre alt.

3.3 Darstellung der Beweise, die dagegen sprechen

Im Folgenden werden Überlieferungen herangezogen, die keine direkte Zeitangaben über das Alter Aischas zum Zeitpunkt ihrer Heirat mit dem Propheten machen, sondern aus deren Inhalt hervorgeht, dass sie kein junges, verspieltes Mädchen sein konnte.

3.3.1 Die Liste der ersten Muslime von Ibn Ishāq

Als Ibn Ishāq eine Liste der ersten Muslime aufstellte, gab er Asmā' bint Abū Bakr an 18. Stelle und Aischa an 19. Stelle an. Selbstverständlich hat das im ersten Jahr nach Beginn des Islam stattgefunden. Aṭ-Ṭabarī erzählte zum Anlass des Todes von Abū Bakrs, dass die vier ältesten Kinder von Abū Bakr, 'Abdullāh, Asmā', 'Abd ar-Raḥmān und Aischa in der Zeit vor dem Islam auf die Welt gekommen sind.³⁵⁷ Aṭ-Ṭabarī selbst erzählte aber an einer anderen Stelle zum Anlass des Todes vom Propheten, dass der Prophet Aischa mit sechs Jahren geheiratet und die Ehe vollzogen hatte, als sie neun Jahre alt war.³⁵⁸

3.3.2 Die Verlobung Aischas mit Ğubayr

Ibn Sa'd schrieb, dass Ibn 'Abbās sagte: „Der Prophet bat Abū Bakr um die Hand seiner Tochter Aischa, worauf er sagte: „Oh Gesandter Allahs, ich habe sie aber Muṭ'īm b. 'Adīy versprochen für seinen Sohn Ğubayr. So gib mir Zeit, damit ich mein Versprechen los werden kann.“ Das tat er, dann heiratete der Gesandte Allahs sie als Jungfrau.“³⁵⁹ In der Erzählung dieses Ereignisses von Aḥmad gibt er am Ende an, dass Aischa zu diesem Zeitpunkt sechs Jahre alt war.³⁶⁰ Diese Erzählung lässt folgende Fragen aufkommen: Wann erfolgte die Verlobung Aischas mit Ğubayr? War er zu diesem Zeitpunkt in einem für die Ehe geeigneten Alter oder war er noch zu jung? Wann hat der Prophet Aischa geheiratet, war das knapp nach dem Tod Ḥadīġas oder erst später? Die Antwort auf die erste Frage lautet, dass man davon ausgehen kann, dass die Verlobung nicht während der Zeit der Konfrontation zwischen den Mekkanern und den Muslimen stattgefunden hat, das heißt also in den ersten drei Jahren nach Beginn des Islam oder sogar noch früher. Wenn man den Grund bedenkt mit dem Abū Bakr

³⁵⁷ Aṭ-Ṭabarī, Abū Ğa'far, *tārīḥ al-umam wa al-mulūk*, Beirut 1991, Bd. 3, S. 426

³⁵⁸ Aṭ-Ṭabarī, Abū Ğa'far, *tārīḥ al-umam wa al-mulūk*, Beirut 1991, Bd. 3, S. 162 ff

³⁵⁹ Ibn Sa'd, *aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 10, S. 58

³⁶⁰ Ibn Ḥanbal, Aḥmad, *al-musnad*, Nr. 25769, Bd. 42, S. 501

sein Versprechen los werden konnte, nämlich die Angst der Eltern um Ġubayr, dass er unter dem Einfluss von Aischa und ihren Eltern zu Muslim werden könnte. Daraus kann man ableiten, dass die Verlobung vor dem Islam erfolgte, also vor dem Zeitpunkt als Abū Bakr und seine Familie Muslime wurden, denn wenn dies der Grund der Auflösung ist, dann sollte es diesen Grund am Anfang der Verlobung nicht gegeben haben. Daher kann man nur vermuten, dass Aischa entweder alt genug war, um verlobt zu werden auf Grund ihrer Reife oder dass sie noch ganz klein war, wie dies manchmal bei den Arabern der Fall war. In beiden Fällen stimmt diese Annahme mit der verbreiteten Altersangabe von Aischa nicht überein. Zur zweiten Frage lässt sich aus einer Aussage Gubayrs, in der er behauptet, dass er Genealogie von Abū Bakr lernte,³⁶¹ folgendes ableiten: Er dürfte dies in einem dafür passendem Alter und in einer richtigen Beziehung zu Abū Bakr gelernt haben, d. h. er müsste zu Beginn des Islam siebzehn oder achtzehn Jahre alt gewesen sein. Geht man davon aus, dass arabische Männer es bevorzugten frühzeitig zu heiraten, so muss auch Aischa zum Zeitpunkt ihrer Verlobung mit Gubayr reif für die Ehe oder knapp davor gewesen sein.

3.3.3 Das Heiratsangebot durch Ĥawla bint Ĥakīm

Ein weiteres Argument kann man dem Gespräch von Hawla bint Hakim mit dem Propheten, als sie ihm Heiratsangebote unterbreitete, entnehmen. Denn sie würde ihm Aischa als Ehefrau, die Ĥadiġa ersetzen und ihn von seiner Trauer und Einsamkeit nach ihrem Tod befreien sollte, nicht vorgeschlagen haben, wenn Aischa ein nur sechsjähriges Kind gewesen wäre.

3.3.4 Die Offenbarung der Sure al-Qamar

Al-Buĥārī erzählte von Aischa, dass sie sagte: „....folgender Vers wurde dem Propheten offenbart, als ich noch ein junges, verspieltes Mädchen war: „Aber nein! Die Stunde des Gerichts ist ihnen verheißen, und sie wird noch furchtbarer und bitterer sein.“³⁶²...“³⁶³ Das bedeutet, dass Aischa zum Zeitpunkt der Offenbarung des vorhin zitierten Verses in einem Alter war, in dem sie im Stande war, diesen zu verstehen und in sich zu merken. Ibn Ĥaġar sprach dafür aus, dass sich dies im fünften Jahr nach Beginn des Islam ereignete.³⁶⁴ Hier

³⁶¹ Asad al-Ġāba, Bd. 1, S. 516

³⁶² Q (54, 46)

³⁶³ Al-Buĥārī, Nr. 4876

³⁶⁴ Al-ʿAsqalānī, Ibn Ĥaġar, fath al-bārī, Riad 2001, Bd. 7, S. 221

stellt sich wieder die Frage, wie kann es sein, dass Aischa zwischen dem vierten und fünften Jahr des Islam zu Welt gekommen sei und gleichzeitig im Stande war, über die Offenbarung des oben erwähnten Verses, welcher zwischen dem fünften und sechsten Jahr offenbart wurde, zu berichten mit der Angabe, dass sie ein junges verspieltes Mädchen war. Das würde nur gehen, wenn man annehmen würde, dass Aischa früher zur Welt kam und im sechsten Jahr des Islam mindestens sechs oder sieben Jahre alt war. Nichts würde sogar dagegen sprechen, dass sie sogar zehn oder elf Jahre alt war, auch wenn sie davon erzählt, dass sie zu diesem Zeitpunkt gespielt hat, denn auch Mädchen mit elf oder zwölf Jahren spielen ja auch noch.³⁶⁵

3.3.5 Frühe Erinnerungen Aischas

Al-Buḥārī tradierte in seinem *Ṣaḥīḥ*: „Uns berichtete Yaḥyā b. Bukayr, uns berichtete al-Layṭ, von ‘Uqayl, von Ibn Šihāb, der sagte: „Urwa b. az-Zubayr berichtete mir, dass Aischa sagte: *„Ich kann mich nur erinnern, dass meine Eltern immer Muslime waren bzw. Ich kann mich daran erinnern als meine Eltern den Islam annahmen.“*³⁶⁶ So hat es keinen Tag gegeben, ohne dass der Prophet sowohl am Vormittag als auch am Nachmittag zu *uns* kam. Als die Muslime geprüft wurden,³⁶⁷ begab sich Abū Bakr auf den Weg nach Abessinien um auszuwandern. Als er Bark al-Ġimād erreichte, traf ihn Ibn ad-Daġinna, der der Herr von (dem Stamm) al-Qāra war. Er brach ihn davon ab, auf Grund seiner Wohltaten und vermittelte für ihn bei den angesehenen Qurayš. Sie akzeptierten dies mit der Bedingung, dass er seinem Gott in seinem Hause zu dienen hat und nicht öffentlich beten³⁶⁸ darf. Dann erwähnte sie, dass der Prophet sagte: „Mir wurde euer Auswanderungsziel gezeigt, ein Ort mit vielen Palmen und zwischen zwei schwarzen Felsen.“ So emigrierten manche nach Medina und begaben sich all jene, die nach Abessinien ausgewandert waren, nach Medina. Daraufhin erzählte Aischa im Detail von der Auswanderung des Propheten und Abū Bakrs nach Medina.“³⁶⁹

³⁶⁵ Saddiqui führte dieses Argument auch an und behauptete, dass die berühmtesten Koraninterpretatoren der Meinung sind, dass der oben erwähnte Vers im vierten Jahr nach Beginn des Islam offenbart wurde. Das konnte ich in über vierzig *tafsīr*-büchern nicht finden.

