

Das beduinische Rechtssystem

Konzepte – Modelle – Transformationen

Ahmed M. F. Abd-Elsalam



Das beduinische Rechtssystem
Konzepte – Modelle – Transformationen

BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

HERAUSGEGEBEN VOM
ORIENT-INSTITUT BEIRUT

BAND 136

Das beduinische Rechtssystem
Konzepte – Modelle – Transformationen

Ahmed M. F. Abd-Elsalam

BEIRUT 2015

ERGON VERLAG WÜRZBURG
IN KOMMISSION

Umschlaggestaltung: Taline Yozgatian

Umschlagabbildung: Klage vor dem Stammesgericht, Humrat al-Wiz, Nordkordofan, Sudan.
© Ahmed Abd-Elsalam.

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

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie;
detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>.

ISBN 978-3-95650-133-3

ISSN 0067-4931

© 2015 Orient-Institut Beirut (Max Weber Stiftung)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung des Werkes außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Orient-Instituts Beirut. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmung sowie für die Einspeicherung in elektronische Systeme. Gedruckt mit Unterstützung des Orient-Instituts Beirut, gegründet von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, aus Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung.

Ergon-Verlag GmbH
Keesburgstr. 11, D-97074 Würzburg

Druck:
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

Für Harun und Selma ... meine kleinen Beduinen

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	11
Einleitung: Prinzipien des beduinischen Rechts.....	13
Hypothese und Leitfragen	18
Methodisches Vorgehen.....	20
Ethnographische Quellen	21
1. Recht, Rechtstyp und Rechtsquellen des beduinischen Rechtes	25
1.1. Die Frage des Rechtspluralismus	25
1.2. Die normativen Grundlagen beduinischer Rechtspraktiken in der Neuzeit	26
1.3. Zeichen einer Transformation in der Neuzeit.....	28
1.4. Erweiterung vertraglicher Rechtsräume.....	30
2. Die strukturellen Grundlagen beduinischer Rechtskultur	33
2.1. Die Grundrechte und das beduinische <i>haqq</i> -Konzept.....	34
2.2. Das Verhältnis zwischen individuellen Rechten und kollektiven Pflichten	37
2.3. Die Mechanismen des Ausschlusses aus dem eigenen Rechtsraum	39
2.4. Rechtsklassenhaftigkeit und Heterogenität des tribalen Zusammenlebens	41
2.5. Der Rechtsraum der Frau in der beduinischen Gemeinschaft	43
3. Beduinen der Neuzeit und Modelle rechtsinstitutioneller Transformationen.....	47
3.1. Die Wurzel neuzeitlicher Institutionen der Gerichtsbarkeit arabischer Stämme.....	47
3.2. Die Moderne und das Hervortreten der beduinischen Rechtskultur	53
3.3. Modelle tribaler Rechtstransformationen der Neuzeit.....	56

3.4.	Die Rechtspraktiken neuzeitlicher Beduinen und Mechanismen der Erneuerung	57
3.5.	Strukturelle Entwicklungen im beduinischen Rechtssystem	65
3.6.	Funktionale Entwicklungen im beduinischen Rechtssystem.....	67
4.	Das Vertragsrecht als Modell einer modernen Rechtstransformation	71
4.1.	Die Aulād ‘Ali und ihre <i>murābiṭūn</i>	71
4.2.	Die politischen Strukturen der Aulād ‘Ali: Die Verflechtung legislativer und exekutiver Mechanismen	76
4.3.	Dirbat Aulād ‘Ali: Die Legende eines vertraglichen Codex.....	81
4.4.	Das kodifizierte Recht: Die <i>dirba</i> nach der Darstellung von Ğauharī	87
5.	Die juristische Kooperative als Modell der Rechtstransformation arabischer Stämme der Zentralregion in der Neuzeit	115
5.1.	Die tribalen Rechtskreise der Zentralregion.....	115
5.2.	Die interaktive richterliche Kooperation in der Zentralregion.....	125
5.3.	Die Institutionalisierung der Rechtsinstanzen in der Zentralregion	127
5.4.	Die Funktionen vor- und außergerichtlicher Rechtsinstanzen	129
5.5.	Die Klassifizierung der Fachrichter	131
5.6.	Die Bezeichnungen der fachkompetenten Richter und ihre Signifikanz	133
6.	Rechtssouveränität als Modell institutioneller Rechtstransformation	141
7.	Mechanismen der normativen Transformationen	149
7.1.	Tötung und Tötungsdelikte in der Zentralregion im Zeichen des Wandels.....	150
7.1.1.	Die Kamele der <i>diya</i> in der Zentralregion.....	152
7.1.2.	Die Leihehefrau (<i>al-ġurra</i>) als Bestandteil der <i>diya</i>	158

7.2. Regionale Entwicklungen der Blutkaufspraxis (<i>šarwat ad-dam</i>).....	162
7.3. Anmerkungen zur gegenwärtigen Entwicklung der <i>diyya</i>	163
8. Resümee	167
Literaturverzeichnis.....	173

Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist als Dissertationsschrift mit dem Titel „Das Verhältnis des beduinischen zum islamischen Recht in sozialem und historischem Kontext: Rechtskonzept, Institutionen und Praxis“ im Fachbereich „Islamwissenschaft“ am Orientalischen Institut der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg in den Jahren 2005 bis 2010 entstanden. Die Arbeit wurde von Prof. Dr. Stefan Leder (Orientalisches Institut) und Prof. Dr. Richard Rottenburg (Institut für Ethnologie) betreut und von der Graduiertenschule „Society and Culture in Motion“ von Oktober 2005 bis März 2008 gefördert. Die Verteidigung erfolgte am 28. Juni 2010 mit dem Prädikat „magna cum laude“. Die Bearbeitung der Dissertationsschrift zur vorliegenden Publikation erfolgte dank einer Postdoc-Förderung des Orient-Instituts Beirut von September 2010 bis Oktober 2011.

Das Dissertationsprojekt und das dadurch entstandene und hier vorliegende Buch befassen sich mit den Rechtsnormen und der Rechtspraxis arabischer Stämme im Sinne eines Rechtssystems. Dieses System wird oft als beduinisches Recht (Arabisch: *al-qadā' al-ʿašāʾiri*) bezeichnet. Im Fokus dieses Buches steht die Darstellung von Strukturen dieses Rechtssystems und seiner neuzeitlichen Transformationen und Erscheinungsmodelle. Es behandelt historische Entwicklungen unter den beduinischen Stämmen der sogenannten Zentralregion zwischen dem 17. und dem 20. Jahrhundert. Diese Region erstreckt sich von Nordarabien über das Ostjordanland und den Negev bis zum Sinai in Ägypten. Darüber hinaus werden die Rechtsnormen und -praxis der Stämme in den Territorien der Aulād ʿAli-Konföderation in der Westlichen Wüste Ägyptens in Betracht gezogen.

Die Entstehungsreise dieses Buches von einem Forschungsvorhaben bis zu einer Publikation war lang, sehr lang. Sie hatte auch zahlreiche zeitliche und örtliche Stationen. Bei jeder dieser Stationen gab es Freunde und Kollegen, die mir geholfen haben, dabeizubleiben und voranzukommen. Allen würde ich hier gerne namentlich danken, doch dafür bräuchte ich ein ganzes zweites Buch und würde sicher jemanden vergessen. Daher sage ich allen auf diesem Wege herzlichen Dank! Ohne Euch wäre es nicht möglich gewesen, auf diese lange Reise zu gehen. Trotzdem möchte ich einige Personen und Institutionen erwähnen, die mich auf dieser Reise begleitet haben oder deren Beistand einige Stationen meiner Reise prägte.

Meine Forschung und die Publikation dieses Buches wurden von der Graduiertenschule „Society and Culture in Motion“ der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (MLU) und dem Orient-Institut Beirut gefördert. Bei den Kollegen beider Institutionen möchte ich mich herzlichst bedanken.

Der Dank geht auch an die Kollegen am Orientalischen Institut und am Institut für Ethnologie der MLU. Ihre freundliche Unterstützung gab mir immer Kraft. Insbesondere die Kollegen und Freunde Kurt Franz, Wolfgang Holzwarth,

Patrick Franke, Hanne Schönig, Ildiko Beller-Hahn, Paolo Sartori, Sara Binay, Andrea Ritschel, Ulrike Heinze, Claudia Keilig, Bekim Agai, Enrico Ille und Johann Büsow haben meine Arbeit mit ihren Meinungen, Empfehlungen und Kritiken immer bereichert.

Den Kollegen am Sondersammelgebiet Vorderer Orient der Universität- und Landesbibliothek Halle, vor allem dem verstorbenen Bibliotheksleiter Dr. Lutz Wiederhold und Frau Katrin Thomas, danke ich herzlichst.

Für den fruchtbringenden persönlichen, telefonischen und schriftlichen Austausch möchte ich mich bei Prof. Frank Stewart, University of New York, bedanken.

Bei Prof. Dr. Stefan Leder, meinem Lehrer und Betreuer, bedanke ich mich herzlich für die langjährige Unterstützung und Förderung als Student, dann als Doktorand und zum Schluss als wissenschaftlicher Mitarbeiter des Orient-Instituts Beirut. Prof. Leder betreute meine Forschung und sorgte mit seinen Kommentaren und Denkanstößen für das Gelingen meiner Forschungsarbeit. Er hat mich auf meiner Reise 14 Jahre lang begleitet, und ab und zu durfte ich ihn auf seinen Weg begleiten, worauf ich sehr stolz bin. Ich hoffe, dass er auch auf mich, seinen Schüler, stolz sein wird.

Prof. Richard Rottenburg betreute ebenfalls meine Forschungs- und Promotionsarbeit. Bei ihm habe ich in sehr kurzer Zeit sehr viel gelernt. Seine Betreuung hat den interdisziplinären Charakter meiner Dissertation befruchtet. Ihm danke ich herzlich.

Ein besonderer Dank gilt Dr. Astrid Meier und Dr. Sara Binay. Sie haben hart und herzlich an dieser Publikation gearbeitet.

Eine bedeutende Station der Reise war meine Feldforschung in Sudan und Ägypten. Daher will ich allen Stammesangehörigen in Ägypten und im Sudan, die mich unterstützten, sowie den Kollegen an der Universität von Khartum, insbesondere Dr. Musa Adam ʿAbdalgalil, und meinen Freunden Muʿtasim und Zahir danken.

Abschließend möchte ich mich bei meiner Frau Alexandra bedanken. Sie begleitet mich auf der ganzen Reise mit ihren Höhen und Tiefen mit Geduld, Vernunft und viel Liebe.

Einleitung:

Prinzipien des beduinischen Rechts

„Das beduinische Recht“ gilt allgemein als ein Sammelbegriff für die Rechtsnormen und Rechtspraxis arabischer Stämme, unabhängig von ihrer Mobilität, Sesshaftigkeit und ihren ökonomischen Bestrebungen. Mit „Rechtsnormen“ sind die Regeln und Prinzipien gemeint, die in ihrer Summe das Rechtsverständnis der Beduinen widerspiegeln. „Beduinisches Recht“ ist daher eine Bezeichnung für die Rechtstradition der arabischen Stämme. Bei diesem Gebrauch handelte es sich bisher nicht um eine Klassifikation im Sinne der Rechtsvergleichung für die Bestimmung einer Rechtsfamilie oder eines Rechtskreises. Beduinische Rechtsnormen und -praktiken fielen bisher gewöhnlich unter die Rubrik Gewohnheitsrecht (‘urf).

Im Sinne der Rechtstradition setze ich jedoch in dieser Arbeit den Begriff „beduinische Rechtskultur“ bewusst ein, um zu zeigen, dass er sich nicht nur auf die Rechtsnormen und -praktiken beschränkt, sondern sich auch auf eine Auffassung von Recht bezieht, nämlich im Sinne von juristischem Denken und einem Rechtstyp, der Struktur, Funktion und Finalität des Rechts umfasst.

Die Rechtskultur der arabischen Stämme dient dem Zusammenhalt tribaler Strukturen¹ und der Durchsetzung von Gerechtigkeit durch einen Ausgleich verletzter Rechte sowie der Stiftung von Identität insbesondere im Kontext heterogener Koexistenzgemeinschaften.

Die Merkmale dieser Rechtskultur sind in den Rechtsnormen und Rechtspraktiken sowie den rechtlichen Institutionen dieser Stämme eingefangen und spiegeln diese wider. Ihre Rechtsnormen und -praktiken erscheinen den Stammesmitgliedern daher selbstverständlich und unergründbar.

Rechtspraxis (Arabisch etwa: ‘urf, ‘āda, šar‘, ḥaqq²) und Rechtsverständnis (ebenefalls ḥaqq bezeichnet) sind Teil der kollektiven Identität der Mitglieder arabischer Stämme als Araber (‘arab), Beduinen (badw) und tribale Verbände (‘ašā’ir).³ Rechtspraxis und -verständnis bilden gemeinsam die beduinische Rechtskultur (qaḏā’ badawī⁴, qaḏā’ ‘ašā’irī⁵, ‘awāyid⁶, dirba⁷, sawālīf⁸, sanīna⁹). Darauf basiert das Gerechtigkeitsgefühl der Beduinen (auch als ḥaqq bezeichnet). Der Begriff ḥaqq, welcher

¹ Siehe Dostal, *Shattering tradition*, 48f.; vgl. Zanāti, *Nuzum al-‘arab* I, 12.

² Ich benutze diese Begriffe in den folgenden Bedeutungen: ‘urf = Tradition, Norm oder Gewohnheitsrecht; ‘āda = Sitte, Brauchtum oder Gewohnheit; šar‘ = Rechtsnorm; ḥaqq = Wahrheit, aber auch Rechte, Rechtsansprüche und Gerechtigkeit.

³ Am häufigsten identifizieren sich die Beduinen in der Gegenwart als ‘arab, also Araber. Sie bezeichnen sich auch oft als ‘ašā’ir, also Stammesleute. In beiden Fällen versuchen sie dabei, sich von anderen Bevölkerungsgruppen zu differenzieren.

⁴ Außensicht; beduinische Justiz.

⁵ Außensicht; tribale Justiz.

⁶ Rechtstradition; eigene Benennung unter Aulād ‘Ali in Buḥaira, ‘Āmriyya und anderen Gebieten der ägyptischen Nordküste.

wörtlich „Recht“ sowie „Gerechtigkeit“ bedeuten kann, reflektiert ein sehr beständiges Verständnis für die Subjektivität der Wahrnehmung von Rechten und Gerechtigkeit bei den Beduinen, unabhängig von Zeit und Ort. Dessen ungeachtet verfügt die Rechtskultur der arabischen Stämme aus historischer Sicht über eine lebensnotwendige Flexibilität und über ein Anpassungsvermögen, welches durch unterschiedliche legislative Mechanismen die Rechtsnormen und -praktiken immer wieder aktualisierte und dem Zeitgeist entsprechend regenerierte.¹⁰

Die Rechtsmechanismen der beduinischen Rechtskultur stehen in struktureller und funktionaler Hinsicht in einer großen Abhängigkeit zur Tribalität (*rawābiṭ ʿašāʿirīya*). Denn eines der grundlegenden Prinzipien und Merkmale des beduinischen Rechts ist die kollektive Haftung. Die Solidargruppe (*ʿāqila*) haftet für ihre Mitglieder und deren Handlungen; daher agiert sie auch stellvertretend im Interesse ihrer Mitglieder. Sie bildet damit eine juristische Körperschaft, die zur Verantwortung gezogen werden kann. Die Solidargruppe kann in einer natürlichen Form, also durch genealogische Beziehungen, wie im Falle der sogenannten *ʿuṣba*, *damawīya* und *ḥamsa*,¹¹ oder in einer vertraglichen Form wie im Falle der sogenannten *ʿamār*¹² gebildet werden. Daher betrachte ich die Eigenschaft der Tribalität als ein sinnstiftendes Merkmal des beduinischen Rechts im Sinne eines Rechtssystems und der beduinischen Rechtskultur im Allgemeinen. Dementsprechend bin ich der Meinung, dass die Bezeichnungen „tribales Recht“ bzw. „Stammesrecht“ aussagekräftig sind.

Die beduinische Rechtskultur wird in der arabischen Sprache meist als „tribale normative Regelwerke“ (*aʿrāf ʿašāʿirīya*) bezeichnet. Gleichzeitig wird das beduinische Rechtssystem mit seinen Normen, Praktiken und Institutionen in der modernen Literatur als *qaḍāʾ qabali*¹³, *qaḍāʾ ʿašāʿirī*¹⁴ oder *qaḍāʾ badawī*¹⁵ angeführt, was tribale Gerichtsbarkeit bedeutet. Dabei wird nicht zwischen *qabali*, *ʿašāʿirī* und *badawī* zu unterschieden.

⁷ Gesetzgebung bzw. Gesetz; eine eigene Benennung unter Aulād ʿAli in Maṭrūḥ und Umgebung mit einem historischen Bezug zur Schließung eines Rechtsvertrags zwischen den Stämmen der sogenannten Saʿādī-Konföderation am sogenannten Tag der Ḥagafa bzw. Ḥaqafa um 1675.

⁸ Rechtstradition und Präzedenzfälle, eine verbreitete Bezeichnung in Arabien und Nordarabien bis heute.

⁹ Hocharabisch *sunaina*, was Gesetzgebung bzw. Rechtsvereinbarung bedeutet und eine eigene Bezeichnung unter den arabischen Stämmen im Irak ist.

¹⁰ Siehe Dostal, *Shattering tradition*, 122f.; vgl. Maisel, *Gewohnheitsrecht*, 109–111.

¹¹ Verschiedene Bezeichnungen für genealogisch orientierte Solidargruppen werden unten ausführlicher dargestellt.

¹² Eine Bezeichnung für eine Form der Solidargruppe, die grundsätzlich nicht genealogisch aufgebaut, sondern vertraglich geregelt ist. Dazu siehe Kapitel 4: „Das Vertragsrecht als Modell einer modernen Rechtstransformation“.

¹³ Stammesrecht.

¹⁴ Recht kleiner tribaler Einheiten.

¹⁵ Beduinenrecht.

Die verschiedenen wirtschaftlichen Aktivitäten der Stämme bzw. ihrer Untergruppen erfordern entsprechend unterschiedliche Strukturen des juristischen Systems und oft auch ein unterschiedliches Verhalten zu koexistierenden Rechtsnormen, zum Beispiel zum positiven Rechtssystem eines Staates oder zu denen einer Religion wie des islamischen Rechts. Diese wirtschaftlichen Aktivitäten können zwischen Großviehzucht, Kleinviehzucht, Landbau und verschiedenen Dienstleistungen (z. B. die Begleitung von Reisenden und dem Schutz benachbarter Sesshaften vor Beraubung) variieren. In welcher Art ein Stamm mobil ist, hängt von den ausgeübten wirtschaftlichen Aktivitäten ab. Bezeichnungen wie Nomaden (*ruhhal*), Halbnomaden (*šibh ruhhal*) oder Sesshafte (*ḥaḍar*) deuten jedoch eher auf soziale Eigenschaften, die mit der Geschichte des Stammes verbunden sind.

Demnach weisen die oben genannten Begriffe und die Mobilitätsbezeichnung *qabā'il ruhhal* im rechtsgeschichtlichen Kontext auf Stämme hin, die bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts ihr eigenes System der Gerichtsbarkeit besaßen. Später wurde ihnen durch den Staat gesetzlich erlaubt, ihre Konflikte gemäß ihren eigenen Rechtsnormen in den für diesen Zweck neu gegründeten Rechtstribunalen der Stämme, *maḥākim 'ašā'iriya* bzw. *maḥākim abliya* (kommunale Tribunale), zu lösen. Dies geschah zwischen 1915 und 1925 in Ägypten, Palästina, Jordanien sowie im Sudan. Alle genannten Länder standen in dieser Zeit unter dem Einfluss der Briten, einige in der Form von Protektoraten oder Mandatsgebieten. Die Verwaltung der Justiz verfolgte eine Politik der institutionellen Integration in Übereinstimmung mit den lokalen Bräuchen und Traditionen. Sie galt unter der Bedingung, dass „die Sitten und Traditionen nicht in Konflikt mit den anerkannten Grundsätzen der Menschlichkeit und Moral treten“.¹⁶

Lord Lugard ist die Person, die verantwortlich für die Konzeption der britischen Politik in den Stammesgebieten war. Diese Konzeption kann bis in die administrative Arbeit in Nigeria am Ende des 19. Jahrhunderts zurückverfolgt werden. Die Briten waren überzeugt vom Erfolg ihrer Verwaltungspraxis. So schrieb G. W. Bell 1943: „It has been proved in recent years in many parts of the British Empire that such practice in the administration of justice has led rapidly to a development of a sense of responsibility and service to the Community which, in its turn, has enabled local and tribal leaders to be entrusted with other branches of administration, social services, the maintenance of public security forces, and finally financial responsibilities.“¹⁷

In jedem der oben genannten Länder nannten die jeweiligen Gesetzgeber in den entsprechenden Gesetzen und Erlassen, welche die Arbeit solcher tribalen Tribunale regeln sollten, explizit die Stämme, die als *badw* oder *ruhhal* bezeichnet werden durften und deren Territorien bekannt waren. Der Staat erkannte nur die

¹⁶ Siehe Marshall, „Tribal Leaders“, 99.

¹⁷ Auszug aus einem Bericht von G. W. Bell aus dem Jahr 1943 mit dem Titel „The Tribal Courts of the Sudan, Palestine & Transjordan“. Das Original liegt in der Durham University Library unter der Signatur 700/4/12 archiviert.

Rechtspraktiken und Rechtsnormen der in solchen Gesetzen vermerkten Stämme und Stammesregionen an. Allerdings beschränkten sich die Geltung tribaler Rechtspraktiken und die Vertretung tribaler Rechtsnormen in der Praxis nicht auf die in den entsprechenden Gesetzen genannten Stämme. Denn fast alle Stämme in den oben genannten Ländern – auch die, welche in den jeweiligen Gesetzen nicht explizit benannt wurden – gehörten zur gleichen Rechtskultur und daher auch zur selben Rechtsfamilie. Allerdings gehörten sie nicht alle – wie im Laufe dieser Arbeit geklärt wird – zu ein und demselben Rechtskreis. Jahrhundertlang praktizierten und pflegten die Mitglieder dieser Stämme das Recht entsprechend ihrer überlieferten Tradition. Sie benötigten aus ihrer Sicht keine staatliche Genehmigung für die Weiterführung ihrer tradierten Rechtskultur, insbesondere was intratribale Fragen, also Streitfragen zwischen Mitgliedern desselben Stammes, anbelangte.¹⁸

Die beduinische Rechtskultur ist zusätzlich zu den Merkmalen ihrer tribalen Struktur und Funktion durch ein einfach strukturiertes Rechtskonzept des Ausgleichs gekennzeichnet. Dies betrifft vor allem die verletzten Rechte einer Person oder einer Gemeinschaft. Die Betrachtung dieser Rechte war immer eine Frage der Subjektivität, nämlich das eigene Recht bzw. den Rechtsanspruch der betroffenen Person geltend zu machen. Hinter den Rechtspraktiken der arabischen Stämme vor den staatlichen Regelungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts stand also ein Konzept des „subjektiven Rechts“.

Die von den arabischen Stämmen im Rahmen dieses Rechtskonzepts angewandten Rechtspraktiken und die dazu gehörenden Normen in Form eines komplexen Rechtsstils werden in dieser Arbeit als beduinisches Recht im Sinne eines Rechtssystems bezeichnet. Die Bezeichnung „beduinisch“ weist darauf hin, dass einige im Rahmen dieses Rechtssystems praktizierten Verfahren und die daraus entstandenen Institutionen die Bedingungen einer mobilen Lebensweise reflektieren.¹⁹ Dies gilt für nomadisch-mobile Stämme genauso wie für sesshafte Stämme. Denn auch als Sesshafte wenden die Stammesangehörigen weiterhin ihre Rechtstraditionen mit ihren Institutionen, Praktiken und Normen zur Beilegung ihrer Konflikte an, solange sie nicht dazu gezwungen werden, ihre Konflikte vor staatlichen Richtern darzulegen.²⁰

¹⁸ Siehe ‘Abbādi, ‘*Ašā’ir al-Urdunn*, 751.

¹⁹ Das beste Beispiel dafür ist die Praxis der *ḡalwa* (Vertreibung). Nach Tötungsdelikten verlässt die für den und mit dem Täter haftende Verwandtschaft ihr bisher bewohntes Gebiet und sucht Schutz bei einem benachbarten Stamm, dessen Stammesführer bis zu einem Friedensabkommen zwischen den beiden Konfliktgruppen die Rolle des Mediators zwischen seinen Schützlingen und der Familie des Opfers übernimmt. Bis zum Abschluss eines Friedensabkommens vergeht in der Regel mehr als ein Jahr.

²⁰ Būlus Salmān betont in seinem Buch *Ḥamsat a’wām fi šarqī l-Urdunn* (1919), dass sich die sesshafte Bevölkerung von as-Salt’ und al-Karak zur Lösung ihrer rechtlichen Streitigkeiten an die beduinischen Richter wandte, anstatt die staatlichen osmanischen Gerichte aufzusuchen; vgl. Abū Ġābir, „Dirāsāt al-‘urf wa-l-qaḍā’“, 89.

Das Rechtskonzept des „subjektiven Rechts“ der arabischen Stämme – in dieser Arbeit nun beduinisches Recht genannt – unterscheidet sich von den Rechtskonzepten des „objektiven Rechts“, unabhängig davon, ob diese Konzepte religiös oder staatlich sind. Religiöse Rechtskonzepte verlangen Reue und Buße, während nach einem staatlichen Rechtskonzept Strafen angeordnet werden, wenn vorher verkündete Gesetze, Vorschriften oder Obligationen verletzt werden. Beduinische Rechtspraktiken und -normen umfassen alle Bedarfsgebiete des sozialen Lebens und enthalten Aspekte aus den Bereichen Kriminalrecht, Zivilrecht, Familienrecht und Kriegsrecht.

Allerdings kennt das beduinische Recht nicht den Zweck einer Bestrafung an sich. Im Vordergrund steht immer die Behebung des Schadens oder ein Ersatz und Ausgleich für den entstandenen Schaden. Daher spricht der Beduine – anstelle von *‘uqūba* im Sinne der Rechtsfolge einer begangenen Straftat – von *ḥaqq* im Sinne von Recht anstatt von Gesetzen, Vorschriften oder Obligationen sowie von *ḥaqq* im Sinne einer Entschädigung für den ihm zugefügten Schaden oder im Sinne eines Ausgleiches seiner verletzten oder nicht berücksichtigten Rechte.

Für Diebstahl zum Beispiel gab es für lange Zeit bei den Beduinen keine Strafe. Es wurde lediglich die Rückgabe oder Rückerstattung des Diebesguts durch den Dieb und seine mithaftende Verwandtschaft (*‘uṣba*) gefordert. Dies wurde als *ḥaqq* bezeichnet. Geschah der Diebstahl mit einem Einbruch in der Abwesenheit des Hausherrn oder in der Anwesenheit seiner Frauen, so wurde in Betracht gezogen, dass der Täter damit die Ehre des Diebesopfers verletzt hatte. Das Opfer konnte dann eine Entschädigung für seine verletzte Ehre verlangen, was ebenfalls als *ḥaqq* bezeichnet wurde.²¹

Die Unversehrtheit der Ehre eines Mannes gehörte wie die Unversehrtheit seines Leibes und seines Eigentums zu den Grundrechten, die unter allen Beduinen unabhängig von Zeit, Ort und Stamm anerkannt waren. Jedoch bedurfte diese Anerkennung Regelungen, die abhängig von Zeit, Ort und Stamm unterschiedlich waren. Anders formuliert war die Normenhierarchie, welche auf diesen drei Grundrechten basierte, von Stamm zu Stamm unterschiedlich strukturiert und wurde daher bei der Beilegung von Konflikten, insbesondere wenn es um eine Verletzung der Ehre ging, unterschiedlich ausgelegt. Dies ist eine akzeptable Erscheinung im Kontext des Konzeptes des subjektiven Rechts.

So entstanden natürliche und vertragliche Räume, in denen sich ein Mann auf seine grundlegenden Unversehrtheitsrechte berufen konnte. Der natürliche Raum war die Gemeinschaft seiner Genealogie, bestand also innerhalb seines Stammes. Die Anerkennung dieser Rechte außerhalb dieses Raumes konnte nur durch kurz- und langfristige intertribale²² und transtribale²³ Verträge geregelt werden. Im na-

²¹ Vgl. ‘Ārif, *al-Qadā’*, 63f.

²² Verträge zwischen zwei verschiedenen Stämmen.

²³ Verträge zwischen einzelnen Mitgliedern verschiedener Stämme.

türlichen Rechtsraum verfügten nur erwachsene, freie und kampffähige Männer über vollständige und uneingeschränkte Rechte. In einem vertraglichen Rechtsraum hingegen bestimmte der Vertrag die Rechte eines „Fremdlings“ oder verlieh ihm einen Status, dessen Rechte allgemein bekannt und meistens eingeschränkt waren. Ein Beispiel dafür ist der Rechtsstatus aller „Schützlinge“, wie Sklaven, befreite Sklaven, Gäste etc.

Hypothese und Leitfragen

In den wesentlichen Klassifizierungen von Rechtsfamilien ist das beduinische Recht nicht zu finden. Zum Beispiel definieren Wolff, Nolde und Arminjon (1950)²⁴ sieben Welt-Rechtsfamilien, nämlich die romanische (französische), die germanische, die skandinavische, die englische, die islamische, die hinduistische und die sowjetische Rechtsfamilie. René David (1950, 1966)²⁵ hingegen teilt vier Kategorien hinsichtlich ihrer ideologischen Verankerung ein: die romanisch-germanische Rechtsfamilie, die Rechtsfamilie des Common Law, die sozialistische Rechtsfamilie sowie „andere“ („autres systèmes“: islamisches, jüdisches, fernöstliches und Hindu-Recht). Zweigert und Kötz (1996)²⁶ klassifizierten sechs Familien: die romanische, die germanische, die angloamerikanische, die skandinavische, die fernöstliche sowie die religiöse Rechtsfamilie.²⁷

In der Rechtsvergleichungstheorie qualifiziert Constantinesco die Kategorie der Rechtsfamilie als eine Oberstufe der Kategorie des Rechtskreises. Er sieht folgende determinierende Elemente als Klassifikationskriterien von Rechtsfamilien vor:

1. Auffassung von Recht und Rechtstyp (Struktur, Funktion und Finalität des Rechts);
2. Ideologie und ihre Rolle;
3. *donnée sociale* und *construit juridique* und ihre Beziehungen;
4. Wirtschaftsverfassung;
5. soziale und staatliche Organisation;
6. Bildnis des Menschen, seine Stellung, seine Freiheiten und seine Grundrechte;
7. Rechtsquellen und ihre Hierarchie;
8. Stellung und Rolle des Richters bei der Auslegung des Rechts; Rechtsauffassung und „juristische Denkweise“.²⁸

Gestützt auf die Hypothese, dass das beduinische Recht ein eigenes System des Rechts und der Gerichtsbarkeit darstellt bzw. eine eigene Rechtsfamilie bildet,

²⁴ Arminjon, Nolde und Wolff, *Traité de droit comparé* I, 42–53.

²⁵ David, *Traité élémentaire*; ders., *Rechtsvergleichung*.

²⁶ Zweigert und Kötz, *Einführung in die Rechtsvergleichung*, 62f.

²⁷ Siehe Winkler, Koch und Magnus, *IPR und Rechtsvergleichung*.

²⁸ Siehe Constantinesco, *Rechtsvergleichung* III, 73ff. und 433f.

untersuche ich in meiner Dissertation die Dynamik des beduinischen Rechts aus einer historischen Perspektive. Dabei stelle ich zwei Leitfragen: Was ist beduinisches Recht? Und wie wirkt es?

Als Ausgangspunkt vertrete ich die Ansicht, dass das beduinische Recht eine eigene Rechtsfamilie bildet, welche weder mit der islamischen noch mit der gewohnheitsrechtlichen²⁹ ganz übereinstimmt. Allerdings steht die beduinische Rechtsfamilie aus historischer Perspektive in einer engen Wechselwirkung mit diesen beiden Rechtsfamilien. Deswegen ist es sehr wichtig, die folgende Frage zu beantworten: Wann erkenne ich einen Sachverhalt als rechtsbeduinisch bzw. tribal an? Mit anderen Worten: Können wir von einem einheitlichen Rechtsstil arabischer Stämme, unabhängig von Zeit und Raum, sprechen, welcher einen gemeinsamen Sinn für Recht, Rechte und Gerechtigkeit reflektiert, demselben Konzept der Rechtsanwendung folgt und in dem auf die gleichen Rechtsquellen und Legalisierungsmechanismen zurückgegriffen wird? Bildet das beduinische Recht also eine eigene Rechtsfamilie im Sinne von Constantinesco?³⁰

Die Leitfragen stellen aus zwei Gründen eine erkenntnistheoretische Herausforderung dar. Die erste Schwierigkeit besteht darin, dass beduinisches Recht kein kodifiziertes Recht ist, sondern als Gewohnheitsrecht überliefert wird. Gleichzeitig wird in seiner Praxis überwiegend auf ältere bekannte Fälle (sogenannte *sawālif* = Präzedenzfälle) zurückgegriffen. Daher ist es vergleichbar mit dem Common Law und als Fall- und Richterrecht zu betrachten. Dementsprechend gibt es keine verlässlichen schriftlichen Quellen zum beduinischen Recht. Reiseberichte, empirische Studien und mikrohistorische Untersuchungen von Gerichtsarchiven überliefern uns nur Bruchteile seines gesamten Bestandes. Viele Studien und Berichte reflektieren unabhängig voneinander Erkenntnisse aus verschiedenen Zeiten über unterschiedliche Gruppierungen unter ungleichen Bedingungen und in ungleichmäßigen Verhältnissen. So erscheinen sie manchmal wie Teile eines Puzzles, das es zusammensetzen gilt.

Die zweite Herausforderung liegt in der Tatsache, dass das beduinische Recht seine Geltung durch seine Praktizierung und seine gesellschaftliche Akzeptanz innerhalb der Gemeinschaft seines Geltungsraums gewinnt. Demzufolge sind Abweichungen bei der Übersetzung gleicher Normen unter verschiedenen Gruppierungen oder in unterschiedlichen Zeiten unvermeidbar. Eine Rechtsvergleichung beduinischen Rechts mit einem anderen Rechtssystem kann daher meines Erachtens nur in eingeschränkter Weise auf einer Metaebene stattfinden.

²⁹ Common Law.

³⁰ Vgl. Constantinesco, *Rechtsvergleichung* III, 73ff. und 433f.

Methodisches Vorgehen

Zur Bewältigung der oben geschilderten Herausforderungen verfolge ich die Entwicklung der Rechtspraktiken, -normen und -institutionen arabischer Stämme anhand vorhandener wissenschaftlicher Literatur und überlieferter Berichte zum Thema, gestützt auf empirische Eigenerkenntnisse im Feld in Ägypten und im Sudan. Während der Feldforschung wurden in Nordkordofan, Sudan, mehrere Interviews mit lokalen Führern und Richtern der Stämme Kabābiš, Hawāwir, Dār Ḥāmid, Bidairīya, Dirham und Dawālib in der Zeit von März bis Juni 2006 durchgeführt. Auch in Ägypten haben mehrere Sitzungen mit lokalen Richtern der Stämme Aulād ‘Alī in Matrouh und Buḥaira bei verschiedenen Aufenthalten vor Ort zwischen 2006 und 2009 stattgefunden. Die so gesammelten Materialien sind nicht in ihrer Gesamtheit in die vorliegende Arbeit eingeflossen, dienen aber als gelegentlich hinzugezogene Referenz für die Rechtspraxis der Gegenwart.

Diese Arbeit leistet einen entscheidenden Beitrag zur historischen Untersuchung der Entwicklung altarabischer Rechtsnormen hin zu einem Rechtssystem arabischer Stämme zwischen dem 17. Und 20. Jahrhundert, methodisch angelehnt an die Rechtsvergleichungstheorie zur Klassifizierung von Rechtsfamilien nach Constantinesco (1983) und an die Unterscheidungskriterien von René David (1950). Die von Constantinesco festgelegten Klassifikationskriterien bilden das analytische Gerüst meiner Arbeit bei der Beantwortung der oben genannten Leitfragen.

Die Natur des beduinischen Rechts und die Geschichte seiner Entwicklung bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts sowie die mir vorliegenden Quellen zum beduinischen Recht machen es erforderlich, auf verschiedene Quellengattungen zurückzugreifen, Rechtstraditionen aus unterschiedlichen geographischen Regionen in Betracht zu ziehen und zwischen verschiedenen Geschichtsetappen des beduinischen Rechts zu pendeln, um folgende Fragen in Bezug auf die juristische Praxis arabischer Stämme in der Neuzeit beantworten zu können:

- Welche Auffassung von Recht und Rechtstyp besaß das beduinische Recht?
- Welchem Rechtskonzept folgt das beduinische Recht?
- Welche Grundrechte und Rechtsstellung besaß ein Individuum im Rahmen des beduinischen Rechts?
- Welche Rechtsquellen hatte das beduinische Recht?
- Welche Mechanismen der Rechtslegislative waren im Rahmen des beduinischen Rechts vorhanden?

In den beiden ersten Kapiteln wird zuerst die Auffassung von Recht, Rechtstyp und Rechtsquelle des beduinischen Rechts untersucht. Um die Merkmale der beduinischen Rechtsfamilie festzustellen, werden die vorhandenen Berichte über beduinische Rechtspraktiken in der Neuzeit detailliert ausgewertet.

In den folgenden fünf Kapiteln wird das Augenmerk auf die Fragen der Rechtswirkung und der systemischen historischen Wandlung gelegt. Dabei werden ins-

besondere die systematischen Ansätze der Rechtswirklichkeit des beduinischen Rechts in der Moderne beleuchtet. Hier sind die Berichte zu den Beduinen in Nordarabien, Jordanien, im Negev und im Sinai vergleichend mit den Aulād ‘Alī in der ägyptisch-libyschen Wüste in dem Zeitraum vom 16. und 17. Jahrhundert bis zur Entstehung der Nationalstaaten Mitte des 20. Jahrhunderts zu nennen. Ebenfalls wird die Entwicklung von Differenzen zwischen verschiedenen Rechtskreisen innerhalb der beduinischen Rechtsfamilie, die meiner Ansicht nach historisch und lokal bedingt waren, erläutert. Dafür werden drei Modelle der rechtsinstitutionellen Transformation herausgearbeitet und anhand verschiedener Beispiele dargestellt.