³⁶⁶ Der arabische Satz erlaubt diese, sich im Deutschen widersprechenden, Zweideutigkeiten.

³⁶⁷ Damit ist die Zeit der Verfolgungen und Misshandlungen an den Muslimen durch die Qurayš gemeint, nachdem der Prophet aus der Verborgenheit mit seiner Botschaft an die Öffentlichkeit trat.

³⁶⁸ Obwohl das Gebet erst viel später vorgeschrieben wurde, haben die Muslime auch schon vorher Gebete verrichtet.

³⁶⁹ Al-Buḥārī, Nr. 3905

Bemerkenswerterweise beinhaltet die Überlieferungskette des oben zitierten Ḥadīṭ keine irakischen Tradenten.³⁷⁰

Der erste Satz der Aussage Aischas kann zweideutig verstanden werden. Erstens, dass sie um den Beginn des Islam geboren wurde, sodass ihre Eltern Muslime gewesen waren, als sie begann zu begreifen und Sachverhalte zu unterscheiden. Zweitens, dass sie den Übertritt ihrer Eltern zum Islam bewusst miterlebte und da ihre Eltern zu den ersten Muslimen gehörten, ist dies ein Hinweis dafür, dass sie einige Jahre vor dem Beginn des Islam geboren wurde.

Eine weitere Frage, die sich hier stellt, ist, wann Abū Bakr die Entscheidung getroffen hat nach Abessinien auszuwandern. In der islamischen Literatur wird manchmal von *einer* Auswanderung³⁷¹ gesprochen, in manchen Quellen von *zweien*³⁷² und bei anderen wiederum sogar von einer *Auswanderungswelle*.³⁷³ Die meisten Historiker sind der Meinung, dass die (erste) Auswanderung nach Abessinien im 5. Jahr nach Beginn des Islams stattgefunden hat.³⁷⁴ Dementsprechend sollte sich Abū Bakr in diesem Jahr auf den Weg begeben haben, um auszuwandern. Wenn man davon ausgeht, dass die Auswanderung Abū Bakrs im 5. Jahr nach Beginn des Islam erfolgte, dann kann man den Zeitpunkt der Geburt Aischas, da sie ja nach den vorher erwähnten Aḥādīṭ erst im 5. Jahr nach Beginn des Islam geboren wurde, nur in Frage stellen, denn wie kann es sein, dass sie nicht einmal geboren war oder nur einige Monate alt war und sie im Stande war, so viele Details mit so genauen Angaben erzählen zu können.

3.3.6 Übertritt von ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb zum Islam

Ibn ʿUmar berichtete vom Propheten, dass er sagte: „Oh Allah, unterstütze den Islam durch ʿUmar oder ʿAmr b. Hišām.“³⁷⁵ Aischa sagte hingegen: „Ich hörte den Gesandten Allahs, s.a.s., sagen: „Oh Allah, unterstütze den Islam im Besonderen durch ʿUmar.““³⁷⁶

Da ʿUmar erst um das sechste Jahr nach Beginn des Islam den Islam annahm, muss Aischa zu diesem Zeitpunkt in einem Alter gewesen sein, in welchem sie diese Aussage begreifen, wahrnehmen und sich merken konnte.

³⁷⁰ Siddiqui Kandhalvi, Habib-ur-Rahman, Age of Aishah, Karachi 1997, S. 55

³⁷¹ Ibn Hišām, Muḥammad b. ʿAbd al-Malik, as-sīra an-nabawīya, Beirut ohne Datum, Bd. 1, S. 321 ff

³⁷² Mūsā b. ʿUqba, al-mağāzī, Marokko 1994, S. 66 ff

³⁷³ Aṭ-Ṭabarī, Abū Ġaʿfar, tāriḥ al-umam wa al-mulūk, Beirut 1991, Bd. 1, S. 252 f und S. 446 f

³⁷⁴ Ibn Sʿad, Muḥammad, aṭ-ṭabaqāt, Kairo 2001, Bd. 1, S. 172 über die erste Auswanderung und S. 176 über die zweite

³⁷⁵ At-Tirmidī, S. 2031, Nr. 3683

³⁷⁶ Ibn ʿAsākir, ʿAlī b. al-Ḥasan, tāriḥ Dimašq, Damaskus 1998, Bd. 44, S. 27

3.3.7 Die Begründung der Wartezeit bis zum Vollzug der Ehe

Warum nun der Prophet mit dem Vollzug der Ehe bis nach der Auswanderung nach Medina gewartet hat, kann man aus einer Überlieferung erklären, in der Abū Bakr den Propheten nach der Ankunft in Medina fragte, was ihn denn am Vollzug der Ehe mit Aischa hindere und er antwortete, dass die fehlende Morgengabe der Grund sei. Darauf gab Abū Bakr ihm das notwendige Geld. Man würde hier auch dementsprechend meinen, dass Abū Bakr den Vollzug der Ehe nicht beschleunigen wollen hätte, wenn Aischa nur neun Jahr alt gewesen wäre.³⁷⁷

3.3.8 Die Kriegszüge von Badr und Uḥud

Muslim überlieferte von Urwa, dass Aischa den Propheten am Kriegszug von Badr im zweiten Jahr nach der Hiğra begleitete. Wenn man die traditionelle Altersangabe von Aischa annimmt, so müsste sie daher etwa 10 oder maximal 11 Jahre alt gewesen sein. Dr. Lāšīn nahm an, dass Aischa nicht nur bei der Verabschiedung der muslimischen Kämpfer und des Propheten dabei war, sondern als Begleiterin des Propheten.³⁷⁸ An-Nawawī wunderte sich darüber, dass Aischa einerseits dabei gewesen und andererseits erst zehn Jahre alt gewesen sein sollte. Dass ist unbegründet, wenn man davon ausgeht, dass sie doch in einem Alter war, in dem sie sich um sich selbst kümmern und andererseits Unterstützung und Erste Hilfe den Verletzten leisten konnte, besonders wenn man bedenkt, dass der Prophet in vielen seiner Kriegszüge viele Jungen - manche waren sogar knapp unter 15 Jahre alt - an der Teilnahme zurückgewiesen hat, auf Grund ihres nicht ausreichenden Alters.³⁷⁹

Wenn man die Beteiligung Aischas an diesem Kriegszug in Frage stellt, so ist doch ihre Teilnahme am im drauf folgenden Jahr stattfindenden Kriegszug von Uḥud unbestreitbar, wo sie und Umm Sulaym laut al-Buḥārī die Kämpfer mit Wasser versorgten.³⁸⁰

³⁷⁷ Ibn Saʿd, *aṭ-ṭabaqāt*, Bd. 10, S. 63

³⁷⁸ Lāšīn, *Mūsa Šāhīn, faṭḥ al-munʿim šarḥ ṣaḥīḥ Muslim*, Kairo 2002, Bd. 7, S. 403

³⁷⁹ Abū Šuhba, Bd. 2, S. 190

³⁸⁰ Al-Buḥārī, Nr. 2880

3.3.9 Das Alter von Asmā'

Abū Nu‘aym erzählte in der Biographie von Asmā', dass sie 27 Jahre vor der Hiğra und 10 Jahre vor dem Beginn des Islam geboren wurde, und im Jahre 73 nach der Hiğra im Alter von 100 Jahren gestorben ist.³⁸¹ Ibn ‘Asākir erzählte das gleiche von ‘Abd ar-Raḥmān b. Abū az-Zinād und fügte hinzu, dass Asmā' um 10 Jahr älter als Aischa war.³⁸² Aḏ-Ḍahabī fügte der Aussage, dass Asmā' um 10 Jahre älter als Aischa hinzu, dass sie daher 91 Jahre gelebt haben müsste, wo hingegen Hišām b. ‘Urwa sagte: „Sie lebte 100 Jahre, aber verlor keinen ihrer Zähne“.³⁸³ Das zeigt, dass aḏ-Ḍahabī das Alter Aischas als wahre Münze annahm, sodass er das Alter von Asmā' bezweifelte, obwohl dass seine Annahme über das Geburtsjahr von Asmā' in Frage stellte. Dabei ist bemerkenswert, dass aḏ-Ḍahabī auf diese Widersprüchlichkeit gekommen ist und daher das Alter von Asmā' dementsprechend „anpasste“, aber weder Ibn ‘Asākir noch an-Nawawī noch Ibn Kaṭīr bemerkten den Widerspruch.