Ethnographische Quellen

Reiseberichte und ethnographische Werke stellen unsere Wissensgrundlage über Recht und Rechtspraxis der arabischen Stämme in der Neuzeit bis zu den Anfängen des 20. Jahrhunderts dar. 1952 veröffentlichte Erwin Gräf unter dem Titel *Das Rechtswesen der heutigen Beduinen* seine Zusammenfassung der bis 1945 gesammelten und publizierten Materialien und Berichte zur Rechtspraxis der Beduinen im westasiatischen Raum.³¹ 1987 erschien Frank Stewarts Artikel „Tribal Law in the Arab World: A Review of the Literature“ mit einer umfassenden und kritischen bibliographischen Abhandlung zu allen bisher veröffentlichten Publikationen in Bezug auf das Gewohnheitsrecht der Beduinen im asiatischen und afrikanischen Raum, unter Berücksichtigung der in arabischer Sprache erschienenen Werke.

Zum Stand der Kenntnisse um 1987 schreibt Stewart:

Most of what we know about this law is therefore the result of investigations conducted in the field during the present century. Those who have lived for some time in a rural community in the Arab world will usually testify that disputes, and the settlement of disputes, are a prominent feature of village or tribal life. The same could be said of the Berbers, but whereas the literature on Berber law—almost all of it in French—is well known and easily accessible, the sources on Arab customary law are widely scattered and difficult to trace. One result is that the subject has not been given the attention it merits: For instance, almost nothing is said about dispute settlement in such recent American textbooks on the anthropology of the Middle East as Eickelman 1981, Gulick 1983, and Bates and Rassam 1983. Another is that even scholars who do write on the subject are frequently unaware of the work that has already been done: Thus, both Alafenish (1982) and Ginat (1983, 1984) cite numerous sources both in Arabic and in other languages, and yet of the three major works on the Bedouin law of their region (‘Arif 1933,

³¹ Auch wenn sie in dieser Studie nicht weiter berücksichtigt wird, soll hier auf die Bedeutung der Forschung zu den altarabischen Beduinen verwiesen werden. Dieses Thema stellte in der Dissertationsschrift ein eigenes Kapitel dar. Vgl. etwa Julius Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums, Skizzen und Vorarbeiten* und „Die Ehe bei den Arabern“; oder Erwin Bräunlich, „Beiträge zur Gesellschaftsordnung der arabischen Beduinenstämme“.

Qusūs 1972, and Abū Hassān 1974) they evidently know only one, ʿĀrif 1933. Similarly, neither Obermeyer (1968) nor Mohsen (1975) mentions earlier studies relating to their area that were published by Colucci (between 1927 and 1942) and by Jawhari (1947, 1961).³²

Diese beiden bibliographischen Abhandlungen sind grundlegend für jeden, der sich für das beduinische Recht interessiert bzw. sich damit beschäftigen will.

Stewart stellt in seinem Artikel fest, dass sich um das Jahr 1800 im Mittleren Osten eine politische Wende vollzog, die das Stammesleben in den Stammesterritorien erreichte und beeinflusste. Stewart wie auch Abu Rabiʿa (2001) weisen auf eine Form des Aufstiegs des beduinischen kulturellen Einflusses in der Steppe und in einigen urbanen Gebieten unter den Osmanen hin, die man mit der Schwäche der Zentralregierung und ihrem Administrationsapparat sowie mit der osmanischen Politik gegenüber beduinischen Stämmen in Zusammenhang bringt.³³ Hierzu schreibt Frank Stewart:

When the central governments were weak, Bedouin tribes were able to take over large parts of the countryside. The area under cultivation shrank dramatically, and numerous villages vanished from the map. Those that survived often had to pay tribute to the nomads, and the sedentary population was in many places deeply influenced by the culture of the tribes.

During the long centuries of anarchy, the administration of justice in the countryside was no longer in the hands of the state. The Bedouin tribes, the villages, and even some of the small towns followed customary law. The law varied from one community to another. Everywhere it was influenced by Islamic law—in some places deeply, and in others only superficially. Since only a minority of the population lived in the cities, the law that really mattered for most people was the customary law. But in contrast to the mass of sources we have for Islamic law—and I have in mind not only literary works, but also the extensive qadis' archives that have survived in various cities of the Arab world—the evidence on the customary law is exceedingly restricted.³⁴

Darüber hinaus teilt Frank Stewart in diesem Artikel die Rechtspraxis der arabischen Stämme in Gruppen ein, denen er geographische Bezeichnungen wie die „Zentralregion“, Arabien, Irak, Kyrenaika und die Westliche Wüste, das Niltal und der Sudan verleiht. Die Einteilung weist darauf hin, dass Stewart, der grundsätzlich zwischen zwei beduinischen Rechtstraditionen – der des Mašriq und der des Mağrib – unterscheidet,³⁵ ebenfalls Ungleichheiten zwischen den Rechtspraktiken der Beduinen in den geographisch bezeichneten Regionen erkennt.

Im Fazit seines Artikels weist Stewart darauf hin, dass unsere Kenntnisse zum beduinischen Recht immer noch lückenhaft sind; daher sind die Ergänzung unseres Wissens und die Sammlung weiterer Materialien unentbehrlich. Dies aber sollte

³² Stewart, „Tribal Law“, 473f.

³³ Dazu siehe Stewart, „Tribal Law“, 473f.; Abu Rabiʿa, *Bedouin Century*, 2f, 17–22 und 31ff.; siehe auch Bağdādi, *At-Tāriḫ al-iğtimāʿi*.

³⁴ Stewart, „Tribal Law“, 474.

³⁵ Vgl. Stewart, Art. „ʿurf, 2. Arab customary law“, in *EI* II, X: 888b–892a.

uns nicht davon abhalten, die bereits vorhandenen Materialien zu bearbeiten, so Stewart.

Seit 1987 erschienen mehrere erwähnenswerte Artikel und Monographien. Einige von ihnen vertreten klassische, von ihren Disziplinen geprägte Perspektiven der mikroempirischen oder der mikrohistorischen Forschung. Walter Dostal veröffentlichte zum Beispiel in dem von ihm 2005 herausgegebenen Sammelband *Shattering Tradition* einen Artikel zu dem Gewohnheitsrecht der Zahrān-Konföderation in Saudi-Arabien. Nach Dostal hat das Gewohnheitsrecht der Beduinen zwei Funktionen, nämlich Konflikte zu lösen und präventiv Konflikten entgegenzuwirken, und zwar innerhalb der tribalen Gruppe.³⁶ Dostal blendet damit die Funktion des beduinischen Rechts bei der Beilegung von transtribalen und intertribalen Konflikten und die Regelung der Rechtsverhältnisse auf beiden genannten Ebenen aus. Das gleiche gilt für den von ihm herausgegebenen Sammelband *Tribale Gesellschaften*, erschienen im Jahr 2006.

Bei Aharon Layish und Avshalom Shmueli (1979) bzw. Layish (1980–2004) sowie bei Ron Shaham (1993) zeigt sich das Gewohnheitsrecht der Beduinen, gleich ob in der Judäischen Wüste in Israel oder in der libyschen Oase al-Kufra, im Rahmen einer institutionalisierten rechtspluralistischen Praxis, die als abhängig von der Existenz bestimmter politischer und gesellschaftlicher Rahmenbedingungen erscheint und die nur im Zusammenhang mit einer Form der Sesshaftigkeit vorhanden sein können.

Frank Stewart folgte seither seinem eigenen Aufruf und publizierte zwischen 1987 und 2006 mehrere Artikel und Monographien, die nicht nur die gesammelten Informationen aus seiner langjährigen Feldforschung im Sinai präsentieren, sondern auch die konzeptionellen Rahmenbedingungen und die Dynamik des beduinischen Rechts aufdecken.³⁷ Frank Stewart zieht verschiedene Prinzipien des beduinischen Rechts, wie Ehre, Ehe, Rache und Vertrag, sowie das gesamte beduinische Recht aus einer vergleichenden Makroperspektive in Betracht. Stewart deckt damit die in der Praxis verborgene Systematik auf. Diese wird gerade in der Ungleichzeitigkeit und der örtlichen Distanz der Praktiken und Akteure deutlich.

Ähnliches finden wir in den Werken von Maḥmūd Sallām Zanāti (1992–1994), der aus einer rechtshistorischen und rechtsvergleichenden Perspektive heraus versucht, unterschiedliche Rechtsprinzipien und Rechtspraktiken der arabischen Stämme in der vorislamischen Zeit und in der Gegenwart zu erklären und zu rekonstruieren.

Aḥmad al-ʿAbbādi, der selbst ein beachteter Stammesvertreter, Jurist und aktiver jordanischer Politiker ist, hebt in seinen Werken (1985 und 1988), in denen er

³⁶ Dostal, „Tribal Customary Law“, 122.

³⁷ Siehe Stewart „Notes on dating the arrival of the Bedouin tribes in Sinai“; „The woman, her guardian, and her husband in the law of the Sinai Bedouin“; Art. „ʿurf, 2. Arab customary law“; „Customary law among the Bedouin of the Middle East and North Africa“; and „A Bedouin proto-state“.

das Konzept des beduinischen Rechts dem modernen Strafrecht gegenüber stellt, das Konzept des beduinischen Rechts so sehr hervor, dass die Objektivität des Autors unvermeidlich skeptisch betrachtet werden muss. Trotzdem bleiben seine Werke sehr informativ und einzigartig.

Sebastian Maisel bietet in seinen Studien (2002 und 2006) zu Rechtsgewohnheiten der Beduinen in Nordarabien eine Untersuchung, die die historischen und empirischen sowie Mikro- und Makroperspektiven in Betracht zieht. Maisel weist auf die konzeptionellen Unterschiede zwischen den Rechtspflegeinstitutionen der verschiedenen beduinischen Gruppierungen in der Region hin. Er legt damit einen Grundstein, auf den ich einige meiner eigenen Thesen gebaut habe. Gleichzeitig stehe ich in der Tradition von Frank Stewart und folge mit meiner Arbeit seinem Aufruf: „The urgent need to gather new data should not entirely divert scholars from working on what we already have.“³⁸

³⁸ Stewart, „Tribal Law“, 484.

1. Recht, Rechtstyp und Rechtsquellen des beduinischen Rechtes

Eine Grundproblematik bei der Untersuchung beduinischer Rechtsnormen und -praktiken aus einer historischen Perspektive bildet ihre heute weit verbreitete Wahrnehmung als Sitten und Bräuche im Sinne von Gewohnheitsrecht (*ʿurf*). Diese Ansicht teilen Rechtswissenschaftler, Ethnologen und Theologen, die in der Regel auf die beduinischen Rechtsnormen und -praktiken im Kontext eines rechtspluralistischen Verhältnisses blicken. Die rechtspluralistische Perspektive verhindert die Rezeption des historischen Moments, in dem das beduinische Recht außerhalb des rechtspluralistischen Verhältnisses auftritt.

1.1. Die Frage des Rechtspluralismus

Aus der Perspektive der Betrachtung der Rechtspraxis der Beduinen in der Gegenwart ist es schwer vorstellbar, über das beduinische Recht als ein Rechtssystem *per se* zu sprechen. Heute zeigt sich das beduinische Recht überwiegend als eine Sammlung von Praktiken und Normen, die aus der beduinischen Rechtstradition stammen oder abgeleitet sind bzw. entlehnt werden. Sie werden in der Regel als Gewohnheitsrecht im Kontext rechtspluralistischer Praxis betrachtet, so auch rechtlich behandelt und als *ʿurf* oder *ʿādāt*¹ bezeichnet. Die existierenden staatlichen Gesetze können die Rechtsnormen beduinischer Stämme entweder explizit integrieren oder implizit tolerieren. Dies tun die staatlichen, zentralistischen Rechtssysteme aller arabischen Länder.

Rechtspluralismus ist ein Fakt, während Rechtszentrismus ein Mythos sei, so John Griffiths im Jahr 1986.² Tatsächlich gestaltet Rechtspluralismus die Rechtswirklichkeit in fast allen Regionen der arabischen und islamischen Welt in der Gegenwart. Neben den Normen des beduinischen Rechts dominieren die religiösen, insbesondere die islamischen Normen.³

Die klassische Unterscheidung zwischen starkem und schwachem Rechtspluralismus ist nach meiner Beobachtung der rechtspluralistischen Praxis in den Stammesgebieten in Nordkordofan, Sudan, und in den Gebieten der Aulād ʿAlī in Ägypten überflüssig. Denn der Bedarf nach einer Anerkennung durch Staatsrecht oder staatliche Institutionen richtet sich nicht nach institutionellen Verhältnissen verschiedener Rechtssysteme, sondern in der Regel nach einem individuellen Bedarf der Konfliktparteien nach einer Anerkennung des Rechtspruchs durch staatliche Institutionen, was sich von Fall zu Fall und von Zeit zu Zeit ändern kann.

¹ Sitten oder Bräuche.

² Siehe Griffiths, „What is Legal Pluralism?“, 1–56.

³ Siehe Kemper, *Rechtspluralismus in der Islamischen Welt*.

Historisch ist zwar belegt, dass sich die Beduinen die Möglichkeiten des Rechtspluralismus in der Praxis in verschiedenen Gegenden am Ende des 19. und zu Anfang des 20. Jahrhunderts zunutze machten, was einige Berichte in den Werken von ʿĀrif al-ʿĀrif (1933)⁴ zu den Beduinen von Beerscheba, von Kennett (1925) und Šuqair (1916) sowie Ğauhārī (1937) zu den Beduinen von ʿAriš und Sinai unterstreichen. Die gleichen Quellen berichten jedoch ebenfalls von einem unabhängigen System der Selbstverwaltung und der Justiz unter den verschiedenen Stämmen der Region vor der Kolonialzeit.

1.2. Die normativen Grundlagen beduinischer Rechtspraktiken in der Neuzeit

In der Forschung werden oft Fragen nach der Bedeutung und Wirkung des beduinischen Rechts gestellt, und welche Institutionen und Instanzen dazu gehören. Allerdings wurde bisher bei der Untersuchung von Elementen beduinischer Rechtspraxis überwiegend eine Mikroperspektive eingenommen. Es gibt jedoch einige Ausnahmen, wie Sebastian Maisels Untersuchungen der beduinischen Rechtstradition und -praxis in Nordarabien (2002 und 2006), Ğawād ʿAlis Werk zur Geschichte der Araber vor dem Islam (1993) und die Ansätze Frank Stewarts in seinen Artikeln zur Rechtspraxis der arabischen Stämme, vor allem in seinem hoch bewerteten Beitrag zu *ʿurf* in der 2. Ausgabe der *Encyclopaedia of Islam*, sowie Maḥmūd Sallām Zanātis rechtsvergleichende Perspektive in seinen verschiedenen Artikeln und Monographien zur Rechtsgeschichte und Rechtsvergleichung arabischer und afrikanischer Rechtstraditionen.

Die Mikro-Untersuchungen erlauben es nicht, alle Aspekte des beduinischen Rechts zu erkennen. Von einer vollständigen Rekonstruktion des beduinischen Rechts als einem Rechtssystem scheint man noch weit entfernt zu sein. Trotzdem gehen viele Forscher und Beobachter von einer gemeinsamen Wurzel beduinischer Rechtspraktiken aus. So sind zum Beispiel Layish und Shmueli der Meinung, dass die Rechtspraktiken der zeitgenössischen Beduinen, insofern man sie von den Erscheinungen islamischer Einflüsse isolieren könnte, in den vorislamischen altarabischen Rechtspraktiken verwurzelt sind.⁵ ʿĀrif al-ʿĀrif schreibt ebenfalls, dass ein Forscher, der die wahren Grundsätze der Rechtspflege bei den Arabern feststellen will, unbedingt die Rechtsgewohnheiten der Beduinen zu Beginn des 20. Jahrhunderts einbeziehen muss, weil sie ihre Sitten und Gebräuche zum größten Teil treu bewahrt und ihre Rechtsgrundsätze dem Wandel der Zeit zum Trotz in keiner Weise zugunsten der Moderne umgestaltet hätten.⁶ Die Vorstel-

⁴ Hier wurden die Ausgabe von 1999 und die deutsche Übersetzung von Leo Haefeli aus dem Jahr 1938 benutzt.

⁵ Layish and Shmueli, „Custom and Shariʿa“, 30f.

⁶ Übersetzung nach Haefelis Übertragung von Aref, *Die Beduinen von Beerseba*, 33f.; siehe ʿĀrif, *al-Qadāʾ*, 58.

lung, dass beduinisches Recht der Moderne als Fortsetzung alter Rechtspraktiken zu sehen ist, die sich zum Teil gegen islamische Einflüsse behaupten konnten und sich zum Teil unter dem gleichen Einfluss neu gestalten ließen, ist zwar weit verbreitet, kann aber so keine Gültigkeit beanspruchen. Es ist kaum vorstellbar, jegliche eigene Dynamik einer Entwicklung des beduinischen Rechts auszuschließen. Vielmehr konnte sich das beduinische Recht durch Flexibilität und Anpassungsfähigkeit als ein eigenes Rechtssystem gegenüber äußeren Einflüssen bewahren und gleichzeitig immer wieder seinen zeitgemäßen Charakter beweisen. So konnte das beduinische Recht trotz der Einflüsse des Islams und der Islamisierung bis zum 20. Jahrhundert bestehen.

Kennett, ʿĀrif, Ğauhari, Abū Ḥassān und andere berichten außerdem von einer Komplexität der beduinischen Rechtspraktiken und -institutionen, welche bereits vor dem 20. Jahrhundert unter den Beduinen im Jordanland, in Palästina und im Sinai sowie unter den Beduinen der Libyschen Wüste existierte und die sich vor allem in der Form einer Vielfalt von fachlich spezialisierten richterlichen Instanzen zeigte.⁷ Diese Komplexität kann jedoch nur durch eine langanhaltende Entwicklung begründet werden. So berichten die genannten sowie weitere Autoren, dass zu Anfang des 20. Jahrhunderts gerichtliche und außergerichtliche beduinische Rechtsinstitutionen existierten, die unter den Beduinen anerkannt waren und die sich durch eine fachlich spezialisierte und instanzielle Spezifizierung der Rechtsautoritäten auszeichneten und nach eigenem gesellschaftlichen Bedarf gestaltet wurden.

Basierend auf Šuqair schreibt Ğauhari, dass die Beduinen im Sinai zu Beginn des 20. Jahrhunderts zwischen dreizehn Institutionen der Gerichtsbarkeit fachlich spezialisiert und in Bezug auf die Instanz unterschieden.⁸ Dabei klassifiziert er die Träger dieser dreizehn Institutionen in zwei Kategorien: die Richter (*quḍāt al-ʿarab*) und die Experten (*abl al-ḥibra*).⁹ Zur ersten Kategorie zählt er die folgenden: *al-kibār* (Mediatoren und Schiedsrichter), *al-manšad* (Ehren- und Mordrichter), *al-qasšās* (Körperverletzungsrichter), *al-ʿuqbī* (Ehe- und Familienrichter), *az-ziyādī* (eine Art Zivilrichter für Streitigkeiten bezüglich des Besitzes und Eigentums von besonderen Kamelen), *aḍ-ḍarībī* (eine Art Einleitungsrichter, welcher mit dem *mulimm*¹⁰ unter den Beduinen des Negev vergleichbar ist und eine Funktion zwischen Mediator und Untersuchungsrichter hatte) und *al-mubšīʿ* (Ordalrichter).¹¹ In der zweiten Kategorie erwähnt Ğauhari: *al-musawwiq* (Kamelexperte), *abl al-iqtāʿāt* (Land- und Landwirtschaftsexperten), *abl al-ʿarāʾiṣ* (Palmenexperten), *qasšāsū l-aṭar*

⁷ Siehe und vgl. Kennett, *Bedouin Justice*, 30ff.; ʿĀrif, *al-Qaḍāʾ*, 57–75; Ğauhari, *Šarīʿa*, 110–153, 183–217 und 235–242; Abū Ḥassān, *Turāt al-baḍw*, 50ff.; Zanāti, *Nuzum al-ʿarab* I, 7–13, 297–394; II, 215–238.