3.3.10 Das Alter von Fāṭima

Ibn Ḥağar kommentierte die Erzählung von Ibn ‘Abd al-Barr über Fāṭima, dass sie im 41. Lebensjahr des Propheten und knapp vor dem Beginn des Islam geboren wurde³⁸⁴, und dass sie etwa fünf Jahre älter als Aischa gewesen sein sollte.³⁸⁵ Siddiqui leitete aus dem zweiten Teil dieser Information - kombiniert mit der Angabe, dass Fāṭima etwa 5 Jahre vor dem Beginn des Islam geboren wurde - ab, dass Aischa im ersten Jahr des Islam geboren wurde und den Propheten heiratete, als sie 15 wurde.³⁸⁶

3.3.11 Aischa als mögliche Mutter

‘Aqraba erzählte, dass er seinen Vater (Bašīr) sagen hörte: „Mein Vater ‘Aqraba wurde in Uḥud umgebracht. Da kam ich weinend zum Propheten. Er fragte mich: „Wie heißt du?“ Ich antwortete: „‘Aqraba“. Er erwiderte: „Du bist Bašīr. Würde es dich denn nicht zufriedenstellen, wenn ich für dich ein Vater und Aischa eine Mutter wäre?“ Darauf schwieg

³⁸¹ Abū Nu‘aym al-Aṣḫānī, Aḥmad b. ‘Abdullāh, ma‘rifat aṣ-ṣaḥāba, Riad 1998, S. 3253

³⁸² Ibn ‘Asākir, ‘Alī b. al-Ḥasan, tāriḥ dimašq, Damaskus 1998

³⁸³ Aḏ-Ḍahabī, tāriḥ al-islām, Beirut 1990, Bd. 5, S. 354 f

³⁸⁴ Dies weicht von der verbreiteten Angabe ab, dass der Prophet in seinem 40. Lebensjahr die Botschaft bekam

³⁸⁵ al-iṣāba, Bd. 8, S.157

³⁸⁶ Siddiqui Kandhalvi, Habib-ur-Rahman, Age of Aishah, Karachi 1997, S. 135 f

ich.“³⁸⁷ Man kann annehmen, dass Bašīr mindestens 6 oder 7 Jahre alt gewesen ist. Weiters kann man auch annehmen, dass Aischa in einem Alter war, in dem sie eine Mutter für ein siebenjähriges Kind sein könnte, damit sie diesem Zuneigung und Liebe schenken kann. Daher ist es unvorstellbar, dass sie zu diesem Zeitpunkt ein junges Mädchen im Alter von 11 Jahren war.

3.3.12 Aischa als Erziehungsperson

Aḥmad überlieferte auch von Aischa, dass Usāma b. Zayd bei der Türschwelle stolperte und blutete. Der Prophet saugte die Wunde aus und sagte: „Wäre Usāma ein Mädchen, dann hätte ich sie geschminkt und schön bekleidet, damit ich ihr einen guten Ehemann finde.“³⁸⁸ Yaḥyā b. Ġaʿda berichtete, dass der Prophet Aischa befahl, die Nase von Usāma zu putzen, was sie nicht mochte. Da nahm der Prophet ihn und übernahm dies.³⁸⁹

In einer anderen Überlieferung sagte Aischa: „Der Prophet befahl mir eines Tages das Gesicht von Usāma zu waschen, und er war noch ein Bub. Darauf sagte ich: „Ich habe kein Kind zur Welt gebracht und weiß nicht, wie Buben gewaschen werden.“ Sie sagte: „ Und so nahm ich ihn, und wusch ihn, nicht wie es sich gehört.“ Darauf hin nahm ihn der Prophet und wusch sein Gesicht, während er zu Usāma sagte: „Wir müssen froh sein, dass du kein Mädchen bist. Wärest du eines, dann hätte ich dich geschminkt...“³⁹⁰

Da Usāma zum Zeitpunkt des Todes des Propheten zwischen 18 und 20 Jahre alt war,³⁹¹ d. h. so alt wie Aischa oder sogar ein bisschen älter, stellt sich folgende Frage hier: Wie kann der Prophet von Aischa das Putzen der Nase von Usāma verlangt haben, obwohl sie genau so alt war wie er, ja vielleicht sogar jünger. Wäre sie jedoch um die zwanzig Jahre alt gewesen, so würde diese Erzählung einen Sinn ergeben, besonders wenn man bedenkt, dass dies am Beginn des ehelichen Lebens Aischas geschehen ist. Zusätzlich stellt sich die Frage, wie sollte ein 11 oder 12 jähriges Mädchen, das manchen Überlieferungen nach noch nicht die Pubertät erreicht hatte, über Schwangerschaft bzw. Geburt sprechen.

³⁸⁷ Abū Nuʿaym al-Aṣḫānī, Aḥmad b. ʿAbdullāh, maʿrifat aṣ-ṣaḥāba, Riad 1998, Nr. 2364, S. 2254

³⁸⁸ Ibn Ḥanbal, Aḥmad, Nr. 25082, Bd. 7, S. 42

³⁸⁹ Al-Būṣīrī, Aḥmad b. Abū Bakr, iṭḥāf al-ḥīra al-mahara bi-zawāʿid al-masānīd al-ʿašara, Riad 1999, Bd. 5, S. 488

³⁹⁰ Abū Yaʿlā, musnad Abū Ḥanīfa, Riad 1994, 4458

³⁹¹ Ibn ʿAbd al-Barr, al-istīʿāb fī maʿrifat al-aṣḥāb, Amman 2002, S. 46

3.3.13 Die Verlobung von Faṭīma

ʿAbdullāh b. Burayda überlieferte von seinem Vater, dass er sagte: „Abū Bakr und ʿUmar baten um die Hand Fāṭimas, darauf sagte der Prophet: „Sie ist doch noch zu jung.“ Als ʿAlī um ihre Hand bat, verheiratete der Prophet sie mit ihm.“³⁹² Dies soll nach dem Kriegszug von Uḥud geschehen sein.³⁹³ Abgesehen von den Meinungsverschiedenheiten das Alter Fāṭimas betreffend, die zwischen 28 und 35 variieren³⁹⁴, sollte sie dabei um 20 Jahre alt aufwärts gewesen sein³⁹⁵. Es ist nicht unbegründet, wenn man fragt: „Wie kann es sein, dass der Prophet Aischa mit 7 Jahren heiraten darf und die Anfrage Abū Bakrs, der um 2 Jahre jünger als der Prophet war³⁹⁶, ablehnt, mit der Begründung, dass Fāṭīma, die mit großer Wahrscheinlichkeit älter als Aischa war, zu jung wäre?

3.3.14 Erkrankung von Abū Bakr in Medina

Aischa sagte: „Als der Prophet nach Medina kam, erkrankten Abū Bakr, Bilāl und ʿĀmir b. Fuhayra.³⁹⁷ ... Ich bat den Propheten um Erlaubnis, um meinen Vater zu besuchen. ... Ich sagte: „Oh Vater, wie fühlst du dich?“³⁹⁸ „Wie fühlst du dich, Bilāl?“ „Wie fühlst du dich, ʿĀmir?““ Sie antworteten mit einigen Versen der arabischen Dichtung... Dann beschrieb Aischa, wie es ihnen ergangen ist und dass sie halluziniert haben, da sie sehr hohes Fieber hatten.³⁹⁹

Da wurde erzählt, dass Aischa - knapp über 9 Jahre und verheiratet - Bescheid darüber wusste, dass man Kranken besucht und wie es jemandem in solchen Zuständen ergeht. Dazu kommt auch, dass sie sich sehr gut an diese Dichtung erinnerte und wiedergeben konnte.