⁸ Siehe Ğauhari, *Šarīʿa*, 113–115; vgl. Šuqair, *Tārīḥ Sināʾ*, 352f.

⁹ Ğauhari, *Šarīʿa*, 113–115.

¹⁰ Vgl. ʿĀrif, *al-Qaḍāʾ*, 59f.

¹¹ Siehe auch Abschnitt 4.4: „Das kodifizierte Recht: Die *dirba* nach der Darstellung von Ğauhari“.

(Spurenermittler), *lahḥāsāt al-ḥutūm* (die Beglaubigenden)¹² und *al-ḥusabāʾ* (die Archivare)¹³, die auch *naqalat al-ʿulūm* (Wissensüberlieferer) genannt wurden.¹⁴ Darüber hinaus wird ebenfalls von der Entwicklung eigener legislativer Instanzen und Mechanismen unter den Beduinen Nordarabiens berichtet, die die Anpassung der Rechtspraxis an den Geist der Zeit und den gesellschaftlichen Bedarf sicherten.¹⁵

1.3. Zeichen einer Transformation in der Neuzeit

Die Existenz legislativer Instanzen und die Festlegung legislativer Mechanismen müssen meines Erachtens als Ausdruck der Wandlung der beduinischen Rechtssysteme in der Moderne verstanden werden. Die Ausgereiftheit dieser Wandlung, welche die Komplexität der fachlich spezialisierten und instanziellen Rechtsinstitutionen und die Vielfalt der Entwicklungsmodalitäten zeigt, deutet auf einen langen Entwicklungsprozess hin. Darüber hinaus weist die Vielfalt der Entwicklungsmodalitäten, welche ausführlich in den späteren Kapiteln dieser Arbeit behandelt werden, auf die unterschiedlichen regionalen und temporalen Bedingungen hin, unter denen dieser Prozess ablief. Dementsprechend gestaltete er sich auch.

Dies alles erlaubt mir, die im Weiteren genauer zu behandelnden Wandlungsprozesse als eine Transformation zu definieren. Denn Transformationen sind durch zunehmende Änderungen institutioneller Strukturen gekennzeichnet, welche die politischen, sozialen und wirtschaftlichen Sektoren einer Gesellschaft umfassen.¹⁶ Darin eingeschlossen ist die zunehmende strukturelle Umgestaltung von Rechtsinstitutionen im Rahmen einer umfassenden gesellschaftlichen Wandlung, wie im Fall der arabischen Stämme in den oben genannten Regionen zwischen dem 17. und 20. Jahrhundert. Diese Epoche ist durch die strukturelle und infrastrukturelle Vernachlässigung der Steppengebiete durch die osmanischen Herrscher und ihre lokalen Vertreter charakterisiert.¹⁷ Dies widerspricht nicht der Tatsache, dass die Osmanen, wie vor ihnen auch die Mamluken, einige Beduinenstämme förderten, die in den Randgebieten der damaligen urbanen Zentren lebten, damit diese in ihrem Auftrag die Steppe kontrollierten, Karawanenwege bewachten und unterschiedliche Steuern und Tribute erhoben.¹⁸ Dadurch setzten sie die Beduinen der

¹² Damit sind die Stammescheiche gemeint, die vom Staat ernannt wurden und deren Stempel von den Behörden anerkannt war.

¹³ Diese waren das „Gedächtnis“ des Stammes. Sie memorisierten alle intra-, trans- und intertribalen Verträge, die einen Bezug zu Stammesmitgliedern hatten.

¹⁴ Siehe auch Abschnitt 4.4: „Das kodifizierte Recht“.

¹⁵ Siehe Maisel, *Gewohnheitsrecht*, 109–110; Abū Hassān, *Turāt al-badw*, 128

¹⁶ Siehe Wrobel, *Transformation als Grenzfall*, 10f.

¹⁷ Zur Politik der Osmanen gegenüber den Beduinen siehe unten „Die Moderne und das Hervortreten der beduinischen Rechtskultur“; vgl. Oppenheim, *Die Beduinen II*, 137 und 169–185.

¹⁸ Dazu siehe Toth, „Last Battles“, 49–73; vgl. Lewis, *Nomads and Settlers*.

Randgebiete als einen Puffer gegenüber anderen Beduinen ein. Innerhalb dieser Zone wurden die Beduinen auch gegenseitig als Puffer eingesetzt, was zu dauerhaften Unruhen in den von Beduinen besiedelten Gebieten führte.¹⁹ Darüber schreibt Antony Toth:

The deserts and steppes of northern Arabia were in many respects the final frontier of the Ottoman Empire's Arab provinces. They were physically and psychologically distant from the government in Istanbul, and the leaders of its pastoral populations had total or partial autonomy, depending on the military strength and political predilection of the nearest local notable representing the Porte.²⁰

Diese Politik dauerte bis 1830 an, als die Osmanen die Bedeutung der direkten Kontrolle über die Randprovinzen für sich entdeckten.²¹ Diese neue Politik und die beständigen Feindseligkeiten zwischen einigen Stämmen sowie die Konkurrenz um Macht und Ressourcen bildeten einen Antrieb für unterschiedlich umfassende Veränderungen im Leben der Beduinen in diesen Regionen. Im Schatten der schwachen osmanischen Zentralherrschaft in den Steppen strebten einige Beduinenstämme nach Macht und Reichtum. Allerdings bedurften sie dazu der Bildung neuer tribaler Körperschaften, die in der Lage sein sollten, eine gewisse Stabilität im territorialen Raum ihres Interesses zu gewährleisten sowie dieses Territorium selbst zu sichern und es, falls möglich, zu erweitern. Tribale Spaltungen, tribale Fusionen, der Aufbau von Konföderationen und Allianzen sowie von Koexistenz-Verträgen waren unter anderem die politischen Ausdrucksformen dieses gesellschaftlichen Strebens nach einem Wandel.²² Die Neustrukturierung der alten politischen und juridischen Autoritäten in Form von vertraglich anerkannten Institutionen war einerseits ein Mechanismus zur Einsetzung juridischer Autoritäten und andererseits ein Zeichen für die politische Souveränität innerhalb eines bestimmten vertraglichen Raumes.

In der Theorie wird der Prozess der Transformation als dauerhaft und offen bezeichnet.²³ Dies bedeutet, dass der Anfang und das Ende eines Transformationsprozesses eigentlich nicht zu erfassen sind. Daher ist die hier als Transformationszeit angegebene Periode – zwischen Anfang des 18. Jahrhunderts und Anfang des 20. Jahrhunderts – eine eigene Schätzung. Sie wird erstens dadurch begründet, dass diese Transformation vor dem 20. Jahrhundert geschehen sein sollte, da ethnographische Werke bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts von komplexen fachlich spezialisierten und instanziell strukturierten Rechtsinstitutionen berichten.

¹⁹ Vgl. Oppenheim, *Die Beduinen* II, 137 und 169–185; dies schließt aber nicht die historisch belegte, ständig zunehmende Einmischung von Seiten staatlicher Instanzen aus, welche grundsätzlich die Politik der Osmanen und zuvor der Mamluken gegenüber den beduinischen Stämmen bestimmte.

²⁰ Toth, „Last Battles“, 59.

²¹ Dazu siehe Toth, „Last Battles“, 59f.

²² Ausführlicher wird dies dargestellt in Abschnitt 3.3: „Modelle tribaler Rechtstransformationen der Neuzeit“.

²³ Siehe Wrobel, *Transformation als Grenzfall*, 10.

Zweitens gibt es keine historischen Belege dafür, dass manche tribalen Körperschaften wie die Aulād ʿAlī in Ägypten und die Ḥuwaiṭāt in Zentraljordanien vor dem Ende des 17. Jahrhunderts als solche bestanden. Beide erwähnten Stammeskonföderationen gehören laut den Berichten aber zu den Hauptakteuren dieser Wandlung. Daher kann diese Transformation vor dem Beginn des 18. Jahrhunderts nicht stattgefunden haben.

Allerdings waren die tribalen Transformationen eine Form des kommunikativen Handelns. Denn sie waren mit einer wechselseitigen Erhebung von Rechts- und Rechtssouveränitätsansprüchen sowie mit deren Anerkennung oder Ablehnung verbunden. Daher ist eine Translation der institutionellen Rechtstransformationsidee, welche – wie im Falle der Ḥuwaiṭāt – politische Souveränitätsansprüche nach außen reflektieren wollte, nicht auszuschließen.

1.4. Erweiterung vertraglicher Rechtsräume

Die zu dieser Zeit durch die Festlegung von Fachrichtern und deren Kompetenzen entstandenen Systeme der Gerichtsbarkeit schufen neue vertragliche Rechtsräume. Sie fanden Anerkennung und erlangten dadurch auch Geltung. Vertragliche Rechtsräume gab es im Laufe der Geschichte der arabischen Beduinen immer. Wir kennen sie auch in der Form des *ḥilf*, wie zum Beispiel *ḥilf al-fudūl* und *ḥilf al-muṭaiyabīn*, in der vorislamischen Geschichte des Stammes Quraiṣ. Sie regelten vor allem transtribale Rechte wie die Rechte aller nicht genealogisch zum jeweiligen Stamm gehörenden Personen (*ḥuḷatāʾ*) wie Sklaven, Reisende, Gäste, Personen, denen Schutz gewährt wurde (Schützlinge), Asylanten, Adoptierte, exogame Ehepartner etc. Sie betrafen Geltungsbereiche der Rechte und nicht der Rechtsinstitutionen, wie sie sich im Laufe der Neuzeit transformativ weiterentwickelten. Die vertraglichen Räume bestimmten grundsätzlich, wo und wann ein Stammesmitglied seine vollständigen Grundrechte genoss bzw. nicht genoss und wann ihm welche Rechte zustanden. Sie bestimmten auch oft, wieviel Blutgeld ein Stammesmitglied oder ein Fremdling wert war. Sie schrieben hingegen nicht vor, wer in einem bestimmten Territorium zwischen Stammesmitgliedern richten oder in transtribalen Konflikten schlichten sollte bzw. durfte und wer nicht.

Dies war laut den Berichten vom Anfang des 20. Jahrhunderts aber der Fall. So entstanden in der Moderne beispielsweise die unterschiedlichen vertraglichen Rechtsräume der Ḥuwaiṭāt, der Banū Ṣaḥr, der kooperativen Stämme des Negev und des Sinai sowie der Aulād ʿAlī, welche sich grundsätzlich aufgrund der Strukturierung ihrer Rechtsinstanzen prozessual wie institutionell voneinander unterscheiden lassen. Dadurch entstanden in der Moderne neue Begriffe wie *dirba*, *sānīna*,²⁴ *ʿawāyid* und *ʿrāf* sowie *sawālif*, welche mit der Bezeichnung einer tribalen politischen Körperschaft verbunden waren und damit dem Vertragsraum einen Na-

²⁴ Wahrscheinlich vom hocharabischen *sunaina* als Verkleinerungsform von *sunna* abgeleitet.

men gaben, wie zum Beispiel *dirbat Aulād ‘Alī* in Ägypten und Libyen und *as-sanīna al-‘ašā’irīya*²⁵ im Irak.

Im Unterschied zu den Rechtsinstanzen glichen sich die Rechtsnormen jedoch meistens, da sie die gleichen normativen Grundlagen, sprich altarabische Rechtstraditionen und islamische Rechtsnormen, besaßen. Gleichzeitig unterlagen sie aber auch sozialen, politischen und wirtschaftlichen Entwicklungen. Diese Entwicklungen waren von der Nähe der beduinischen Ansiedlungsgebiete zu urbanen Zentren und daher von der Geschwindigkeit der Sedentarisierungsprozesse, der Intensität der Interaktionen mit anderen beduinischen Gruppen, mit Sesshaften und mit den Vertretern staatlicher Administrationen sowie von der Stärke kultureller Einflüsse, die meistens religiös geprägt waren, abhängig. Damit soll gesagt werden, dass die Transformation der Rechtsinstitutionen und die evolutionäre Entwicklung der Rechtsnormen zwei Prozesse waren, die in Wechselwirkung zueinander standen, jedoch existenziell nicht unbedingt voneinander abhängig waren. Dies erklärt, warum in manchen Regionen, z. B. in Kordofan und Darfur im Sudan vor 1924, eine Entwicklung der Rechtsnormen zu vermuten, aber keine Transformation der Rechtsinstitutionen zu registrieren ist.

Ein bedeutender Unterschied zwischen Transformation und Transition ist der, dass Transformationen ohne den Verlust von Substanz bzw. Inhalt erfolgen können.²⁶ Dies war der Fall bei der beduinischen Rechtstransformation vor dem 20. Jahrhundert. Das Beduinenrecht bewahrte seinen wesentlichen Bestandteil, welcher im Konzept des „subjektiven Rechts“²⁷ und des Rechtsausgleiches verkörpert ist, wodurch es sich dadurch von anderen Rechtssystemen unterscheiden lässt. Die Transformation des beduinischen Rechtes, welche mit einer strukturellen Umformung seiner Rechtsinstitutionen und einer zum Teil evolutionären Entwicklung der Rechtsnormen verbunden war, stellte zu keinem Zeitpunkt einen Übergang zum islamischen Recht oder zum modernen Staatsrecht dar. Die Interaktion der Beduinen mit den anderen Systemen aber war präsent. Daher sind äußere Einflüsse nicht immer auszuschließen. Zwar bewahrten die arabischen Stämme im Laufe der Jahrhunderte grundsätzlich das Konzept des „subjektiven Rechtes“ als Kern ihres Rechtssystems; die Interaktionen mit dem Islam erzeugten jedoch Parallelitäten zwischen dem beduinischen und dem islamischen Recht, welche manchmal die eindeutige Identifizierung des Normensystems, nach welchem gerichtet wurde, erschweren.

²⁵ Dazu siehe Šadr, *Fiqh al-‘ašā’ir*, 21f.

²⁶ Vgl. Wrobel, *Transformation als Grenzfall*, 11; der Begriff Transition bezeichnet einen kurzen Prozess, in dem ein System durch ein anderes ersetzt wird.

²⁷ G. Kressel bietet in seinem Artikel „Haqq akhu manshad“ (1993) eine klare Fallstudie für die Wirkung der subjektiven Schätzungen der Streitparteien auf den prozessualen Ablauf der Verhandlung.

2. Die strukturellen Grundlagen beduinischer Rechtskultur

Vermutlich hatten die Altaraber schon vor dem Islam ein eigenes Rechtsbewusstsein entwickelt. Die *muʿallaqāt* liefern uns eine Reihe von Begriffen, welche die Anschauung der Altaraber zum Recht reflektieren. Begriffe wie *ḥaqq* (Recht, Richtigkeit, rechtmäßig), *birr* (Pflichttreue), *ʿadl* (Gerechtigkeit, gerecht) und *muqsit* (Gerechtigkeit ausübend) sind, wie Georg Jacob sie beschreibt, rechtlich-moralische Begriffe. Ignaz Goldziher betrachtet sie als Tugenden und interpretiert sie im Sinne von Pflichterfüllung. Für Vergehen werden ebenfalls eine Reihe von Begriffen genannt, wie *zulm* (Rechtsschädigung), *ḍanb* (Schuld) und *ḡurm* (Missachtung des Rechtes anderer im Sinne eines Kapitaldeliktes), welche allerdings mehr einen moralischen Defekt oder die Nicht-Erfüllung von Pflichten als das Begehen einer Straftat ausdrücken.¹

Diese Anschauung von Recht und Vergehen beeinflusste die tribale altarabische Rechtspraxis, welche der Bewahrung des Stammesverbandes diente.² Goldziher schreibt: „In dem Kreise, in dem diese Anschauungsweise einheimisch war, wurden Tugend (Pflichterfüllung) und Vergehen auf die mit dem Stammesverband zusammenhängenden Pflichten bezogen, die durch uraltes Gewohnheitsgesetz geheiligt waren.“³

Wir nehmen daher an, dass man von einer Rechtskultur altarabischer Stämme sprechen kann, welche eine eigene Vorstellung von Recht und Vergehen darstellte. Ob diese Vorstellung in ihrer Form von den Konventionen eines tribalen Verbandes bestimmt oder allgemein altarabisch war, ergibt sich aus der Verbreitung der Rechtspraktiken. Die Geltung bestimmter Rechtspraktiken und Rechtsnormen außerhalb eines Stammes weist aber nicht nur auf mögliche trantribale Verhältnisse oder intertribale Interaktionen hin, sondern kann auch die Zugehörigkeit verschiedener tribaler Gemeinschaften zur selben Rechtskultur zeigen. Daher ist davon auszugehen, dass die gleiche Vorstellung von Recht und Vergehen unter den Altarabern allgemein gültig war und immer noch ist, wo gleiche altarabische stammesgesellschaftliche Strukturen herrschten oder noch herrschen,⁴ gleich ob sie als *ʿarab*, *badw*, *aʿrāb* oder *ʿurbān* bezeichnet werden.⁵ Gleiche Identität bedeutete aber nicht, die gleiche Heimat oder Gemeinschaft zu haben, gemeinsame Interessen zu verfolgen oder dasselbe Schicksal zu teilen.

¹ Vgl. Jacob, *Beduinenleben*, 209 und Goldziher, *Gesammelte Schriften* IV, 470f.

² Vgl. Dostal, *Egalität*, 48f.; vgl. Baḡdādi, *Tatawwur as-sulṭa*, 30f.

³ Goldziher, *Gesammelte Schriften* IV, 470.

⁴ Vgl. Tyan, Art. „Diya“ in *EI* II, X: 340b.

⁵ Zu den Begriffen und ihrer Semantik in ihrem arabischen Sprachgebrauch siehe Leder, „Nomaden und nomadische Lebensformen“, 27–35.

Zugehörigkeiten sind auf genealogische Verbände bezogen und bildeten soziale Netzwerke. Die Mitglieder sicherten ihre Mobilität durch gegenseitige logistische Unterstützung und Unversehrtheit im Rahmen der vertraglichen Rechtsräume. Der einzelne Beduine bewegte sich im Altertum und in der Moderne während seines gesamten Wanderlebens zwischen seinem natürlichen Rechtsraum, dem Stamm seiner Abstammung, und unterschiedlichen vertraglichen Rechtsräumen als Reisender, Gast, Gefangener, Allierter, Schwager, Asylsuchender usw. Die Rechte dieses Beduinen variieren demnach. Jedoch bleibt die Vorstellung der Beduinen von „Recht“, ob vor dem Islam, nach dem Islam oder in der Moderne, einheitlich und unveränderlich. Der Beduine verstand und versteht „Recht“ als individuelle Rechte und nicht als kollektiv geltendes Gesetz. Dies drückte er mit dem Begriff *ḥaqq* aus, was Recht, Anspruch, Pflicht oder Wahrheit sowie Gerechtigkeit bedeutet. Der Gebrauch des Begriffes *ḥaqq* in seinen verschiedenen Bedeutungen ist im Koran belegt.⁶ Dieser Gebrauch des Begriffes wurde von den Beduinen im Kontext der Anwendung ihres Rechtssystems bis zur Gegenwart gepflegt und bewahrt. Im Rahmen der konzeptionellen Definition von *ḥaqq* im Sinne von Rechten ist ein Vergehen nichts anderes als die Verletzung dieser Rechte. In der Praxis erscheinen die individuellen Rechte eines Beduinen jedoch als individuell-subjektive Einschätzungen und Behauptungen, welche nur durch mediative Verhandlungen und richterliche Schlichtungen bestimmt bzw. bestätigt werden können.⁷ In Wirklichkeit geht es aber bei den mediativen Verhandlungen um die Wahrhaftigkeit der behaupteten Rechtsverletzung sowie um das Maß der Verletzung und nicht um die Anerkennung oder Aberkennung von individuellen Rechten. Hier stellt sich die Frage, ob es eine allgemeingültige Vorstellung von individuellen Grundrechten unter den Altarabern oder allgemein unter den arabischen Stämmen gab, auf welche diese subjektive Einschätzung der Verletzung eigener Rechte basieren bzw. demgemäß ausgewertet werden kann.

2.1. Die Grundrechte und das beduinische ḥaqq-Konzept

Der arabische Begriff für Recht, *ḥaqq*, in seinem tribalen Gebrauch ist unbeschränkt. Er kann, wie ich bereits erwähnte, auf Pflichten oder auf Ansprüche hindeuten. Außer der gegenseitigen Anerkennung dieses *ḥaqq* gab es keine geschriebenen Gesetze, die es definierten oder beschränkten, ein Mechanismus, der in der tribal organisierten Lebensform der altarabischen Stammesgesellschaft und auch der Moderne vor der Entstehung der Nationalstaaten Geltung hatte.

In zusammenfassender Darstellung kann man sagen, dass die Anerkennung von Rechten auf zwei Ebenen verlief: auf der Ebene des natürlichen Rechtsraums für

⁶ Vgl. Koran 2: 26, 42, 61, 71, 91, 109, 119, 121, 144, 146, 147, 149, 176, 180, 213, 228, 236, 241, 247 und 252.

⁷ Vgl. Kressel, „Ḥaqq akhu manshad“, 17–31.

die männlichen Mitglieder (*ṣurabāʾ*) des Stammes und auf der Ebene des vertraglichen Rechtsraums für alle anderen. Dabei galten drei allgemein anerkannte Rechte als Grundrechte. Sie befassten sich mit der Unversehrtheit von drei Objekten, und zwar der des lebendigen Leibes (*an-nafs/ad-dam*), der privaten Eigentums (*al-māl*) und der der Ehre (*al-ʿirāq*). Das Konzept der grundsätzlichen Unversehrtheit dieser drei Objekte wurde im Islam adoptiert und im Unterschied zu den altarabischen Verhältnissen allen Muslimen zugesprochen.

Im *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* wird folgender Hadith überliefert:

ʿAbd ar-Raḥmān b. Abi Bakr berichtete von seinem Vater, wie er sich daran erinnerte, als der Prophet, Allahs Segen und Friede auf ihm, auf seinem Kamel saß, während jemand die Kamelzügel festhielt. Der Prophet fragte: ‚Welcher Tag ist heute?‘ Wir schwiegen, weil wir dachten, er würde dem Tag einen anderen Namen geben. Er sagte aber: ‚Ist heute nicht der Tag des Opferfestes?‘ Wir sagten: ‚Doch!‘ Dann sagte er: ‚Welcher Monat ist dieser?‘ Wir schwiegen, da wir dachten, er würde dem Monat einen anderen Namen geben. Er sagte aber: ‚Ist dieser nicht (der heilige Monat) Dū l-Ḥiġġa?‘ Wir sagten: ‚Doch!‘ Daraufhin sagte er: ‚Wahrlich, euer Blut, eure Güter und eure Ehre sind unter euch genauso heilig, wie es heute der Fall ist, an diesem eurem Tag, in diesem eurem Monat, in dieser eurer Ortschaft. Der Anwesende soll dem Abwesenden davon berichten, denn es mag sein, dass der Anwesende einem anderen berichtet, der dies mehr begreift als er selbst.‘⁸

In einem anderen Hadith heißt es ebenfalls:

Anas berichtete von dem Propheten, Allahs Segen und Friede auf ihm, [...] und Maimūn ibn Siyāh fragte Anas ibn Mālik, indem er sagte: ‚O Abū Ḥamza, was macht Blut und Eigentum eines Menschen unverletzlich?‘ Anas antwortete: ‚Wer immer bezeugt, dass es keinen Gott gibt außer Allah, unsere Gebetsrichtung (*qibla*) einnimmt und betet, wie wir beten, und das Fleisch unserer Schlachttiere isst, der ist ein Muslim: Ihm stehen alle Rechte eines Muslims zu, und ihm werden alle Pflichten auferlegt, die jedem Muslim auferlegt sind.‘⁹

Aufgrund der beiden Überlieferungen ist anzunehmen, dass bei der Adoption der drei Rechtsgründe der natürliche tribale Rechtsraum, also der Stamm, durch die neu gegründete muslimische Gemeinde, also die *umma*, ersetzt wurde. Dabei ist die *umma* als ein vertraglicher Rechtsraum zu verstehen. Denn nur dem, der sich zum Muslim erklärte, wurde die Unversehrtheit seines Bluts, seines Eigentums und seiner Ehre gesichert. In dem zweiten Hadith, welcher höchstwahrscheinlich später erweitert wurde, werden sogar Konditionen in Form bestimmter Handlungen für die Anerkennung dieser drei Grundrechte der Unversehrtheit verlangt. Der bisherige Verband der Genealogie mit seinem natürlichen Rechtsraum wurde durch die *umma* ersetzt. Im Vergleich zum altarabischen, natürlichen, tribalen Rechtsraum galt im islamischen Rechtsraum Gleichheit in Bezug auf die drei Grundrechte der Unversehrtheit. Die altarabische Gesellschaft nahm Ungleichheiten bei der Wahrnehmung und Einsetzung dieser Grundrechte hin.

⁸ Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 3:4.

⁹ Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 8:13.

Denn in der Praxis verfügten nur die „wahren“ freien männlichen Stammesmitglieder, die sogenannten *šuraḥāʿ*, in einem vollständigen Umfang über diese drei Rechte innerhalb ihres natürlichen Rechtsraumes.¹⁰

Die allgemeine Anerkennung dieser Rechte ist bekannt, da alle Berichte bestätigen, dass jede Person um diese drei oben genannten Grundrechte kämpfen und für sie töten durfte. Ein Vergeltungsrecht (*talio* = *qiṣās*) wurde im Falle der Verteidigung des Grundrechtes in der Regel nicht gebilligt – wenn überhaupt –, konnte nur Blutgeld (*diyya*) in Frage kommen. Die drei Grundrechte wurden später vom Islam anerkannt und um das Recht für die Verteidigung des Glaubens (*ḥifz ad-dīn*) und den Schutz des Ingeniums (*ḥifz al-ʿaql*) erweitert.¹¹

Die Nicht-Anerkennung der Grundrechte außerhalb des natürlichen Rechtsraums, also des Abstammungsstammes, förderte meiner Ansicht nach nicht nur die Entwicklung des Gast- und Asylrechtes, genannt *ḡiwār*, als eine vertragliche Form, sondern auch die intertribale Etablierung dieses Rechtsvertrages als eine stammesübergreifend anerkannte Rechtsinstitution. Der *ḡiwār* wurde zu einer der wichtigsten Rechtsinstitutionen des arabisch-tribalen Lebens und konnte individuelle, tribale, transtribale und intertribale Handlungen und Rechtsansprüche legitimieren, darunter die legitime Anwendung von Gewalt bei der Unterstützung der eigenen Schützlinge, die Wiederherstellung ihrer verletzten Rechte durch einen Dritten oder die Gewährung der ihnen durch Vertrag garantierten Unversehrtheit. Das *ḡiwār*-Recht gewährleistete Fremden, Reisenden und Schwachen Schutz. Daher spielte es eine zentrale Rolle im Leben der alten Araber sowie der nomadisierenden Beduinen vor der Entstehung der Nationalstaaten. Maḥmūd Sallām Zanāti bezeichnet es aus diesem Grund als den Ersatz einer Zentralmacht.¹²

Anders als bei den Fremdlingen, deren Rechte bzw. Grundrechte durch Verträge Geltung gewannen, befanden sich Frauen und Kinder im Allgemeinen innerhalb ihres natürlichen Rechtsraums, des Abstammungsstammes, und genossen damit automatisch die Garantie ihrer Unversehrtheit. Allerdings galten sie aufgrund ihrer Kampfunfähigkeit als rechtsunfähig. Ihr Vormund (*walīy al-amr/walīy ad-dam*) und sein Haushalt (*ḥait*) hafteten gegenüber Dritten für sie und vertraten sie juristisch. Kinder und Frauen hatten damit bis zur ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts keinen unmittelbaren Zugang zur Justiz. Der Vormund war der nächste volljährige männ-

¹⁰ Baḡdādi, *at-Taṭawwur al-qānūnī*, 201–206; Sklaven zum Beispiel galten als Eigentum. Ihre Geschicke lagen in den Händen ihrer Inhaber. Sklaven genossen keine persönlichen Rechte, außer dem, was ihnen individuell erlaubt wurde bzw. was ihnen vertraglich eingeräumt wurde (siehe ʿAlī, *al-Mufaṣṣal* V, 486f.). Dafür hafteten ihre Inhaber für sie. Gästen und Asylanten sowie allgemein stammesexternen Schützlingen wie u. a. Ehefrauen, Adoptierten und *maḥwālī* wurden diese Rechte ebenfalls erst nach Abschluss eines Schutzabkommens (*ḡiwār*), eines Bundes (*ḥilf*), eines Ehevertrages oder einer Adoptionserklärung, also im Rahmen eines transtribalen oder intertribalen Vertrages, gewährt (vgl. ʿAlī, *al-Mufaṣṣal* V, 487f.).

¹¹ Vgl. Abū Zaid, *al-Qiṣās*, 31f.

¹² Zanāti, *Nuzum*, 241.

liche Blutsverwandte, in der Regel der Vater, der Großvater väterlicherseits, der ältere Bruder, der Onkel väterlicherseits oder sogar der eigene erwachsene Sohn. Ehemänner galten nicht als Vormund für ihre Ehefrauen. Sie durften diese daher weder juristisch vertreten noch für sie haften. Die kollektive Haftung war und ist ein Merkmal der beduinischen Rechtskultur. Der Genealogieverband haftete – in der Regel bis zum fünften genealogischen Kettenglied (*ʿuṣba*, *ʿāqila*, *ḥamsa*) – für alle Handlungen seiner Mitglieder. Daher übernahm der Verband eine kollektive Verantwortung gegenüber jedem einzelnen Mitglied. Die Solidarität der gegenseitig füreinander haftenden Verbandsmitglieder war der einzige taugliche Mechanismus für die Sicherung der individuellen Rechte der einzelnen Mitglieder. Dieser Mechanismus wird *ʿaṣabiyya* genannt.¹³ Durch kollektive Haftung, Verantwortung und Solidarität sind die kollektiven Rechte der Solidargruppe zu begründen.

2.2. *Das Verhältnis zwischen individuellen Rechten und kollektiven Pflichten*

Die Grenzen zwischen Privatrecht und öffentlichem Recht innerhalb tribaler Gesellschaften sind nicht erkennbar. Denn die Akteure einer Stammesgesellschaft waren aufgrund kollektiver Haftung *de facto* die engere (*uṣba*) und die größere Haftungsgruppe (*ʿāqila*), nicht die Individuen.¹⁴ Darin unterschied sich die altarabische beduinische Stammesgesellschaft von den Gesellschaften der altarabischen Stadtstaaten von Süd- und Nordarabien, welche die autoritative Macht eines Regenten kannten und elitäre Schichtungsmechanismen besaßen.¹⁵ Die Beduinen der Neuzeit bewahrten das Konzept der Kollektivität, ersetzten aber, wann immer es nötig war, die aufgrund der Sesshaftigkeit und der Spaltung großer tribaler Verbände mangelnde genealogische Solidarität durch vertragliche Solidaritätsverbände, wie die sogenannten *ʿamār ad-dam*-Verträge unter den Aulād ʿAli-Stämmen in Ägypten.¹⁶

In der Abwesenheit eines allgemein gültigen Rechtspflegeapparates war die kollektive Solidarität ein plausibler Zwangsmechanismus. Alle Mitglieder jedes Solidaritäts- und Haftungsverbands hafteten gegenseitig füreinander und waren in ihrer Kollektivität für jede individuelle Handlung verantwortlich. Bei den meisten Konflikten wurden und werden bis heute individuelle Rechte verletzt. Die Verantwortung für die Wiederherstellung dieser Rechte lag aber auf den Schultern des Stam-

¹³ Zur *ʿaṣabiyya* siehe Gabrieli, „*ʿaṣabiyya*“, in: *EI* II, Bd. I: 681a.; vgl. Ibn Ḥaldūn, *Muqaddima*, 223–228.

¹⁴ Oft wird der Begriff *ʿāqila* im Sinne von Haftungsgruppe oder Blutbündnis verwendet, ohne darauf zu achten, ob sie aus einem Haushalt (*bait*), der Verwandtschaft (*uṣba*) oder einer gesamten Sippe (*ḥamsa*) besteht. Hier muss ich nochmals darauf hinweisen, dass ein Blutbündnis nicht unbedingt auf genealogischen Verhältnissen basieren muss.

¹⁵ Vgl. ʿAli, *al-Mufaṣṣal* V, 191–252.

¹⁶ Dazu siehe den Abschnitt 4.3: „Dirbat Aulād ʿAli: Die Legende eines vertraglichen Codex“.

mesverbands der untereinander Solidarischen bzw. Haftenden. Vergeltung war daher eine kollektive Aufgabe, die nur durch kollektive Handlungen erfüllt werden konnte. Diese wechselseitige Beziehung zwischen dem Individuum und seinem Solidaritäts- und Haftungsverband, welcher auf verschiedenen strukturellen Ebenen vom Haushalt über den Unterstamm bis hin zur Stammeskonföderation reichte, erweckte und bewahrte den Geist des tribalen Zusammenhalts, also die *‘aṣabiya*.

Die Dynamik der kollektiven Handlung führte zu einer Übertragung der drei Grundrechte der *ṣurahā’* auf den Solidaritäts- und Haftungsverband. Demnach besaß jeder Solidaritäts- und Haftungsverband die Rechte auf die Unversehrtheit seiner einzelnen Mitglieder und die Unversehrtheit von individuellem und kollektivem Eigentum wie der Herde, den Sklaven und dem materiellen Haushalt sowie Weidegebieten, Wasserquellen, Märkten, Karawanen etc. Anstelle des Rechtes der Individuen auf Unversehrtheit und Verteidigung des eigenen *‘irā* bestand das Recht auf der kollektiven Ebene in der Unversehrtheit und Verteidigung des Ansehens des Solidaritäts- und Haftungsverbandes innerhalb des eigenen Stammes. Dazu gehörte die intratribale Anerkennung des Schutzstatus, der einem Fremden von einem Mitglied des Solidaritäts- und Haftungsverbandes gewährt wurde. Die intratribale Anerkennung des individuell gewährten Rechtsstatus bedeutete die Pflicht aller Stammesmitglieder im Einzelnen und in ihren Solidaritäts- und Haftungsverbänden, den Schutzgeber bei der Erfüllung seiner Selbstverpflichtung zu unterstützen. Also traten die kollektive Pflicht und das kollektive Recht an die Stelle der individuellen Selbstverpflichtung und des subjektiven individuellen Rechtes, die Ehre zu verteidigen, was mit der Erfüllung der gewährten Leistung verbunden war.

An dieser Stelle verfloß die Grenze, falls diese je vorhanden war, zwischen dem individuellen und dem kollektiven, dem privaten und dem öffentlichen Recht sowie dem Stammesmitglied und dem Stamm. Die Ehre des Beduinen gehörte zum kollektiven Ehrgefühl seines Solidaritäts- und Haftungsverbandes. Die Unversehrtheit der Ehre, des lebendigen Leibes und des Eigentums war nur durch kollektives Handeln inbegriffen der kollektiven Haftung gewährt. Hier sprach der Altaraber von *„al-man‘a fi l-qaum* (übersetzt etwa: Stärke liegt in der Gemeinschaft)“, worauf im Hadith und in der *sīra*-Literatur oft hingewiesen wird. Aus dieser Dynamik entstand das gemeinschaftliche Recht der Beduinen, wie es unter den Arabern vor und nach dem Islam sowie in der Moderne praktiziert wurde, im Sinne von Radcliffe-Browns „law of public delicts“. ¹⁷ In der Praxis wurde dieses Recht umgesetzt, indem die Stammesmitglieder bzw. die Gruppenmitglieder mobilisiert wurden, um ihren Solidarverband zu verteidigen. ¹⁸ Allerdings hatte nur die betroffene Gruppe oder die betroffene Person das Recht, die Angelegenheit als privat oder öffentlich zu deklarieren.

¹⁷ Vgl. Radcliffe-Brown, *Structure and function*, 212f.

¹⁸ Bağdādī, *at-Taṭawwūr al-qānūnī*, 92.

In diesem Kontext ist das Prinzip der *ʿaṣabiya*, welches als Gruppensolidarität, Stammessolidarität, Stammesgeist oder als tribaler Zusammenhalt übersetzt werden kann, nochmals zu erläutern. Die Zugehörigkeit zu einer Stammesgruppe forderte von den Mitgliedern gegenseitige Solidarität. Jedoch war die Zugehörigkeit zu einer Stammesgruppe nicht von der direkten Abstammung, der Blutsverwandtschaft, abhängig.¹⁹ Die *ʿaṣabiya* bildete einen sozialen Mechanismus, welcher nicht mit der *ʿuṣba* verwechselt werden sollte. Die *ʿuṣba* bildet eine juristische Körperschaft, während die *ʿaṣabiya* nur einen Mechanismus darstellt, der zur Verwirklichung der gemeinsamen Interessen der Solidargruppe eintritt. Das *ʿaṣabiya*-Prinzip sollte auf allen Ebenen, von der Ebene des Haushaltes (*al-bait*) bis zur obersten Stammesebene (*al-qabila*) funktionieren, um den Zusammenhalt der Stammesgesellschaft zu sichern und den Einfluss des Stammes auf die anderen Stämme in der Region zu fördern.

Zu den kollektiven Rechten gehörte der freie Zugang zu den Weidegebieten und den Wasserquellen für alle Stammesmitglieder innerhalb des Stammesterritoriums.²⁰ Die gleichmäßige Verteilung von Wasser, wenn es knapp war oder während des Wanderns, reflektiert das Gleichberechtigungsprinzip der alten Araber. Al-Ġāhiz beschreibt, dass die Altbeduinen ihren Führern in Bezug auf Wasser und Weide keine Bevorzugung einräumten.²¹ Dies schließt aber nicht aus, dass die Altaraber, besonders in den Gebieten der Sesshaften, das Privateigentum von Land und Wasserquellen kannten. Privatgrundbesitz bezeichneten sie als *ḥimā* (Schutzgebiet). Mit dem gleichen Begriff bezeichneten die Altaraber auch das Stammesterritorium. *Ḥimā* bildet daher einen Rechtsraum, der eine private oder kollektive Geltung haben kann. Man kann also von einer individuellen Landnutzung unter den Altarabern sprechen. Es handelte sich dabei meistens um Gärten, welche in den Überlieferungen unter den Bezeichnungen *ḥāʾiʿ* und *ḥadiqa* angeführt werden. Einige Hadithe weisen darauf hin, dass Wasserbrunnen im Privatbesitz oft für die private sowie allgemeine Nutzung dienten.²²

2.3. Die Mechanismen des Ausschlusses aus dem eigenen Rechtsraum

Zu den kollektiven beduinischen Rechten in der Vergangenheit und in der Neuzeit ist das bekannte *ḥak*-Recht zu zählen. Es bedeutet das Recht des Solidaritäts- und Haftungsverbandes, eines seiner Mitglieder aufgrund seiner wiederholten

¹⁹ Neben der Abstammung (*nasab*) waren auch die voll-integrierende Adoption (*tabanni*), die Integration fremder Alliierten (*intisāb*),¹⁹ die Verschwägerung (*muṣābara*), die moralische Adoption (*walā*) und die vertragliche Vereinbarung (*ḥilf*) Gründe, um das Bestehen von *ʿaṣabiya*-Verhältnissen zu behaupten und dementsprechend zu handeln; siehe Ibn Ḥaldūn, *al-Muqaddima*, 223–230; vgl. Conte, „Agnatic illusions“, 15f.