All das wirft auf Aischa ein ganz anderes Bild, als das, das von ihr bekannt ist, dass sie ein junges, verspieltes, keine Verantwortung tragendes Mädchen war, anders also als ein Mädchen, das nicht einmal imstande ist, den Namen des Propheten Yaʿqūb zu kennen. Sicher

³⁹² Al-Albānī, ṣaḥīḥ sunan an-Nasāʾī, Nr. 3221, Bd. 2, S. 412

³⁹³ Ibn ʿAbd al-Barr, al-istīʿāb fī maʿrifat al-aṣḥāb, Amman 2002, S. 925

³⁹⁴ Ibn ʿAbd al-Barr, al-istīʿāb fī maʿrifat al-aṣḥāb, Amman 2002; asad al-ġāba, Bd. 7, S. 222, Abū Nuʿaym al-Aṣfahānī, Aḥmad b. ʿAbdullāh, maʿrifat aṣ-ṣaḥāba, Riad 1998, S. 3192

³⁹⁵ Abgesehen von Ibn Ḥaḡar, der der Meinung war, dass sie 15 Jahre alt war

³⁹⁶ Asad al-ġāba, Bd. 3, S. 330

³⁹⁷ Mālik b. Anas, al-muwattaʿa, Beirut 1997, Bd. 2 S. 469 f

³⁹⁸ Ibn Ḥanbal, Aḥmad, Nr. 24360, Bd. 40, S. 419 f

³⁹⁹ Al-Buḡārī, Nr. 1889, S. 147 u. 3962, 5677, 6372

handelt es sich hier um eine erwachsene, sowohl physisch als auch psychisch reife Frau mit einem hohen Bildungsniveau.

3.3.15 Heiratsalter der Töchter des Propheten

Ausgegangen von der Tatsache, dass es bei den Arabern unüblich war, noch nicht pubertäre Frauen zu heiraten und aufbauend auf den verschiedenen zur Verfügung stehenden Informationen darüber, dass alle Töchter des Propheten im Alter von mehr als 19 Jahren geheiratet haben, stellt Siddiqui das Heiratsalter des Propheten mit Aischa als einem 9-jährigen Mädchen in Frage. Denn auch wenn man über keine genauen Daten über das Alter seiner Töchter verfügt, weiß man mit ziemlicher Gewissheit, dass zwei von ihnen - Fāṭima und Umm Kulṭūm - erst in Medina in wohl reifem Alter heirateten. Wobei es keine Rolle spielt, ob Fāṭima nun älter als Umm Kulṭūm oder jünger war. Denn Fāṭima heiratete ʿAlī nach dem Kriegszug von Uḥud im 3. Jahr n. H. und Umm Kulṭūm heiratete ʿUṭmān im gleichen Jahr nach dem Tod ihrer Schwester Ruqayya. Sollte Umm Kulṭūm jünger als Fāṭima gewesen sein, dann wäre sie bei ihrer Heirat 19 Jahre alt gewesen. Wäre das nicht der Fall gewesen, wäre sie mindestens 23 Jahre alt gewesen. Weiters stellt Siddiqui die Beziehung zwischen den Töchtern des Propheten und Aischa auch in Frage. Welche Stiefmutter soll sie für seine Töchter gewesen sein, wäre sie ein so junges, verspieltes Mädchen gewesen?

Das Alter von Asmāʾ bei ihrer Heirat mit az-Zubayr soll auch zwischen 25 und 27 gelegen haben. Denn es geht aus verschiedenen Quellen hervor, dass sie knapp vor der Hiğra heirateten und ihr erstes Kind ʿAbdullāh als ersten Buben der muslimischen Gemeinde in Medina bekamen. Das wirft eine weitere Frage auf: Warum hat denn Abū Bakr solange mit der Heirat von Asmāʾ gewartet, während er es bei Aischa angeblich so eilig hatte?⁴⁰⁰

Aus der bekannten Geschichte von der Heirat von Zaynab bint Ḡaḥṣ geht auch hervor, dass sie Zayd b. Ḥārīṭa im Alter zwischen 21 und 23 geheiratet hat, da sie im Jahr 3 oder 5 n. H.⁴⁰¹ nach ihrer Scheidung im Alter von 35 den Propheten heiratete.⁴⁰²

Diese waren nur einige Beispiele, die zeigen, dass das Alter Aischas zum Zeitpunkt ihrer Heirat, wenn man es nun auf 6 bzw. 9 Jahren festlegt, dem allgemeingültigen Heiratsalter der Frauen zu ihrer Zeit nicht entsprach.

⁴⁰⁰ Siddiqui Kandhalvi, Habib-ur-Rahman, Age of Aishah, Karachi 1997, S. 138 ff

⁴⁰¹ Al-iṣāba, Bd. 8, S. 92

⁴⁰² Ad-Ḍahabī, siyar aʿlām an-nubalāʾ, Beirut 2001, Bd. 2, S.217

3.3.16 Allgemeine Bemerkungen zur Angabe von Daten und Ereignissen am Anfang des Islam

Im folgenden Punkt will ich darauf aufmerksam machen, dass Ereignisse, Daten und Namen weder vor Beginn des Islam noch in der mekkanischen Phase so genau registriert wurden, da man dafür keinen Anlass sah. Erst in der medinensischen Phase begann man sich dafür zu interessieren. Das lässt die genauen Angaben über die Geburts-, Heirats- und Sterbedaten von Aischa mehr als fragwürdig erscheinen, insbesondere wenn man bedenkt, dass Aischa als viertes Kind - d. h. weder erstes noch letztes - ihrer Eltern und als ein Mädchen - nicht Bub - in einer patriarchalischen Gesellschaft keine besonderen Eigenschaften besaß, die Anlass gaben, die Angaben über ihr Geburtsdatum bzw. Heiratsalter anders zu behandeln, als die aller anderen Personen ihrer Umgebung.

Folgende Beispiele zeigen die Daten von einigen Persönlichkeiten oder Ereignissen, die eine sehr wichtige und große Rolle in der islamischen Geschichte spielten:

- ‘Abd al-Muttalib: Dr. Mu’nis sagte: „Er wurde bis zu 82 Jahren alt und starb im 8. Lebensjahr des Propheten. Es wurde auch behauptet, dass er - as-Suhaylī nach - 120 Jahre lebte. Bei meinen Recherchen fand ich aber, dass as-Suhaylī von 140 Jahren sprach. *As-sīra al-ḥalabīya* beinhaltet sogar weitere Angaben.“⁴⁰³ Dr. Mu’nis leitete aus diesen Angaben ab, dass der Prophet nicht, wie bekannt, im Jahre des Elefanten geboren ist, sondern mindestens 30 Jahre danach.⁴⁰⁴
- Die Heirat des Propheten mit Ḥadīḡa: Ibn ‘Abd al-Barr sagte: „Der Prophet heiratete Ḥadīḡa im Monat *ṣafar* in seinem 26. Lebensjahr, 25 Jahre und 2 Monate und 10 Tage nach dem Ereignis von *al-fīl*. Az-Zuhrī berichtete, dass der Prophet zum Zeitpunkt seiner Heirat mit Ḥadīḡa 21 Jahre alt war. Abū Bakr b. ‘Uṭmān und andere sagten: „Er war seinerzeit 30 Jahre alt“⁴⁰⁵ Was das Alter Ḥadīḡas betrifft, so ist bekannt, dass sie 40 Jahre alt war.⁴⁰⁶ Al-Wāqidī behauptete jedoch, dass sie 44 Jahre alt war. Einer anderen Überlieferung nach, gibt Abū Bakr b. ‘Uṭmān an, dass sie 30 Jahre alt war. Dann überlieferte er von Ibn ‘Abbās, dass Ḥadīḡa 28 Jahre alt war, als sie den Propheten heiratete.⁴⁰⁷ Ibn Kaṭīr schrieb: „So übernahm al-Bayhaqī von al-Ḥākim,

⁴⁰³ Mu’nis, Ḥusayn, *tārīḡ Qurayš*, dār al-manāhil 2002, S. 153

⁴⁰⁴ Mu’nis, Ḥusayn, *tārīḡ Qurayš*, dār al-manāhil 2002, S. 154 ff

⁴⁰⁵ Ibn ‘Abd al-Barr, *al-istī‘āb fī ma‘rifat al-aṣḥāb*, Amman 2002, S. 30

⁴⁰⁶ ebenda

⁴⁰⁷ Ibn ‘Asākir, ‘Alī b. al-Ḥasan, *tārīḡ Dimašq*, Damaskus 1998, Bd. 3, jeweils auf S. 190, 191 u. 193

dass der Prophet 25 Jahre alt war, als er Ḥadīḡa heiratete und dass sie 35 Jahre alt war. Es wurde auch gesagt: „25 Jahre“⁴⁰⁸

Diese verschiedenen Angaben über das Alter von Ḥadīḡa, die zwischen 25 und 44 variieren, spielen eine große Rolle bei der Feststellung ihres Alters und der Zeitspanne, während der sie Ehefrau des Propheten war, bis zu ihrem Tod im 10. Jahr nach Beginn des Islam. Al-Bayhaqī gab von al-Ḥākim an, dass er sagte: „Ich las in der Handschrift von Abū Bakr b. Ḥayṭama, dass Muṣ‘ab b. ‘Abdullāh az-Zubayrī sagte: „... dann erreichte Ḥadīḡa 65 Jahre, es wird gesagt 50 Jahre.“ Dies halte ich für richtiger.“⁴⁰⁹ Das bedeutet, dass er der Meinung war, dass sie bei ihrer Heirat mit dem Propheten 25 Jahre alt war, da die Ehe auch 25 Jahre andauerte.