²⁰ Siehe Baġdādī, *Tatawwur as-sulṭa*, 127; ders., *at-Tatawwur al-Qānūnī*, 91–93 und 207.

²¹ Ġāhiz, *al-Buḥalāʾ* II, 189f.

²² Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 483, Nr. 2351a.

Übeltaten zu verstoßen. Verstoßene Stammesmitglieder (*ḥulaʿāʿ*, Sing. *ḥalīʿ*) verloren ihre Grundrechte und galten in der Folge als vogelfrei. Durch den *ḥalʿ* war der Verband nicht mehr für die Taten seines verstoßenen Mitglieds verantwortlich. Die anderen Verbandsmitglieder leisteten ihm keine weitere Unterstützung. Sie bezahlten für ihn keine *diyya*. Und sie hielten seine Feinde nicht vor ihm zurück. Wenn er getötet wurde, forderten sie infolge seiner Tötung weder *talio* noch *diyya*. Gleichzeitig durften sie für die Taten ihres *ḥalīʿ* nicht mehr zur Verantwortung gezogen werden. Eine Bedingung dafür war, dass der Verstoß dieses Mitglieds öffentlich bekanntgegeben werden musste. Der Ausschluss konnte aber nicht nachträglich gelten. So blieb der Solidaritäts- und Haftungsverband für alle Taten und Handlungen seines ausgestoßenen Mitgliedes verantwortlich, welche vor der öffentlichen Bekanntmachung seines Ausschlusses geschahen.²³

Der *ḥalʿ* war damit ein Zwangsmechanismus, welcher gegen den Missbrauch des Solidaritätsprinzips angewandt werden konnte. Gleichzeitig stellte dieser Mechanismus heraus, dass der Zusammenhalt des Solidaritäts- und Haftungsverbandes und seine kollektiven Interessen Vorrang vor dem Recht und dem Freiheitsraum eines Individuums hatten. Meistens verließen die Verstoßenen ihre Stämme und suchten Schutz (*ḡirwār*) bei anderen Stämmen. Dies führte zu einer tribalen Heterogenität und zur Verbreitung lokaler transtribaler vertraglicher Rechtsräume. Nicht selten verabschiedeten sich die Verstoßenen von ihrem Stamm oder Solidarverband nicht allein, sondern in Begleitung ihrer Familie oder einiger Mitglieder ihres Haushalts. Dies intensivierte in der Folge die transtribale Interaktion innerhalb der Lokalität des Schutzgebers und seines Stammes.

Falls die Verstoßenen keinen *ḡirwār* fanden, bildeten sie oft Räuberbanden, welche von allen natürlichen und vertraglichen Räumen ausgeschlossen waren. Solche wurden als *ṣaʿālik al-ʿarab* bekannt. Sie lebten außerhalb der Stammesstruktur in kleinen gleichberechtigten Notgemeinschaften. Sklaven und *marwāli*, welche oft vor ihrem Status und Schicksal flüchteten, schlossen sich ihnen an. Viele von ihnen werden heute als Revolutionäre ihrer Zeit gegen das ungerechte und unsoziale Leben der Stammeseliten betrachtet.²⁴ Dies ist eher ein romantisches Bild. Große altarabische Dichter wie ʿUrwa b. al-Ward, aš-Šanfarā und Taʿabbata Šarran waren von ihren Stämmen verstoßen worden und schlossen sich den *ṣaʿālik* an.

Wiederholte Übeltaten und unkontrollierte Gewalt waren nicht die einzigen Gründe für den Ausschluss eines Verbandsmitgliedes aus der Kollektivität. Die Bekehrung zu einer anderen Religion als der Stammesreligion war ein Grund für die Durchführung von *ḥalʿ*. So wurden die *ḥanifiya* – Anhänger eines monotheistischen abrahamitischen Glaubens vor dem Islam – hin und wieder von ihren Stämmen verstoßen oder boykottiert, insbesondere wenn sie in der Öffentlichkeit die Glaubensfiguren und Symbole der Altaraber angriffen, wie im Falle von Zaid

²³ Siehe ʿAli, *al-Mufaṣṣal* V, 590f.

²⁴ Vgl. Amin, *aš-Šaʿlaka*, 30f.

b. ‘Amr b. Ṭufail und ‘Uṭmān b. Ḥuwairit.²⁵ Letzterer konvertierte zum Christentum und versuchte sich mit der Unterstützung des römischen Kaisers zum König über Mekka zu ernennen.

Der *ḥalʿ* war nicht nur ein Mechanismus für den Ausschluss aus dem natürlichen Rechtsraum, sondern auch für den Ausschluss aus einem vertraglichen Rechtsraum. Schutzgenossen (*maulā/ḡār/ḥamim*) konnten ebenfalls aus ihrem Schutzvertrag ausgestoßen werden, wenn sie ihren Schutzgeber oder seinen Stamm gefährdeten.

2.4. *Rechtsklassenhaftigkeit und Heterogenität des tribalen Zusammenlebens*

Die Existenz von natürlichen und vertraglichen Rechtsräumen innerhalb eines Stammes reflektiert die heterogene Bildung des Stammes als einer politischen und sozialen Körperschaft. Zur Betrachtung der beduinischen Gesellschaft als einer Klassengesellschaft findet man mehrere explizite und implizite Hinweise in den Werken von Dostal, Ḡauhari, Maḡḡūb, Zanāti, Kennett und ‘Abbādī.²⁶ Ein bedeutendes Beispiel dafür ist der Rechtsstatus der *murābiṭūn*-Stämme in den Gebieten der Aulād ‘Ali-Vorherrschaft in der ägyptisch-libyschen Wüste. Darauf werde ich in den folgenden Kapiteln dieser Arbeit näher eingehen.

An dieser Stelle ist es relevanter, die Situation der Ungleichheit und Rechtsklassenhaftigkeit unter den Altarabern und ihre Bezüge zu den strukturellen Anschlussformen von Individuen und Gruppierungen an bereits existierende Stämme zu beleuchten. Die Rechtsklassenhaftigkeit des beduinischen bzw. altarabischen Rechtssystems steht im Gegensatz zu dem islamischen Gleichheitsgebot. Die Durchgängigkeit dieses Phänomens, das von der islamischen Rechtsauffassung unberührt blieb, zeigt die Kohärenz der Rechtskultur der arabischen Stämme in der Neuzeit mit den Rechtspraktiken und Rechtstraditionen der Altaraber vor und nach dem Islam. Die Interaktion mit dem islamischen Rechtsverständnis ergibt sich daraus, dass die altarabische klassenhafte Rechtsvorstellung Spuren in Koran und Hadith hinterließ, und man demnach darauf schließen kann, dass sie bei der Gestaltung des islamischen Rechts eine wichtige Rolle als Gegenkonzept spielte.

Die altarabische Stammesgesellschaft war kein geschlossener Verband einer Blutsverwandtschaft.²⁷ Nur die gleichberechtigten *ṣurahāʿ* eines Stammes hatten

²⁵ Ibn Hišām, *Sira* I, 134 f.; aus der Überlieferung Ibn Hišāms kann man auch schließen, dass die *ḥanīfiya* unter den Mekkanern Mekka freiwillig auf der Suche nach der wahren Religion verließen und nicht als Verstoßene vertrieben wurden. vgl. Baḡdādī, *Taṭarwūr as-sulṭa*, 174f.

²⁶ Siehe z. B. von Zanāti: *Nuzum wa-‘ādāt*, *Nuzum* und *Nuzum al-‘arab*.

²⁷ Sklaven, Schutzgenossen, *marwālī*, Alliierte und matrilineare Verwandtschaften lebten gemeinsam mit den sogenannten „wahren Söhnen des Stammes“, genannt *ṣurahāʿ*. Jedoch standen nicht alle Stammesgenossen auf gleicher Augenhöhe. Als *ṣurahāʿ* galten nur die anerkannten Kinder freier Männer des Stammes von freien Frauen. Die anderen wurden oft als Fremde/Mischlinge (*ḥulaṭāʿ*) bezeichnet. Auch der Sohn eines freien Mannes und

das Recht auf eine führende Rolle (*siyāda*) innerhalb ihres Stammes.²⁸ Jeder *saiyid* verwaltete die Angelegenheiten seiner Gruppe und vertrat ihr Interesse gegenüber den anderen Stammesgruppen innerhalb des Oberstammes bzw. der Konföderation. Daher war es nicht ausreichend, die Führungsstelle durch Erbschaft zu übertragen. Abgesehen von der unerlässlichen reinen Abstammung waren Charisma, Weisheit und *ʿaṣabiya* sowie Kampfesmut und Reichtum erforderlich.²⁹

Saiyid konnte man nur mit der Anerkennung und Zustimmung der Stammesmitglieder sein.³⁰ Eine Ernennung kam selten vor und wenn, dann nur auf der Ebene des Oberstammes bzw. der Stammeskonföderation in den Städten wie Medina. Mekka kannte in seiner uns bekannten Geschichte keine Form der Ernennung von Herrschern. Quṣai und seine Söhne waren anerkannte Autoritäten, jedoch keine Herrscher. Ein *saiyid* der Quraiṣ erhielt seine Anerkennung, indem es ihm erlaubt wurde, an den Versammlungen der Stammeshäupter in der *dār an-nadwa* teilzunehmen.

Wie es unter den Altbeduinen führende Personen gab, gab es auch Haushalte, die nach mehr Ansehen und nach einer größeren Rolle innerhalb des Stammes strebten. Sie setzten sich durch Einfluss, Bündnisse und, wenn nötig, mit Hilfe von Gewalt durch. Einflussreiche Sippen hatten nicht unbedingt eine reine genealogische Abstammung im zugehörigen Stamm. Einige Personen wurden durch Adoption, Verbrüderung oder *walāʾ*-Verhältnisse in einen fremden Stamm so integriert, dass die später durch sie entstandenen Clans vom Stamm voll adoptiert wurden. Sie trugen in einigen Fällen sogar den Namen des Stammes oder der Stammesgruppe, von dem sie integriert worden waren. Sie wurden dank ihrer Vielzahl und ihres Reichtums für den adoptierenden Stamm unentbehrlich. Sie gewannen Einfluss und Anerkennung. Diese Verhältnisse nennt man *intisāb*, was bereits oben als vollintegrierende Adoption übersetzt wurde. Yaʿqūbi überliefert in seinem *Tārīḥ* einige Beispiele für solche Verhältnisse. So schreibt er: „Aber was al-Ḥakam b. al-Haun b. Ḥuzaima betrifft, er ging nach Jemen und ließ sich im Lande [des Stammes] Mudḥağ nieder. Dort bekam er [seine] Söhne und starb. Seine Söhne schlossen sich Ḥakam b. Saʿd al-ʿAšīra an.“³¹

seiner Sklavin wurde nicht als *ṣarīḥ* gesehen, obwohl er nach der Anerkennung der Vaterschaft als freier Mann betrachtet werden sollte. Nicht einmal die Sklaven untereinander waren gleichwertig. Die Altaraber unterschieden zwischen freien dann versklavten Personen (*ʿabd mamlaka*) und geborenen Sklaven (*qimn*) (ʿAlī, *al-Mufaṣṣal* IV, 566). Die Nicht-*ṣarāḥāʾ* waren verpflichtet, absolute Loyalität gegenüber ihren Schutzgebern und deren Stämmen zu wahren und ihre Dankbarkeit für deren Großzügigkeit zu beweisen. Sie zogen mit in die Kriege, ohne Anteil an der Beute zu beanspruchen. Währenddessen war die Achtung ihrer Grundrechte vom Willen ihres Schutzgebers abhängig. Er konnte jederzeit seinen Schutzschirm von ihnen nehmen (vgl. Bağdādi, *Taṭavvur as-sulṭa*, 124 f.).

²⁸ Hier werden die Stadtstaaten und Fürstentümer von Süd- und Nordarabien außer Betracht gelassen, da ihre Machtverhältnisse anders strukturiert waren.

²⁹ ʿAlī, *al-Mufaṣṣal* IV, 566; V, 201f.

³⁰ Vgl. ʿAlī, *al-Mufaṣṣal* V, 201f.

³¹ Yaʿqūbi, *Tārīḥ* I, 266.

Es scheint aber, dass sich einige der in einen fremden Stamm Integrierten nicht immer mit ihrer aktuellen Zugehörigkeit abfinden konnten, und zwar wenn ihr Herkunftsstamm an Ruhm und Macht gewann oder wenn sie ihre Stellung in ihrem Adoptiv-Stamm nicht als befriedigend empfanden. Sie drückten in ihren Gedichten ihren Stolz auf ihre wahre Abstammung aus, wie Kuṭair b. ‘Abd ar-Raḥmān b. aṣ-Ṣalt, welcher sich in einem Gedicht von seinem Adoptiv-Stamm Huzā‘a distanzierte und sich zu dem Stamm der Quraiṣ bekannte, nachdem Quṣai b. Kilāb und seine Söhne die Macht über Mekka gewonnen hatten.

2.5. Der Rechtsraum der Frau in der beduinischen Gemeinschaft

Frauen-, Ehe- und Familienrecht der arabischen tribalen Rechtskultur bieten nicht nur aufgrund des klassenhaften Rechtsstatus der Frau einen Hinweis auf die Kohärenz zwischen altarabischen und neuzeitlichen beduinischen Rechtsnormen. Sie beweisen die kontinuierliche Durchsetzung der gleichen Praktiken im Laufe der Geschichte, trotz der Unvereinbarkeit zwischen den mit diesen Praktiken zusammenhängenden Normen und den islamischen Rechtsnormen. Ibn al-Muḡāwir, Burckhardt (1830), Jaussen (1907, 1908, 1920), Šuqair (1916), Seabrook (1927), Granqvist (1931–1965), ‘Azzāwī (1956), Marx (1967), Ğauharī (1961), Chelhod (1971, 1986) und ‘Abbādī (1976) berichten von verschiedenen Formen ehelicher Beziehungen, welche von den Beduinen in den verschiedenen Regionen der arabischen Welt praktiziert wurden und welche zum großen Teil unvereinbar mit islamischen Rechtsnormen sind.

Zanāti zählt folgende Eheformen auf: Polygamie mit mehr als vier Frauen (der Islam toleriert Polygamie bis vier Ehefrauen), Zeitehe/Genussehe (unter den sunnitischen Muslimen gilt diese Form der Ehe, *zarwāğ al-mu‘a*, als verboten), *mitsarrib*-Ehe (eine vertragliche Ehe mit der Verrichtung einer Brautgabe [*ṣadāq*] und der Pflicht, ein getrenntes Leben ohne weitere finanzielle Verpflichtung für den Lebensunterhalt zu führen, was im Islam nicht akzeptabel ist), Austausch-Ehe (ohne Benennung oder Abgabe von *ṣadāq*), Dienstehē (bei dieser Form des Ehevertrags wurden anstelle der Zahlung eines *ṣadāq* für die Braut körperliche oder handwerkliche bzw. berufliche Dienstleistungen zugunsten ihrer Familie betrieben), *ğurra*-Ehe (eine Form der Leihe im Rahmen der Verrichtung einer *diyā*), Entführungsehe (*ḥaṭf/iḥtiṭāf*), Gefangenschaftsehe, Unterwerfungsehe (*hibā*), Ehe auf Probe, *mihlaf*-Ehe (eine Form der Polyandrie und gleichzeitig der Zeitehe, in der sich eine vertraglich verheiratete Frau während einer langen Abwesenheit ihres Mannes finanziell und körperlich wie eine Ehefrau an einen anderen Mann wandte; mit der Rückkehr des ersten Ehemannes wurde die zweite Ehe automatisch beendet) sowie die Genussehe mit Sklavinnen (*tasarrī*).³²

³² Definition nach dem Interaktiven Online-Glossar: Ehe, Heirat und Familie (<http://www.univie.ac.at/ksa/cometh/glossar/heirat/heirat.htm>; zuletzt abgerufen 3.7.2015); Mit Zu-

Alle erwähnten Eheformen waren den vorislamischen Altarabern laut den islamischen historischen Quellen bekannt und wurden regional und tribal, damals wie in der Neuzeit, in unterschiedlichem Maß akzeptiert, toleriert oder geächtet, aber auf jeden Fall praktiziert. Einige der genannten Eheformen, wie die *mutʿa*- und *mihlaf*-Ehe, weisen auf ein mögliches matrilineares Erbe bzw. auf ein kulturelles Erbe uralter matrilinearere Verhältnisse hin.³³

Der Rechtsstatus der Frau war unter den altarabischen Beduinen, gleich ob sie Nomaden oder Sesshafte waren, von ihrem sozialen Status abhängig. Gleichzeitig war er dem Status ihrer Stammesgruppe unterzuordnen, wobei aber immer im Vordergrund stand, ob eine Frau frei war oder nicht. Es wurde zwischen freien Frauen und Sklavinnen unterschieden.

Aber die Klassifizierung der Stammesmitglieder nach verschiedenen Kategorien, von denen der Sozial- und Rechtsstatus jeder Person, ob Mann oder Frau, abhängig war, war viel komplizierter. Erstens unterschied man zwischen Freien und Sklaven. Sklaven waren Eigentum und besaßen daher keine verbindlichen Rechte. Zweitens unterschied man auch zwischen kampffähigen und nicht-kampffähigen Stammesmitgliedern.³⁴ Drittens galt eine Unterscheidung zwischen den *ṣurahāʿ*, auch *ṣaliba*³⁵ genannt, welche gemeinsame Vorfahren hatten, und den übrigen Stammesmitgliedern, welche man unter Kategorien wie *ḥulataʿ* (Fremdlinge), *haḡin* (Mischlinge), *mawālī* (Schutzgenossen) und *ḥulafāʿ* (Verbündete) einordnete.

Die erwähnten Kategorien reflektieren verschiedene Perspektiven. Einige waren ethnischer Natur. Andere deuteten auf einen juristischen Status hin. So konnte einer der *mawālī* als *haḡin* oder *ḥaliṭ* bezeichnet werden. Auch Frauen wurden in solche Kategorien eingeordnet. Aber Frauen und Kinder gehörten vor allem zu der Kategorie der Nicht-Kampffähigen. Daher waren Jungfrauen und Kinder unabhängig von ihrer Klassifizierung als *ṣurahāʿ* oder *ḥulataʿ* vollständig entmündigt und geschäftsunfähig. Sie waren weder in der Lage, Verträge zu schließen, noch Erbe zu beanspruchen, noch generell die juristische Verantwortung für ihre Taten und Zustände zu übernehmen. Die männlichen Mitglieder ihrer Familien hafteten und entschieden daher für sie. Trotzdem hatte die Frau als Familienmitglied das Recht, fremden Personen Schutz zu gewähren. Da die Ehre der Frau als die Ehre ihrer Familie und ihres Stammes betrachtet wurde, waren die männlichen Familien- und Stammesmitglieder gewohnheitsrechtlich dazu verpflichtet, den erklärten Schutz anzuerkennen und in Vertretung der Frau dafür zu kämpfen.³⁶

stimmung der Frau durchgeführte Entführung, entweder um einer arrangierten Heirat zuzuvorkommen oder um die Zahlung einer Mitgift oder eines Brautpreises zu umgehen und trotzdem eine rechtmäßige eheliche Verbindung zu erzwingen; vgl. Zanāti, *Nuzum al-ʿarab* I, 15–70. Auch dabei muss man zwischen Entführungsehen und Scheinentführungsehen unterscheiden.