- Kinder des Propheten mit Ḥadīḡa: Weiters kann mit den Ungenauigkeiten der Angaben der Zeit vor dem Islam auch die Anzahl und das Alter der Kinder Ḥadīḡas aus dieser Ehe angesprochen werden. Denn die verbreitete Information darüber besagt, dass aus dieser Ehe 4 Mädchen und 2, 3, oder 4 Buben entsprungen sind. Das Problematische dabei ist, dass es sich nicht mehr nur um Geburts-, Heirats- oder Sterbedaten von Menschen oder Ereignissen handelt, sondern um die Existenz von Menschen überhaupt. Diese sind auch nicht irgendwelche, sondern die Kinder des Religionsstifters. Die Angaben über seine Töchter sind auch bezüglich ihrer Reihenfolge und ihrer Geburtsdaten bzw. Alter nicht so genau.
- ‘Umar b. al-Ḥattāb: Obwohl es Einigkeit über sein Sterbedatum gibt, herrscht dafür Meinungsverschiedenheit über sein Geburtsdatum bzw. über sein Alter, welches zwischen 54 und 66 Jahren variiert.⁴¹⁰
- Umm Rūmān: Ein weiteres prominentes Beispiel ist Umm Rūmān, die Mutter Aishas und ihres leiblichen Bruders ‘Abd ar-Raḥmān. Es gibt Verschiedenes über die Angaben ihrer Geburt und ihres Todes. Die verbreitete⁴¹¹ Angabe besagt, dass sie im 6. Jahr n. H. starb und dass der Prophet selbst sie in ihr Grab legte und für sie eine Fürbitte sprach. Aus anderen Quellen geht aber hervor, dass sie im 4., 5. Jahr n. H., ja sogar viel später nach dem Tod des Propheten starb.⁴¹²

⁴⁰⁸ Ibn Kaṭīr, al-bidāya wa an-nihāya, Beirut 2005, Bd. 3, S. 465

⁴⁰⁹ Al-Bayhaqī, Aḥmad b. al-Ḥusayn, dalā’il an-nubuwwa, Beirut 1998, Bd. 2, S. 71

⁴¹⁰ Al-Baḡawī, ‘Abdullāh b. Muḥammad, mu‘ḡam aṣ-ṣaḡāba, Kuwait 2001, Bd. 4, S. 312 f; Abū Nu‘aym al-Aṣḡahānī, Aḥmad b. ‘Abdullāh, ma‘rifat aṣ-ṣaḡāba, Riad 1998, S. 40

⁴¹¹ Ibn ‘Abd al-Barr, al-istī‘āb fī ma‘rifat al-aṣḡāb, Amman 2002, S. 951

⁴¹² Al-Aṣḡahānī, Abū Nu‘aym, al-iṣāba, Bd. 8, S. 233

Folgende Beispiele zeigen sogar, dass sich diese Ungenauigkeit mit den Geburts- und Sterbedaten wichtiger Persönlichkeiten auch weiterhin in der modernen arabischen Geschichte fortgesetzt haben:

- Šayḥ Hasan al-‘Attār: Er unterrichtete in Al-Azhar und dann in *Dār al-‘Ulūm*, gestorben im Jahr 1899. Sein Geburtsjahr ist entweder 1834 oder 1840.⁴¹³
- Umm Kulṭūm: Bei der berühmten Sängerin gibt es auch zwei verschiedene Angaben zu ihrem Geburtsjahr, und zwar 1899 oder 1904.⁴¹⁴
- Muḥammad ‘Abd al-Wahhāb: Der berühmte Sänger soll entweder im Jahr 1897, 1901 oder 1903 geboren worden sein.⁴¹⁵
- Hāfiẓ Ibrāhīm: Als er sich um einen Job in der *dār al-kutub* bewarb, schätzte eine Kommission im Jänner 1911, dass er 39 Jahre alt sei, womit er im Februar 1872 geboren sein sollte.⁴¹⁶
- Amīna as-Sa‘īd: Sie war berühmte Aktivistin der arabischen Frauenbewegung, bekannt ist, dass sie 1910 geboren wurde, wobei al-Muṭī‘ī von 1914 bzw. 1919 spricht.⁴¹⁷

Im *A‘lām az-Zirkālī* gibt es unzählige Beispiele, wo die Geburts- bzw. Sterbedaten verschiedener Personen mit *etwa*, *ungefähr* oder *ohne Datum* versehen sind. Bemerkenswert ist dabei sogar, dass viele dieser Personen im 19. bzw. 20. Jahrhundert gelebt haben.

⁴¹³ Maḡalat ar-risāla 1934, Bd. 56, S. 1260 ff

⁴¹⁴ Al-Muṭī‘ī, lam‘ī, mawsū‘at nisā’ wa riḡāl min miṣr, Kairo 2003, S. 12

⁴¹⁵ Ebenda S. 695

⁴¹⁶ Ebenda S. 229

⁴¹⁷ Ebenda S. 28 und <http://ar.wikipedia.org/wiki/أمينة السعيد>, 10.04.09

ZUSAMMENFASSUNG

Im ersten Teil behandelte ich das Thema sowohl inhaltlich als auch formal aus einer rein klassischen Perspektive, die keinen Raum für Interpretationen offen lässt. Hier sieht man Aischa als viertes Kind, lange Zeit auch als jüngstes ihrer Familie aufwachsen. Die sie umgebende Gesellschaft war patriarchalisch geprägt. Bedeutend wurde sie erst nach ihrer Heirat mit dem Propheten, und noch mehr nahm ihr Einfluss nach dem Tod des Propheten zu, auf Grund ihrer hervorragenden Kenntnisse die neue Religion betreffend und in den darauf folgenden Jahren auf Grund ihres politischen Engagement. Dies war aber auch zugleich der Anfang ihrer sehr unterschiedlichen Beurteilung bzw. Verurteilung durch die Sunna und Schia. Feministische Bewegungen haben sie dann mit Beginn des 20. Jahrhunderts als Leitfigur wiederentdeckt. Ihr Leben und Wirken wird einerseits als Beispiel dafür gebracht, wie weit sich eine Frau in der Politik und im öffentlichen Leben involvieren darf und soll, von anderen hingegen aber auch als ein abschreckendes Beispiel, das den Schluss zulässt, dass eine Frau in der Öffentlichkeit - und noch mehr in der Politik - nichts verloren hat. Im Laufe der sich immer mehr ausweitenden Islamophobie sind die Angaben ihres Heiratsalters zu einem Mittel geworden, die Muslime, den Islam und im Besonderen den Propheten Muhammad zu diffamieren und die Haltung des Islams Frauen gegenüber anzuprangern.

Um dem theoretischen Zugang zu meinem Hauptthema eine Grundlage zu verleihen, war es notwendig, das Thema Verheiratung von jungen Mädchen genauer zu untersuchen. Trotz der allgemein verbreiteten Meinung der Gelehrten über die Gültigkeit der Heirat im frühen Alter war es für mich sehr überraschend, dass weder Koran noch Sunna Argumente dafür liefern, sondern viel mehr die genauere Untersuchung dieser beiden Quellen das Gegenteil befürworten. Besonders die Ebenbürtigkeit der Ehepartner liefert viele Argumente für das Verbot der Heirat im frühen Alter, da die zu erreichenden Ziele einer Ehe durch so eine Heirat auf keinen Fall gewährleistet werden können.

Im Hauptteil stellte ich die üblichen Überlieferungen, die für ein niedriges Heiratsalter Aischas sprechen, den Überlieferungen gegenüber, die uns Aischa zum Zeitpunkt ihrer Heirat und im Hause des Propheten als eine reife, intellektuelle, engagierte und in vielen Bereichen gebildete Frau dar, die daher um vieles älter sein muss als es die klassischen Zeitangaben vermitteln. Zu erwähnen ist auch, dass ich mich nicht mit den üblichen Überlieferungen begnügte, sondern selbst einige Argumente gefunden habe, die die üblichen Zeitangaben bestätigten, und diese dann im weiteren Verlauf meiner Recherchen anzufechten versuchte.

Des weiteren konnte ich feststellen, dass die Überlieferungen, die klassische Alterabschätzung Aischas vermitteln, auf einige wenige Quellen zurückzuführen sind, während hingegen die Überlieferungen, die eine meine Auffassung bestätigen, in sehr verschiedenen, weit gestreuten Quellen zu finden sind und auf viele Überlieferer zurückverfolgbar sind.

Darauf aufbauend kann ich nun nach Abschluss meiner Recherchen mit großer Gewissheit behaupten, dass Aischa zum Zeitpunkt ihrer Heirat zwischen 19 und 21 Jahre alt war.

Abschließend möchte ich darauf hinweisen, dass ich durch diese Arbeit drei neue Erkenntnisse erzielen konnte. Die erste betrifft die Verheiratung von jungen Mädchen, die zweite die Ebenbürtigkeit der Ehepartner das Alter betreffend, die dritte die Angaben über das Alter von Aischa.

Ich hoffe meinerseits, dass meine Arbeit Anlass zu weiteren Untersuchungen geben wird und dass die oben erwähnten drei Punkte der Startschuss für eine innerislamische Auseinandersetzung sind.

LITERATUR

- Aḍ-Ḍahabī, Muḥammad b. Aḥmad, ar-radd ‘alā Ibn al-Qaṭṭān, Kairo 2005
Aḍ-Ḍahabī, siyar a‘lām an-nubalā’, Beirut 2001
Aḍ-Ḍahabī, tāriḥ al-islām, Beirut 1990
Ḍayf Šawqī, Muḥammad ḥātam an-nabiyyīn, Kairo 2000
Abbott, Nabia, Aishah, the beloved of Mohammed, Chicago 1944
Abū Dāwūd, kitāb an-nikāḥ, in mawsū‘at al-ḥadīṭ aš-šarīf al-kutub as-sitta, Riad 2000
Abū Nu‘aym Al-Aṣbahānī, al-iṣāba,
Abū Nu‘aym al-Aṣfahānī, Aḥmad b. ‘Abdullāh, ma‘rifat aṣ-ṣaḥāba, Riad 1998
Abū Šuhba, M. M., as-sīra an-nabawīya fī ḍaw’ al-qur’ān wa as-sunna, Damaskus 1992
Abū Ya‘lā, musnad Abū Ḥanīfa, Riad 1994
Abū Zuhra, Muḥammad, al-aḥwāl aš-ṣaḥṣīya, Kairo ohne Datum
Abū Zuhra, Muḥammad, muḥāḍarāt fī ‘aqd az-zawāḡ wa aṭaruh, Kairo ohne Datum
Ad-Dāraquṭnī, ‘Alī b. ‘Umar, as-sunan, Beirut 2004
Aḥmad b. Ḥanbal aš-Šaybānī, al-musnad, Beirut ohne Datum
Ahmed, Leila, Woman and gender in Islam, New Haven 1992
Al-Albānī, ṣaḥīḥ sunan an-Nasā’ī,
Al-Alūsī, Maḥmūd, rūḥ al-ma‘ānī, Beirut 1987
Al-Alūsī, Maḥmūd, rūḥ al-ma‘ānī, Beirut 1987
Al-Baḡawī, ‘Abdullāh b. Muḥammad, mu‘ḡam aṣ-ṣaḥāba, Kuwait 2001
Al-Bahwatī, Maṣṣūr, kašf al-qinā‘ ‘an matn al-aqnā‘, Beirut 1982,
Al-Baḥrānī Hāšim b. Sulaymān, al-Burḥān fī Tafsīr al-Qur’ān, Qumm 1973
Al-Bayhaqī, Aḥmad b. al-Ḥusayn, dalā’il an-nubuwwa, Beirut 1998
al-Bayhaqī, as-sunan al-kubrā, Beirut ohne Datum
Al-Bayyāḍī, ‘Alī, aṣ-širāṭ al-mustaqīm ilā mustaḥiqqī at-taqdīm, Teheran 1964
Al-Buḥārī, in mawsū‘at al-ḥadīṭ aš-šarīf al-kutub as-sitta, Riad 2000
Al-Būṭī, ‘Ā’iṣa: umm al-mu’minīn: ayyāmuhā, sīratuhā al-kāmila fī ṣafaḥāt, Damaskus 1997
Al-Būširī, Aḥmad, ithāf al-Ḥīra al-mahara bi-zawā’id al-masānīd al-‘ašara, Riad 1999
Al-Ġāḥiṣ, Abū ‘Uṭmān, al-maḥāsin wa al-aḍḍād, Beirut 1997
Al-Ġāḥiṣ, Abū ‘Uṭmān, ‘Amr ibn Baḥr, Rasā’il al-Ġāḥiṣ, Beirut 1991
Al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī, Aḥmad b. ‘Alī, tāriḥ madīnat as-salām, Beirut 2001
Al-Ḥaṭīb al-baḡdādīy, al-kifāya fī ‘ilm ar-riwāya, Beirut
Al-Fayḍ al-Kāšānī, M. Muḥsin, Minhāḡ aṣ-Šādiqīn fī Ilzām al-Muḥālifīn, Teheran ohne Datum
Al-Fayḍ al-Kāšānī, Muḥammad Muḥsin, Tafsīr aṣ-Šāfi, Teheran 1954
Al-Hatib as-Sirbiniy, Muḡnī al-Muḥtāḡ, Beirut ohne Datum
Al-Ḥafnī, ‘Abd al-Mun‘im, al-mawsū‘a an-nafsīya al-ḡinsīya, Kairo 1997
Al-Ḥafnī, ‘Abd al-Mun‘im, mawsū‘at umm al-mu’minīn ‘Ā’iṣa bint Abī Bakr, Kairo 2003
Al-Ḥanafī, Ibn Nuḡaym, al-baḥr ar-rā’iq, Beirut 1997
Al-Ḥaydarī, Ibrāhīm, an-niḡām al-abawī, Beirut 2003
Al-Kamāl, Ibn al-Humām, , Beirut ohne Datum,
Al-Kāšānī, ‘Alāuddīn, , Badā’i‘ aṣ-Šanāi‘, Beirut 1986
Al-Kaylānī, šarī‘at al-‘ašā’ir,
Al-Kulaynī, Abū Ġa‘far, Muḥammad b. Ya‘qūb, al-uṣūl min al-kāfi, Teheran 1968