³³ Zanāti, *Nuzum*, 23–37.

³⁴ Siehe ʿAlī, *al-Mufaṣṣal* V, 484f.

³⁵ Siehe ʿAlī, *Tārīḥ al-ʿarab*, 169.

³⁶ Siehe ʿAlī, *Tārīḥ al-ʿarab*, 172.

Da unverheiratete Frauen und Kinder entmündigt waren, benötigten sie einen Vormund. Der verantwortliche Verwandte, welcher diese Aufgabe übernahm, wurde *waliy*³⁷ genannt, was in diesem Falle als Vormund oder Sachwalter zu übersetzen ist. Der *waliy* war in der Regel der Vater, der Großvater, der erwachsene ältere Bruder, der Onkel – kurz, der älteste nächste männliche Verwandte. Allerdings war nur der Vater derjenige, welcher über absolute *waliy*-Rechte über seine Kinder – auch die Erwachsenen unter ihnen im seinem Haushalt³⁸ – verfügte. Sie galten als sein Eigentum. Er war berechtigt, seine Kinder als Pfand einzusetzen, als *talio* (*qand/qiṣāṣ*) für die Taten eines anderen Stammesgruppenmitglieds zur Verfügung zu stellen, ein Mädchen als eine leibliche Entschädigung für einen männlichen Toten anzubieten (*ḡurra*-Verfahren) oder sogar eines seiner Kinder für die Götter zu opfern und, begründet oder unbegründet, zu töten. Für die Tötung eines seiner Kinder wurde der Vater weder bestraft noch musste er *diyya* zahlen. Die Mutter durfte weder den Vater davon abhalten noch eine *diyya* dafür verlangen.³⁹ Die Tötung von weiblichen Neugeborenen (*wa'd*) war eine sehr verbreitete Praxis unter den altarabischen Beduinen, unabhängig davon, ob sie Nomaden oder Sesshafte waren.

Eine geschiedene oder verwitwete Frau wurde aufgrund ihrer Erfahrung im Vergleich zu einer Jungfrau als geschäftsfähiger betrachtet. Sie durfte Kapital besitzen und Handel treiben. Jedoch kehrte eine geschiedene Frau nach ihrer Scheidung in der Regel zu ihrer Herkunftsfamilie zurück. Sie war erneut in der Gewalt ihres väterlichen *waliy*, bis sie wieder heiratete.

³⁷ Dies ist vom *waliy ad-dam*, dem Bluträcher, zu unterscheiden.

³⁸ Erwachsene Söhne waren moralisch verpflichtet, ihrem Vater zu gehorchen. Im Falle, dass sie sich gegen ihn und seinen Willen stellten, konnte der Vater von seinem Recht, den Sohn aus der Familie und daher aus der *‘aṣabiya* zu verstoßen (*ḥal’*), Gebrauch machen.

³⁹ Siehe ‘Ali, *al-Mufaṣṣal* V, 528.

3. Beduinen der Neuzeit und Modelle rechtsinstitutioneller Transformationen

3.1. Die Wurzel neuzeitlicher Institutionen der Gerichtsbarkeit arabischer Stämme

Es ist anzunehmen, dass die Altaraber zwischen zwei Wegen der Gerichtsbarkeit unterschieden, dem *tabkīm*¹ und dem *ḥukm*². Der *ḥukm*, auch *qadā'* genannt, bezeichnete die Rechtsverbindlichkeit eines Rechtsurteils unabhängig von seiner Akzeptanz durch die beiden streitenden Parteien. Solche Urteile wurden zwangsweise vollstreckt. Sie waren Rechtssprüche autoritärer bzw. autorisierter Herrscher, wo auch immer es unter den Altarabern solche gab.

In Mekka gab es zwei Institutionen, welche die Rolle eines Zwangsapparates zu übernehmen versuchten. Die erste Institution war die *dār an-nadwa*, in der sich die Stammesherren der Quraiš versammelten und *per consensus* Entscheidungen für verschiedene Lebensbereiche trafen, darunter auch legislative Bestimmungen und Rechtsurteile.³ Jedoch scheint es, dass die *dār an-nadwa* keine Durchsetzungsmechanismen entwickeln konnte. So entstand zu Lebzeiten Muḥammads die zweite Institution, ein Bündnis namens *al-fuḍūl*. Die Mitglieder dieses Bündnisses stammten aus der Mitte der Stammesherren. Sie waren der Meinung, dass einige Stammesmitglieder sich nicht an die anerkannten Rechtsnormen des Stammes und an die ethischen „Vereinbarungen“ über Gerechtigkeit und Solidarität hielten. So entschieden sie, gemeinsam gegen jene zu kämpfen, bis Recht und Gerechtigkeit wiederhergestellt sein würden.⁴ Doch stellten beide Institutionen keinen beständigen Rechtspflegeapparat dar. Sie fungierten lediglich temporär und fallbezogen. Jedenfalls weist die Gründung des *ḥilf al-fuḍūl* darauf hin, dass die Mekkaner auf dem Wege zur Schaffung von herrschaftlichen Institutionen – darunter Rechtspflegeinstitutionen – sich befanden, als Muḥammad seine Mission verkündete.

Da die Quraiš und die meisten Stämme Arabiens außerhalb der Randstaaten in der Tat keine autorisierten Herrscher hatten, ist es klar, dass der Rechtsweg des *ḥukm* eine Seltenheit war. Die Hauptinstitution für Gerichtsbarkeit unter den arabischen Stämmen war und ist der *tabkīm*, das Schlichtungsverfahren. Im Gegensatz zum *ḥukm* werden die Rechtsurteile *per consensus* aller beteiligten Parteien entschieden, des Klägers, des Angeklagten und des Schiedsrichters (*muhakkīm*). Durch Konsens der beiden zerstrittenen Parteien wurde in manchen Fällen auch der Schieds-

¹ Zum *tabkīm* siehe unten.

² Siehe 'Alī, *al-Mufaṣṣal* V, 469–508.

³ Vgl. Baḡdādi, *at-Taṭawwūr al-qānūnī*, 136–138.

⁴ Siehe 'Alī, *al-Mufaṣṣal* V, 502f.

richter, *muhakkim*, zu einem Richter, *hakam*, deklariert. Seine Rechtssprüche wurden dadurch zwangsläufig verbindlich (*hukm*).

Trotz des Unterschieds zwischen *hukm* und *taḥkim* wird die Bezeichnung *hakam*, Pl. *hukkām*, in den Überlieferungen allgemein für jeden verwendet, der zwischen den Menschen richtete oder vermittelte. Spätere Quellen aus der islamischen Zeit verwenden stattdessen die Bezeichnung *qāḍī*, auch Richter, und *qadāʾ*, das Richten, da die Begriffe *hukm* und *hukkām* nunmehr im Sinne von Herrschaft und Herrschern gebraucht wurden.⁵ So spricht der Historiker Yaʿqūbi (gest. 897/8) von *hukkām al-ʿarab*, worunter er die Richter und die Schiedsrichter der Araber verstand.⁶

Die Araber hatten Richter (*hukkām*), an die sie sich mit ihren Anliegen wendeten. Sie ließen sie in Angelegenheiten auf den Gebieten Ehre, Erben, Wasser und Blut zwischen ihnen richten. Denn sie [die Altaraber] hatten keine Religion, so dass sie sich entsprechend ihren Gesetzen orientieren konnten. So beauftragten sie ihre Würdenträger, welche für ihre Glaubwürdigkeit (*ṣidq*), Zuverlässigkeit (*amāna*), Führerschaft (*rīʾāsa*) und Erfahrung (*taḡruba*) bekannt waren, Recht zwischen ihnen zu sprechen.

Die Aussage Yaʿqūbis reflektiert eindeutig eine muslimische Vorstellung: Nur eine Religion kann eine Sozialordnung, ein Gesetz, erzeugen. Jedoch stellt er fest, dass vor dem Islam trotzdem Recht gesprochen worden war. Daher sah er in den Würdenträgern der verschiedenen Stämme die potentiellen Personen für die Funktion eines Richters und schrieb ihnen zu, sie seien glaubwürdig, treuhänderisch und erfahren. Er liefert dazu eine lange Liste von bekannten tribalen Persönlichkeiten aus unterschiedlichen Epochen, von denen er behauptet, sie seien Stammesrichter gewesen.

Yaʿqūbi erwähnt Namen von Personen, die aufgrund von Erzählungen und Gedichten einen Ruf als Schiedsrichter besaßen. Darunter sind al-Afʿā al-Ġurhumī, Yaʿmur b. ʿAuf, ʿĀmir b. az-Zārib al-ʿIdwānī, Harim b. Quṭba al-Fazārī, Muhāšin b. Muʿāwiya at-Tamīmī und sein Ur-Urenkel Akṭam b. aṣ-Ṣaifi, Ġilān b. Salama at-Taqaḍī, Sinān b. Abī Ḥārīṭa al-Murri und Wakīʿ b. Salama b. Zuhair al-Iyādi zu finden. Er nennt auch bekannte Namen aus dem Stamm der Quraiṣ, die eigentlich weniger in der Funktion eines Richters bekannt waren, wie ʿAbd al-Muṭṭalib (den Großvater des Propheten), seinen Sohn az-Zubair, Ḥarb b. Umaiya (den Großvater des Kalifen Muʿāwiya), ʿAbdallāh b. Ġadʿān, einen der Initiatoren des *fuḍūl*-Bündnisses, und natürlich den oben genannten al-Walid b. al-Muġīra al-Maḥzūmī.⁷ Es ist nicht notwendig, die Frage zu stellen, warum diese Personen von ihm erwähnt wurden oder ob sie wirklich als *hukkām* auftraten! Denn zur gesellschaftlichen Stellung eines Ehrwürdigen gehört die aktive Beteiligung als Me-

⁵ An dieser Stelle ist anzumerken, dass im Alltag der Mitglieder irakischer Stämme heute noch die Begriffe „*hakam*“ und „*hukkām*“ anstelle von „*qāḍī*“ und „*qadāt*“ gebräuchlich sind.

⁶ Yaʿqūbi, *Tārīḥ* I, 227f.

⁷ Yaʿqūbi, *Tārīḥ* I, 227f.

diator, Schiedsrichter oder Richter an der Beilegung intra-, inter- und transtribaler Konflikte.

Die Auswahl eines Richters bzw. Schiedsrichters war davon abhängig, ob die zerstrittenen Parteien den Willen hatten, ihren Konflikt gewaltlos zu beenden. Man unterschied dabei zwischen zwei Verfahren der Konfliktbeilegung. Im ersten Verfahren trat eine Person freiwillig und aus eigener Initiative als Vermittler auf, um eine Lösung des Konfliktes zu erreichen. Wenn die zerstrittenen Parteien die Absichten und Bemühungen dieser Person anerkannten, indem sie sie erst als Mediator und dann als Schiedsrichter akzeptierten, kann man ihre Bemühungen doch als eine Institution mit juristischer Funktion betrachten. Die explizite Deklaration dieser Person als *ḥakam* oder *muhakkim* durch die beiden Streitparteien kann als eine Bedingung für die Anerkennung dieser Funktion und für die Autorisierung dieser Person gesehen werden.

Yaʿqūbi fasst die Gegenstände des Rechtes in vier Themen zusammen: Ehre, Blut, Wasser und Erben. Zur Ehre zählt er den Streit um den Ehrenrang einer Person im Vergleich mit einem oder mehreren der Mitglieder seines Stammes bzw. um die Deklaration einer Person als ehrwürdiger im Vergleich zu seinem Herausforderer. Herausforderer gehörten meistens zu einem anderen Stamm. Diese Streitfrage ist in den Quellen unter dem Begriff *munāfara* bekannt. So hat sie auch Yaʿqūbi genannt.

Da es sich bei *munāfara* überwiegend um die Anerkennung der Vorzüge einer Person durch die Abstammung oder auf der Grundlage von Helden- und Wohltaten der beiden zerstrittenen Personen sowie ihrer Ahnen handelte, musste der Schiedsrichter gute Kenntnisse über die Genealogien aller arabischen Stämme und über ihre Geschichten haben. Banū Tamīm waren Experten auf diesem Gebiet und nutzten die jährliche Messe von ʿUkāz als ein *munāfara*-Tribunal.⁸ Allerdings waren die Banū Tamīm nicht die einzigen, die in diesem Bereich konsultiert wurden. Maidāni (gest. 1124) erwähnt zum Beispiel, dass Nufail b. ʿAbd al-ʿUzzā, der Großvater des Kalifen ʿUmar I., der Schiedsrichter bei der *munāfara* zwischen ʿAbd al-Muṭṭalib und Ḥarb b. Umaiya war.⁹ Alle drei gehörten zu den Quraiṣ und ihren Notabeln. Er überliefert ebenfalls, dass Ḥarim b. Quṭba al-Laiṭi und Akṭam b. aṣ-Ṣaiṭi at-Tamimi in ähnlichen Streitsachen gefragt wurden.¹⁰ Es ist anzunehmen, dass ähnliche Streitfragen intratribal verhandelt wurden, wenn beide Herausforderer zum gleichen Stamm gehörten. In solchen Fällen fungierte der Stammesälteste als Schiedsrichter, wie im Falle von Nufail b. ʿAbd al-ʿUzzā.

Bei den anderen oben erwähnten Gegenständen von Rechtsklagen, also Erben, Wasser und Blut, ist zu vermuten, dass das Verfahren ähnlich der *munāfara* verlief. Gab es eine Möglichkeit, den Konflikt im Rahmen intratribaler Initiativen

⁸ Siehe Zanāti, *Nuzum*, 224.

⁹ Maidāni, *Amtāl* I, Nr. 176.

¹⁰ Maidāni, *Amtāl* I, Nr. 1188, III, Nr. 3812.

beizulegen, so wurde der Rechtsstreit intratribal gelöst. War die Lage heikel oder kurz vor der Eskalation bzw. bereits eskaliert, suchte man Unterstützung bei einer neutralen, glaubwürdigen und von beiden Parteien respektierten Person. Auf diese Art und Weise handelten laut der Legende die Söhne Nazārs. Sie reisten bis nach Nağrān, damit der berühmte Schiedsrichter al-Afā al-Ġurhumī in Bezug auf das Erbe ihres Vaters zwischen ihnen richten konnte. Gehörten die zerstrittenen Parteien zu verschiedenen Stämmen, so sollte auch der Richter aus einem anderen Stamm und unparteilich sein. So suchten zum Beispiel ʿAbd al-Muṭṭalib und zwei Gruppen aus dem Stamm Qais-ʿIlān den bekannten Wahrsager Saṭīḥ von den Banū Ġassān auf, damit dieser zwischen ihnen in der Frage der Eigentumsrechte über den Brunnen Dū l-Haram in aṭ-Ṭāʾif richtete.

Allerdings beschränkte sich die *munāfara* keineswegs darauf, herauszufinden, welche der beiden zerstrittenen Parteien einen höheren Rang oder Vorzug besaß. *Munāfara* bedeutete allgemein, eine Meinungsverschiedenheit vor einem (Schieds-)Richter darzustellen. Man kann dies als (Rechts-)Klageanspruch definieren. Zur *munāfara* musste aber eine der beiden Parteien erst aufrufen und die andere Partei diesem Aufruf folgen. Also war die *munāfara* eine Form der Herausforderung. Die Benennung des (Schieds-)Richters wurde unter den Zerstrittenen vereinbart. Andernfalls wurde das Recht darauf dem Gegner eingeräumt. Yaʿqūbī zufolge befahl ʿAbd al-Muṭṭalib, als er mit den beiden Clans aus dem Stamm Qais-ʿIlān um den Brunnen von aṭ-Ṭāʾif stritt, diesen, zu einem Richter zu gehen, den sie benennen sollten, damit er zwischen ihnen richtete: „*Qāla: fa-innī unāfirukum ilā man šitum yahkuma bainī wa-bainakum, fa-nāfarūbu ilā Saṭīḥ al-Ġassānī wa-kāna ḥākim al-ʿarab yatanāfarūma ilaihi.*“¹¹ Diese Geschichte weist auch darauf hin, dass die Rechtsfunktion und -autorität eines Richters nicht auf die geographischen Territorien seines Stammes beschränkt war, sondern nur durch den Willen der Streitparteien temporär und fallbezogen ins Leben gerufen wurde. Ohne diesen Willen besaß kein Richter die Autorität, Recht zu sprechen. Wenn er außerhalb des Richtfalles als *ḥakam* oder *muḥakkim* bezeichnet wurde, war dieser Titel nichts außer einem Ehrentitel ohne jegliche Funktion und Autorität.

Wie in dem eben zitierten Beispiel aus Yaʿqūbīs Werk weisen mehrere Schilderungen der Quellen darauf hin, dass die zerstrittenen Parteien zum Richter gingen und nicht umgekehrt. So entstand das Sprichwort: *fī baitibi yuʿtā al-ḥukm*. Dieses Sprichwort kann in zweierlei Hinsicht verstanden werden. Erstens bedeutet es: Im Hause des Richters wird man des Rechtes fündig. Zweitens hat es die Bedeutung, dass das Recht nur bei einem Rechtskundigen gesucht werden sollte. Der Rechtskundige konnte aber auch außerhalb seines Hauses gefunden werden. So suchte man ihn auf den Märkten, wie die Richter von Banū Tamīm zur Mes-

¹¹ „Er sagte, ich gehe mit euch zum Richter eurer Wahl, damit er zwischen mir und euch entscheidet. Sie erwiderten dann: Lass uns zu Saṭīḥ al-Ġassānī gehen! Er war ein bekannter Richter unter den Arabern, an den sie sich wandten.“ Yaʿqūbī, *Tārīḥ* I, 250.

sezeit von ʿUkāz, oder an dem Ort, wo die Stammesherren sich trafen, wie in der *dār an-nadwa* in Mekka.

Auch die Öffentlichkeit war bei der *munāfara* erwünscht, da sie als Augenzeugen, *šubūd*, des gesprochenen Rechtsurteils fungierte. So zog ʿAbd al-Muṭṭalib mit zehn seiner Stammesgenossen zum Wahrsager Saṭiḥ. Sie sollten als seine Augenzeugen, erstens für seine Anklage und zweitens für das Rechtsurteil, fungieren. Eine Gerichtssitzung war auch eine Performance, die das Publikum anzog. Erwartet wurde, dass derjenige, der Recht bekam, einige Kamele für dieses Publikum und seine Begleiter stiftete. Die Kamele wurden von den Verlierern bereitgestellt. Die Zahl der Kamele wurde schon von den beiden Parteien genannt oder untereinander vereinbart, bevor der Richter ihre Angelegenheit untersuchte. Auch die Zahl der Kamele, die als Honorar (zum Beispiel als *luqma* bezeichnet)¹² an den Richter gegeben wurden, war vor der Verhandlung festzulegen und bekanntzugeben.¹³ Da die Zerstrittenen sich beim Richter versammelten, galten sie damit als seine Gäste, die er verpflegen sollte. So konnte man die genannte Summe der Kamele, welche der Richter erhielt (*luqma*), als eine höfliche Entschädigung für die verursachten Umstände betrachten. Die Zerstrittenen und ihre jeweiligen Begleiter hatten auch die Kosten der Reise zum Stammeslager des Richters und die Kosten ihres Aufenthaltes dort, der manchmal Tage dauerte, zu zahlen, bis der Richter rechtsföndig wurde. Daher vereinbarten die zerstrittenen Parteien die Höhe der Entschädigung, welche der Verlierer bezahlen musste.