Al-Kulaynī, Abū Ğaʿfar, Muḥammad b. Yaʿqūb, furūʿ al-kāfī, Teheran 1968
 Al-Mağlisī, M. Bāqir, biḥār al-anwār al-ğāmiʿ li durar aḥbār al-aʿimma al-aṭḥār, Teheran 1983
 Al-Mağlisī, Muḥammad Bāqir, al-ʿaqāʾid, Teheran 1993
 Al-Maqdisī, Ibn Qudāma, ʿAbdullāh b. Aḥmad, al-muğnī, Riad 1997
 Al-Marnīsī, Fāṭima, hal antum muḥaṣṣanūn did al-ḥarīm?, Beirut 2000
 Al-Māwardī, ʿAlī b. Muḥammad, al-ḥāwī al-kabīr, Beirut 1994
 Al-mawsūʿa al-fiqhīya al-kuwaytīya, wizārat al-awqāf, Kuwait 1992
 Al-mawsūʿa al-fiqhīya al-kuwaytīya, wizārat al-awqāf, Kuwait 1992
 Al-Mizzī, Abū al-Ḥağğāğ Yūsuf, taḥdīb al-kamāl fī asmāʾ ar-riğāl, Beirut 1983
 Al-Muṭīʾī, lamʾī, mawsūʿat nisāʾ wa riğāl min mişr, Kairo 2003
 Al-muʿğam al-wasīṭ, Kairo 2004
 Al-Qālīy, Abū ʿAlī, Ismāʿīl b. al-Qāsim, ḍayl al-amālī wa an-nawādir, Beirut ohne Datum
 Al-Qalyūbī, Aḥmad b. Aḥmad b. Salāma, ḥāşiyat al-Qalyubī, Kairo 1956
 Al-Qaşṭalānī, Aḥmad, al-mawāhib al-laduniya bi al-minaḥ al-muḥammadīya, Beirut 1996
 Al-Qummī, ʿAlī b. al-Ḥusayn b. Mūsā, b. Bābawayh, al-ḥişāl, Teheran 1969
 Al-Qummī, ʿAlī b. Ibrahīm, tafsīr al-Qummī, Qumm 1984
 Al-Qurṭubī, Aḥmad b. ʿUmar, al-mufhim lima aşkal min talḥiṣ kitab Muslim, Damaskus 1996
 Al-ʿAlawī, Ḥasan, ʿUmar wa at-taşayyuʿ, London 2007
 Al-ʿAskarī, Murtaḍā, aḥādīṭ umm al-muʾminīn, Beirut 2006
 Al-ʿAsqalānī, Ibn Ḥağar, Aḥmad b. ʿAlī, taḥdīb at-taḥḥīb, Beirut 1995
 Al-ʿAsqalānī, Ibn Ḥağar, faṭḥ al-bārī, Riad 2001
 Al-ʿAsqalānī, Ibn Ḥanbal Aḥmad, al-musnad, Kairo 1895-96
 Al-ʿAsqalānī, Ibn Ḥağar, kitāb al-işāba, Kalkutta 1873
 Amīn Aḥmad, ḍuḥā al-islām, Beirut 1975
 Amīn, Aḥmad, fağr, ḍuḥā und zuhr al-islām, Beirut 1975
 Amin, Ahmad, Harun ar-Rasid, Kairo ohne Datum
 An-Nağafī al-Qummī, M. Ṭāhir, al-arbaʿīn fī imāmat al-aʿimma aṭ-ṭahirīn, Teheran 1997
 An-Nasāʾī, as-sunan al-kubrā, Beirut 2001
 An-Nasāʾī, in mawsūʿat al-ḥadīṭ aş-şarīf al-kutub as-sitta, Riad 2000
 An-Nawawī, Abu Zakarīyā, kitāb taḥdīb al-Asmāʾ Hrsg. F. Wüstenfeld, Gottingen 1842-47
 An-Nawawī, şarḥ şaḥīḥ muslim, Kairo, 1929
 Aş-Şarrāf, Şaymāʾ, aḥkām al-marʾa bayn al-iğtihād wa at-taqlīd, Paris 2001
 Aṭ-Ṭabarānī, Beirut 1988
 Aṭ-Ṭabarī, Abū Ğaʿfar, tārīḥ al-umam wa al-mulūk, Beirut 1991
 Aṭ-Ṭabarī, Abū Ğaʿfar Muḥammad b. Ğarīr, tārīḥ ar-rusul wa al-mulūk
 Aṭ-Ṭabarī, Ibn Rustum, Muḥammad b. Ğarīr, dalāʾil al-imāma, an-Nağaf 1963
 Aṭ-Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan, taḥdīb al-aḥkām, Teheran 1970
 Ar-Ramlī, Aḥmad, (aş-Şafiʿī aş-Şağīr), nihāyat al-muḥtağ ilā şarḥ al-minhāğ, Beirut 1984
 Ar-Rawḍān ʿAbd ʿAwn, mawsūʿat tārīḥ al-ʿarab, Amman 2004
 Ar-Ruşāfī, Maʾrūf, aş-şahşīya al-muḥammadīya, Köln 2002
 Aş-Şahrastānī, Muḥammad b. ʿAbd al-Karīm, al-milal wa an-niḥal, Beirut 1993
 As-Saraḥsī, Şams al-Aʿimma, Muḥammad b. Abū Sahl, al-mabsūṭ, Beirut 1989
 Aş-Şarwānī u. Ibn Qāsim, ḥawāşī aş-Şarwānī wa Ibn Qāsim, Beirut ohne Datum
 Aş-Şawkānī, Muḥammad b. ʿAlī, as-sayl al-ğarrār, Beirut ohne Datum
 Aş-Şawkānīy, Muḥammad ibn ʿAlī, nayl al-awṭār

Aš-Šaybānī, Aḥmad b. Ḥanbal, al-musnad, Beirut ohne Datum
 As-Sibā'ī, Muṣṭafā, al-mar'a bayn al-fiqh wa al-qānūn, Beirut 1984
 As-Sibā'ī, Muṣṭafā, šarḥ qānūn al-aḥwāl aš-šaḥṣīya, Beirut 2000
 At-Tasturī, Nūrullāh, iḥqāq al-ḥaqq, an-Nağaf 1856
 At-Tirmānīnī, 'Abd as-Salām, az-zawāğ 'ind al-'arab, silsilat 'ālam al-ma'rifa 88
 At-Tirmidī, kitab al-ḥudud, in mawsū'at al-ḥadīṭ aš-šarīf al-kutub as-sitta, Riad 2000
 Az-Zağğāğī, Abū al-Qāsim, 'Abdurrahmān b. Ishāq, al-amālī, Beirut 1987
 Az-Zubaydī, muḥammad Murtaḍā, tāğ al-'arūs min ġawāhir al-qāmūs, Kuwait 1987
 Az-Zubaydīy, tāğ al-'arūs
 Az-Zuḥaylī, Wahba, al-fiqh al-islāmī wa adillatuh, Damaskus 2005
 Badrān, Badrān Abū al-'aynayn, al-fiqh al-muqārīn li al-aḥwāl aš-šaḥṣīya, Beirut ohne Datum
 Balāḍurī, ansāb al-ašrāf, Jerusalem 1936
 Barakāt, Ḥalīm, al-muğtama' al-'arabīy fī al-qarn al-'iṣrīn, Beirut 2000
 Brakāt, Ḥalīm, al-muğtama' al-'arabīy fī al-qarn al-'iṣrīn, Beirut 2000
 Buḥārīy, Ṣaḥīḥ, Hrsg. Krehl, Leiden 1862-1908
 Būḥdayba, 'Abd al-Wahhāb, al-ğinsāniya fī al-Islām, Tūnis 2000
 Caetani, Annali dell' Islam, Mailand 1905-26
 Dozy, Reinhart, maqāla fī tāriḥ al-islām, in Ṣaḥīḥ, Iḥsān Ilāhī, aš-šī'a wa at-taṣayyū', Lahore 1984
 Encyclopaedia Britannica, elektronische Ausgabe 2008
 Haykal, Muḥammad Ḥusayn, ḥayāt Muḥammad, Kairo 1968
 Ḥammāmī, 'Abd ar-Razzāq, und andere, al-amrād, an-nisā'iya, Aleppo 1995
 Ibn Abū Šayba, al-muṣannaf, Beirut 1989
 Ibn al-Aṭīr, 'Izz ad-Dīn, 'Alī b. Muḥammad, asad al-ğāba fī mar'ifat aš-šaḥāba, Beirut, 1994
 Ibn al-Ğawzī, 'Abd ar-Raḥmān b. 'Alī, ṣayd al-ḥaṭīr, Beirut 1992
 Ibn al-Mundir, Abū Bakr, Muḥammad ibn Ibrāhīm, al-iṣrāf 'alā maḍāhib al-'ulamā', UAE 2005
 Ibn al-'Arabīy, Muḥammad b. 'Abdullāh, aḥkām al-qur'ān, Beirut 2003
 Ibn Hišām, Muḥammad b. 'Abd al-malik, as-sīra an-nabawīya, Beirut ohne Datum
 Ibn Ḥazm, 'Alī b. Aḥmad, al-muḥallā, Kairo 1933
 Ibn Ishāq, Muḥammad, sīrat Ibn Ishāq, Fes 1976
 Ibn Kaṭīr, al-bidāya wa an-nihāya, Beirut 2005
 Ibn Māğah, kitāb an-nikāḥ, in mawsū'at al-ḥadīṭ aš-šarīf al-kutub as-sitta, Riad 2000
 Ibn Manẓūr, Muḥammad b. al-Mukarram, lisān al-'Arab, Kairo ohne Datum
 Ibn Māğah, tuḥfat al-ašrāf, Beirut 1983
 Ibn Ṭāwūs, 'Alī b. Mūsā, aṭ-ṭarā'if fī ma'rifat maḍhab aṭ-ṭawā'if, Qumm 1979
 Ibn Qayyim al-Ğūziya, Abū Abdullāh Muḥammad b. Abū Bakr az-Zar'ī, rawḍat aṭ-ṭālibīn
 Ibn Qutayba, al-ma'ārif, Kairo 1982
 Ibn Sa'd, Muḥammad b. Sa'd, aṭ-ṭabaqāt al-kubrā, Kairo, 2001
 Ibn Sīdah, 'Alī b. Isma'īl, al-muḥkam wa al-muḥīṭ al-a'zam, Beirut 2000
 Ibn Taymīya, Aḥmad b. 'Abd al-Ḥalīm, minhāğ as-sunna an-nabawīya, Riad 1986
 Ibn 'Abd al-Barr, Abū 'Umar Yūsuf ibn 'Abdullāh, baḡat al-mağālis, Beirut ohne Datum
 Ibn 'Abd al-Barr, al-isti'āb fī ma'rifat al-aṣḥāb, Amman 2002
 Ibn 'Abd al-barr, al-istiḍkār, Damaskus, Beirut 1993
 Ibn 'Ābidīn, Muḥammad Amīn, ad-durr al-muḥtār šarḥ tanwīr al-absār, Beirut 1994
 Ibn 'Asākir, 'Alī b. al-Ḥasan, tāriḥ Dimašq, Damaskus 1998
 Ibn 'Ayyāš, Muḥammad b. Mas'ūd, tafsīr al-'Ayyāš, Teheran ohne Datum

Kaḥḥāla 'Umar Riḍā, silsilat buḥūt iğtimā'īya: al-mar'a fī 'ālamay al-'arab wa al-islām, Beirut 1981
 Kamāl, 'Alī, al-gins wa an-nafs fī al-ḥayāt al-insānīya, Beirut 1994
 Lāšīn, Mūsa Šāhīn, Faṭḥ al-mun'im šarḥ ṣaḥīḥ Muslim, Kairo 2002,
 Magalat ar-risala 1934
 Magalat ar-risala 1934
 Mālik b. Anas, al-Muwaṭṭa', Übersetz. V. 'Ā'īša 'Abdurraḥmān
 Mālik, Ibn Anas, al-muwaṭṭa', Beirut 1997
 Mernissi, Fatima, Women and Islam, Oxford 1991
 Mizzī, Abū al-Ḥağğāğ Yūsuf, taḥḍīb al-kamāl fī asmā' ar-riğāl, Beirut 1983
 Montagu, Ashely, Kinderpflege vor der Geburt, Übersetzung durch 'Abd ar-Raḥīm 'Abdullāh,
 Amman 1992,
 Muḥammad Amīn Ibn 'Ābidīn, ḥāšiyat Ibn 'Ābidīn, Beirut 1994
 Muḥammad Riḍā, Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq, awwal al-ḥulafā' ar-rāšidīn, Beirut 2002
 Mūsā b. 'Uqba, al-mağāzī, Marokko 1994
 Muslim, in mawsū'at al-ḥadīṭ aṣ-ṣarīf al-kutub as-sitta, Riad 2000
 Muslim, kitāb an-nikāḥ
 Mu'nis, Ḥusayn, tanqiyat uṣūl at-tārīḥ al-islāmī, Kairo 1997
 Mu'nis, Ḥusayn, tārīḥ Qurayš, dār al-manāhil 2002
 Nabīla al-Muftī und Nādyā al-Ḥrāzī, Studie über das frühe Heiratsalter in der Gesellschaft,
 herausgegeben von al-mağlis al-a'lā li al-mar'a, Jemen 2007
 Ṣaqr, 'Atīya, mawsū'at al-usra taḥt ri'āyat al-islām, Kairo, 1990
 Qal'ağī, Muḥammad Rawwās, al-mawsū'a al-fiqhīya al-muyassara, Beirut 2000
 Šalabī, M. Muṣṭafā, aḥkām al-usra fī al-islām, Beirut 1977
 Sa'īd b. Maṣṣūr, as-sunan, Beirut ohne Datum
 Ša'ūṭ, Ibrāhīm 'Alī, abāṭil yağib an tumḥā min at-tārīḥ, Beirut 1988
 Siddiqui Kandhalvi, Habib-ur-Rahman, Age of Aishah, Karachi 1997
 Spellberg, Denise A., Politics, gender and the Islamic past, New York 1994
 Taymur Bāšā, Aḥmad, lu'ab al-banāt, Kairo 1948
 The encyclopaedia of Islam, cd-rom, Leiden 2003
 The Gale, Encyclopaedia of Medicine, New York 2001
 'Abbās 'Abd al-Hādī, al-mar'a wa al-usra fī ḥaḍarāt aṣ-šu'ūb wa-anzimatihā, Damaskus 1987
 'Alī aṭ-Ṭanṭawī, Abū Bakr, aṣ-ṣiddīq, Jidda 1986
 'Alī, Ġawād, al-mufaṣṣal fī tārīḥ al-'arab qabl al-islām, Beirut 1947-1968
 Zaydān, Ġurğy, tārīḥ at-tamaddun al-islāmī, Beirut, ohne Datum
 Zaydān, 'Abd al-Karīm, al-mufaṣṣal fī aḥkām al-mar'a, Beirut 1993

<http://de.wikipedia.org>
<http://www.akkam.org>
<http://www.mohamoon-kw.com>
<http://www.muslim.org>
<http://www.ourbeacon.com>
<http://www.yemen-women.org>
<http://www.yemen-women.org/>
<http://www.yemen-women.org/>

ABSTRACT

Aisha bint Abū Bakr

Her life and influence with special attention to her marriage age

Aisha bint Abu Bakr, is the most famous wife of the Prophet Mohammad. She is ultimately considered as one of the most influential in the Islamic community, for her wide and deep knowledge in Islamic legislation, and her broad political activities, beside being the most lovely wife of the prophet.

Yet the scientific studies about her are rare, especially those pertaining to the controversial issue about her marriage age to The Prophet. This issue has been a wide subject to objections and debate for many decades.

This issue was behind the author choice to tackle the subject from different perspectives. Due to the historic and legislative nature of this subject, the author depends on analyzing and investigating all texts from both perspectives: the form and the content.

The study is made of three main parts:

Part I: This is an overview of Aisha's traditional life and activities, where a snap on the women's situation in the society prior to and during Islam dawn was quickly revealed. Thereafter, a biography of Aisha and her family was illustrated, with special emphasis on the main events of Aisha from life to death. The study moved then to point out the different views of both the Sunnites and Shiites from Aisha.

Part II: This part lays a milestone for the third main part. It investigates the jurisdiction of under age girls. Though most of the commonly known sects do not mind that, yet the author examined the proofs and documents pertaining to this issue, and concluded that it was not enough and it lacks the synergy for such an important ruling.

In this part also, the appropriate age for marriage in general was dealt with, and how Islamic jurisdiction deals with this matter. The author ascertains that the age issue is a most discussed. Due to the complexity of the age consideration in marriage, the research depended, besides the Islamic legislations, on medical, psychological and sociological sciences to defend his view.

Part III: This is the main part of the study. It specifically concentrates on all the available information about Aisha's age when she was married to The Prophet, all that was used to emphasize that Aisha was 9 years old when she got married and became a woman.

The researcher questioned all the rulings that the supporters of this issue (9 years at time of marriage), and concluded that it was all conveyed as a part of the Hadith and Islamic History sciences. The difficulty to confront this laid in that it was all correct according to the Hadith science. So, the researcher questioned this sciences and found that there is many conflicting rules in referrals and the way it was conveyed and proven.

Not to stop here, the research goes on and on to reveal many contradicting proofs that really works in the opposite direction, and confirm that Aisha was 19 and not 9 years when she was married.

The researcher hopes that he succeeded in raising many new questions, which should be the basis for a new way of looking at the issue, and to enrich this study and reveal its complexities.

LEBENS LAUF

Name:	<i>Adnan Mohammed Ibrahim</i>
Geburtsdatum:	<i>02.05.1966</i>
Geburtsort	<i>An-Nuṣayrāt Camp, Gaza Streifen, Palästina</i>
Schulbildung:	<i>1972-1984 Volksschule und Gymnasium in an-Nuṣayrāt Camp</i>
Hochschulstudium:	<i>1985-1991 Medizin in Ex-Jugoslawien</i> <i>1998-2002 islamische Studien in Libanon, al-Awzāʿī-Universität</i>
Beruflicher Werdegang:	<i>1993-2002 Angestellter der arabische Liga in Wien</i> <i>Imam verschiedenster Moschee im In- und Ausland</i> <i>Seit 2003 Lehrer der IRPA in Wien</i> <i>Seit 2002 Obmann der Gesellschaft für Zusammenkunft der Kulturen und Imam der Šūrā-Moschee in Wien</i>