Die Rechtskraft eines Rechtsurteils war von der Art des Verfahrens abhängig. Entschieden die zerstrittenen Parteien, den von ihnen ausgewählten Richter vor der Verhandlung als *ḥakam* zu deklarieren, so war sein Rechtsspruch ein rechtskräftiges Urteil, das für beide Parteien verbindlich war. Jedoch gab es keinen Apparat, der dieses Urteil vollstreckte. Nur die Ehre und Würde der Männer sollte diese davor bewahren, das Urteil eines *ḥakam* zu ignorieren oder zu vernachlässigen. Jedoch verlangten einige Richter von beiden Parteien Garantien, dass diese sein Urteil akzeptieren und es nicht gering schätzen würden. So erzählt Iṣfahāni (gest. 967), dass Ṭābit b. al-Munḍir b. Ḥarām vom Stamm al-Aus Garantien verlangte, dass sie sein Urteil nicht ablehnen würden, wie sie es mit dem Urteil von ʿAmr b. Imriʿ al-Qais getan hatten.¹⁴

Eine der Garantien bestand darin, die Entschädigungskamele vor dem Beginn der Verhandlungen beim Richter zu deponieren. So war es im Streitfall zwischen ʿĀmir b. aṭ-Ṭufail und ʿIlqama b. ʿUlāṭa. Nachdem Abū Sufyān b. Ḥarb und ʿAmr b. Hišām es abgelehnt hatten, als Schiedsrichter zwischen den beiden zu stehen, gingen sie – jeder von ihnen von Männern seines Stammes begleitet – zu Ḥarim b. Quṭba. Er verlangte von den beiden Garantien dafür, sein Urteil ohne

¹² Im modernen Kontext wird anstelle des Begriffes *luqma rizqa* für das Honorar des tribalen Richters verwendet.

¹³ Siehe Zanāti, *Nuṣum*, 221f.

¹⁴ Iṣfahāni, *Aḡāni* II, 170.

Wenn und Aber anzunehmen. Beide erklärten unabhängig voneinander, dass er die Handhabe über ihre Vermögen hätte. Ḥarim sagte jedem einzelnen, dass er ihn seinem Gegner nicht vorziehen konnte, und befahl seinen Söhnen, im Beisein der Begleiter jeder Partei zehn Kamele zu schlachten. Dies sollten sie in dem Moment tun, in dem er öffentlich sein Urteil kundgeben würde. Beabsichtigt war, die Begleiter jeder Partei zu beschäftigen und damit unberechenbare Reaktionen zu vermeiden. Ḥarim trat vor das Publikum und erklärte, dass beide Gegner denselben Rang einnehmen, so wie die beiden Knie eines Kamels parallel stehen. Durch seine Performancekunst vermied Ḥarim die Eskalation der Lage zwischen den beiden Lagern.

Ob es möglich war, in dieser Epoche Berufung gegen ein *ḥukm* einzulegen, dafür gibt es keine Belege. Es ist auch schwer aus den Quellen zu ermitteln, was die zerstrittenen Parteien wirklich vereinbart hatten, bevor sie vor einen *ḥakam* oder einen *muhakkim* zogen. Die Entscheidung eines *muhakkim* war nur durch die Akzeptanz beider Parteien rechtskräftig. Wenn der Schlichter keinen Erfolg hatte, zogen sie zum nächsten Schlichter. Wenn man dieses Verfahren als Berufungsmöglichkeit betrachtet, dann haben die Altaraber die Berufung gekannt. In diesem Zusammenhang kann eine Aussage eines meiner Informanten aus dem Stamm Aulād Ḥarūf, Teil der Konföderation der Aulād ʿAlī in Ägypten, hinzugezogen werden, welcher darauf hinwies, dass eine Berufungsmöglichkeit in der Rechtstradition der heutigen Beduinen verankert ist: „Er fragte mich: Du willst wissen, welche (gewohnheits-)rechtlichen Sitten wir haben? Dann wisse, dass wir sagen: Ein Treffen und das nächste und das dritte ist das Urteil (im lokalen Dialekt: /ngul miʿad wit-tāni wit-tālit ḥukum/).“¹⁵ Dies bedeutet, dass das Rechtsurteil in der dritten Verhandlungsrunde keinen Konsensus der beiden zerstrittenen Parteien mehr braucht, um es als verbindlich und rechtskräftig zu betrachten. Ob die Altaraber der gleichen Regel folgten, kann jedoch anhand der vorliegenden Quellen nicht beantwortet werden.

Die vorhandenen Quellen sind islamische Quellen, und sie schweigen über die tribalen Wege der Gerichtsbarkeit. In ihnen wird nichts darüber berichtet, ob die Stämme in der Steppe oder in den Städten und in deren Randgebieten ihre Rechtstradition, die mit ihrem tribalen Lebensstil verbunden war, aufgegeben hatten. Es stellt sich die Frage, ob sie freiwillig auf ihre Autonomie und Selbstverwaltung zugunsten von staatlichen, in einen religiösen Mantel gekleideten Administrationen – darunter sind auch die staatlich anerkannten Rechts- und Rechtspflegeinstitutionen der *al-qaḍāʾ aš-šarʿi* zu verstehen – verzichtet hätten.

¹⁵ Aus einem Interview mit dem Stammesführer und staatlich ernannten Bürgermeister der Aulād Ḥarūf in ʿĀmriya, Nordküste Ägyptens, Mai 2006. Zwischen den Schrägstrichen werden Begriffe in beduinischem Dialekt wiedergegeben

3.2. *Die Moderne und das Hervortreten der beduinischen Rechtskultur*

Die explizite Wahrnehmung der normativen Autorität lokaler Normen und Rechtspraktiken durch die Rechtsgelehrten im 15. Jahrhundert leistete einen Beitrag für die Stärkung des Bewusstseins gewohnheitsrechtlicher Akteure, die in der Lage waren, in den von ihnen kontrollierten Gebieten eigene Rechtsinstitutionen und legislative Strukturen unabhängig vom Staat und vom staatlichen juristischen Apparat inklusive der Rechtsgelehrten zu entwickeln.

Auch nach der osmanischen Eroberung Syriens (1516) und Ägyptens (1517) konnte der administrative Apparat die von den Beduinen besiedelten Regionen kaum durchdringen. Dies galt bis ins 19. Jahrhundert. Die osmanische Verwaltung hatte in der Praxis keine wahrhafte Präsenz in solchen Regionen, insbesondere nicht in Nordarabien und Transjordanien.¹⁶ Die Repräsentanten des osmanischen Staates sorgten nur, und dies meistens mit der Hilfe von Beduinen, für die Sicherheit der Pilger- und Handelswege. Sogar die Steuerhoheit des Staates, welche durch die Statthalter vertreten wurde, war nach den Berichten von Seetzen (1806) und Burckhardt (1812) nicht flächendeckend.

Gleichzeitig setzten die Osmanen die Politik der Mamluken gegenüber den Beduinen in innovativer Weise fort. Die Mamluken hatten die Beduinenstämme nicht in der offiziellen Armee des Sultanats eingesetzt. Jedoch hatten sie einige Stammesführer mit der Erfüllung staatlicher Aufgaben, wie der Wahrung der inneren Sicherheit und der Überwachung der Verkehrssicherheit, beauftragt.¹⁷ Gleichzeitig hatten sie versucht, durch die Förderung von Rivalitäten zwischen den verschiedenen Stämmen die Beduinen im Zaum zu halten, indem sie im Wechsel Allianzen mit rivalisierenden Stämmen abschlossen.

Die Osmanen hatten ein Interesse daran, die beduinischen Stämme in ihr Reich zu integrieren und ihnen bestimmte Aufgaben zu übertragen. Deshalb lag ihnen daran, die funktionale Integrität der Stämme zu erhalten.¹⁸ Sie entdeckten die Autorität einiger Führer großer Stammeskonföderationen als Instrument für sich. Diese galten als geeignete Ansprechpartner und wurden vom Staat finanziell unterstützt. Dafür waren sie verpflichtet, unterschiedliche Dienstleistungen zugunsten der staatlichen Administration zu erbringen. Dazu gehörten militärische Unterstützung und die Überwachung der Wege und Grenzgebiete. Die Osmanen betrauten einige Stammesführer mit administrativen Ämtern wie zum Beispiel dem Amt des *kāšif*. Außerdem wurden ihnen Steuereinkünfte und der Emir-Titel verliehen. Zusammenfassend schufen die Osmanen Elite-Beduinen, deren politi-

¹⁶ Siehe Oppenheim, *Die Beduinen* II, 137 und 169–185.

¹⁷ Vgl. Oppenheim, *Die Beduinen* II, 178.

¹⁸ Vgl. Aharoni, *Pasha's Bedouin*, 25–27.

sche Verfassung von Oppenheim als eine gemütliche Anarchie in den Stammesgebieten bezeichnet wurde.¹⁹

Die Beduinen-Politik der Osmanen war offenbar ein Beweggrund für viele Stämme und Stammesgruppen, durch die Bildung größerer tribaler Körperschaften und durch die Kontrolle von Ortschaften und Territorien in der Nähe von strategischen Wegen und Grenzen nach Macht zu streben. So kam es vom 17. bis zum 19. Jahrhundert zu größeren tribalen Verschiebungen im Nağd, im Hiğāz, in Transjordanien, im Sinai sowie in der Östlichen und der Westlichen Wüste von Ägypten einschließlich Tripolitanien.

Die arabischen tribalen Gesellschaften der Neuzeit unterteilten sich geographisch in verschiedene Regionen (Südarabien, Zentralarabien, Mesopotamien, die Syrische Steppe, Zentralregion, Nordafrika und Sudan etc.). Viele Stämme hatten eine lange Geschichte von Migrationen, die sich über mehrere hundert Jahre erstrecken konnte, bis sie sich als lokaler Stamm etablierten. Trotz ihrer Integration als irakischer, syrischer, jordanischer, nord- oder südarabischer Stamm etc. bewahrten sie oft ihre alten tribalen Strukturen und viel von ihrem kulturellen Erbe, insbesondere die Rechtstradition ihres ursprünglichen Rechtskreises. Dies sollte ihre Identität als Ĥuwaiṭāt, als Ĥarb, als die Ruwala, as-Sawārka, as-Saʿādi etc. oder als ein Stamm, welcher aus Südarabien, Nağd, Nordarabien oder Nordafrika stammte, bewahren. Gleichwohl unterlagen die migrierten Stämme – abhängig von der Intensität ihrer Kontakte mit ihrer neuen Umgebung – einem lokalen Einfluss. Dieser Einfluss konnte durch eine in der Nachbarschaft ansässige Stammesgruppe, ein sich in der Nähe befindliches urbanes Zentrum, eine in der Region aktive politische oder religiöse Bewegung oder auch durch andere regionale, lokale geographische oder ökonomische Besonderheiten ausgeübt werden.

So unterscheiden wir heute nicht nur zwischen Nord- und Südarabern oder zwischen den Beduinen des Mašriq und des Maghrib, sondern gehen einen Schritt weiter und berücksichtigen die Differenzen zwischen den folgenden vier Gruppen:

1. den tribalen Gesellschaften Südarabiens mit ihrer sesshaften alten landwirtschaftlichen Tradition;
2. den tribalen Gesellschaften der Süd- und Ostküste Arabiens mit ihrer Seefahrer- und Perlentaucher-Tradition;
3. den tribalen Gemeinschaften von Nağd auf ihren Wanderrouten von Zentralarabien über Mesopotamien bis in die Syrische Steppe;
4. den Stämmen der sogenannten Zentralregion von Nordarabien über Jordanien und Palästina bis zum Sinai mit ihren verflochtenen Beziehungen und Bündnissen.

Diese vier Gruppen bilden bis heute im Mašriq neben den städtischen und den sesshaften landwirtschaftlichen Kulturen vier verschiedene beduinische Räume,

¹⁹ Siehe Oppenheim, *Die Beduinen* II, 178; vgl. Aharoni, *Pasha's Bedouin*, 25f.

die kulturell meistens durch die unterschiedliche Herkunft ihrer Mitglieder geprägt sind und verschiedene Rechtskreise innerhalb der beduinischen Rechtsfamilie schaffen.

Gleichzeitig wird von mehreren arabischen Beduinenexperten behauptet,²⁰ dass das Desinteresse des Osmanischen Reiches an den von den Beduinen bewohnten Gebieten zu einer Weiterentwicklung der Selbstverwaltungsorgane der Stämme in diesen Gebieten beitrug.²¹ So meint Abū l-Baṣal aus Jordanien:

Einer der Hauptgründe für die Weiterentwicklung der tribalen Gerechtigkeit und die Etablierung der beduinischen Stammesgewohnheiten in dieser Region (Jordanien) war die Schwäche des osmanischen Staats, welcher diese Gegend für mehrere Jahrhunderte regierte. [...] Es ist selbstverständlich, dass die beduinischen Stämme sich unter diesen Umständen – insbesondere durch das Fehlen einer Zentralmacht, die sie lenkt – nach ihren Bräuchen und Sitten, die sie von ihren Vätern und Großvätern erbten und genauso autoritativ wie Gesetze betrachten, selbst regierten.²²

Auch der jordanische Beduinenwissenschaftler Ġubain ist der Ansicht, dass die Politik der Osmanen in der Region der Grund für die Blüte des beduinischen Rechtes war:

Die politischen Umbrüche in diesem Lande bis zum Niedergang der türkischen Epoche führten dazu, dass die Stämme sich abgrenzten. Sie kehrten zu ihren alten Bräuchen und Sitten zurück, da ihnen die gesetzgebende Macht fehlte. Dies geschah in vergangenen Epochen, die von Aufruhr, Friedensbrüchen und Tumulten geprägt waren. So fanden sie im beduinischen Recht einen Garanten für ihre Sicherheit und Ordnung in den verschiedenen Bereichen des Lebens.²³

Die Behauptung, dass die schwachen Infrastrukturen der staatlichen Organe unter der osmanischen Oberherrschaft seit dem 16. Jahrhundert zu einer Verstärkung der Stammesstrukturen und zur Blüte des beduinischen Rechtes führten, ist plausibel. Jedoch kann nicht behauptet werden, dass die Stämme bis dahin den Regeln der *šarīʿa* folgten. Dafür gibt es keine Beweise. Die *šarīʿa*-Richter wurden von den Herrschern ernannt und befanden sich in der Regel in den Städten und nicht in der *bādiya*, wo die Beduinen lebten. Die Reiseberichte der Pilger sprechen eher für eine oberflächliche Islamisierung des beduinischen Lebens. Allerdings waren die Beduinen der Zentralregion und der Libyschen Wüste immer in Kontakt mit den urbanen Zentren ihrer Umgebung und mit religiös ausgebilde-

²⁰ Siehe Abū l-Baṣal, „al-Waḍʿ at-tašrīʿī“, 15f.; vgl. Ġubain, „al-ʿUrf al-ʿašāʾiri“, 66f.; Abū Ġābir, „al-ʿUrf wa-l-qaḍāʾ“, 87.

²¹ Bis 1851 war es den Osmanen nicht gelungen, die Beduinengebiete in Nordjordanien unter ihre Kontrolle zu bringen. Im Jahr 1867 erstreckte sich ihre Macht über Zentraljordanien und 1894 über den Süden des Landes. In Ägypten verfügten die meisten Stämme außerhalb des Nildeltas bis zur Herrschaft Muḥammad ʿAlis über große autonome Rechte innerhalb ihrer Territorien. Im Fall Nordkordofans blieben die Stämme bis zum Ende des 19. Jahrhunderts autonom.

²² Abū l-Baṣal, „al-Waḍʿ at-tašrīʿī“, 15f.

²³ Ġubain, „al-ʿUrf al-ʿašāʾiri“, 66f.

ten Personen – durch die Begleitung der Pilgerkarawanen oder durch die *ribāt*-Tradition in Nordafrika oder durch den Besuch von Ausbildungsstätten in den Städten, in welchen einige Söhne der beduinischen Elite studierten. Durch die wiederholten oder dauerhaften Kontakte mit Sesshaften wurden die Beduinen von den Entwicklungen der städtischen Zivilisation beeinflusst. Strukturelle und funktionale Entwicklungen ihres Rechtssystems waren damit unvermeidlich.

3.3. Modelle tribaler Rechtstransformationen der Neuzeit

Die Entwicklungen tribaler Rechtssysteme wurden allgemein von normativen und institutionellen Änderungen in den tribalen Strukturen in den verschiedenen Regionen begleitet. Diese Änderungen umfassten auch das tribale Rechtswesen mit seinen Normen und Institutionen, welche kulturell mit der Tribalität und Mobilität der Stämme verbunden war. Die Änderungen im Rechtswesen bestanden in seiner Anpassung an die jeweilige Situation des Stammes. Diese Anpassung bezweckte u. a. den Erhalt der eigenen tribalen Strukturen und die Bewahrung der Souveränität des Stammes gegenüber dem Staat und anderen Stämmen in derselben Region. Diese Ziele wurden auf verschiedenen Wegen erreicht. Einer dieser Wege war die Schaffung eines vertraglichen Rechtsraumes. Dieser Rechtsraum symbolisierte die Hoheit einer bestimmten Gruppe von Stämmen, die miteinander eine Stammeskonföderation bildeten und dadurch politische Autorität und Souveränität über ein bestimmtes Territorium beanspruchten. Dieses Modell ist das älteste. Die Stammeskonföderation der Aulād ‘Alī in Libyen und Ägypten bietet ein klares Beispiel für dieses Transformationsmodell in der Neuzeit.

Im zweiten Modell bildeten kleine Stämme innerhalb einer Region durch Verträge und einseitige Deklarationen eine Form der Rechtskooperative. In diesem Modell deklarierte die politische Führung jedes Stammes bestimmte Beduinenrichter, die als anerkannte richterliche Kompetenzen für den Stamm und seine Mitglieder fungieren sollten. Die Richter gehörten meistens nicht zum gleichen Stamm. Diese Richter wurden von verschiedenen Stämmen anerkannt und eigneten sich daher für das Verhandeln transtribaler Rechtskonflikte. Die große Zahl der vorhandenen Richter erlaubte den Stämmen die Entwicklung eigener instanzialer Rechtsinstitutionen und die Verfeinerung der Fachkompetenzen der unterschiedlichen Richter sowie die Festlegung einer Systematik für Rechtsverfahren. Gleichzeitig bewahrten die Stämme bestimmte Rechtskompetenzen in den Händen der Ältestenräte, die zur politischen Führung des Stammes gehörten; dadurch wurde die Souveränität des Stammes gewahrt. Die Verhältnisse zwischen den Negev- und Sinai-Stämmen bis Anfang des 20. Jahrhunderts verkörperten dieses Modell.

Beim dritten Modell strebte eine vereinigte tribale Gruppe nach Macht und nach einer Erweiterung der territorialen Vorherrschaft in ihrer Region, wie im Falle der Huwaiṭāt und der Banū Ṣaḥr in Zentraljordanien. Dadurch, dass sie die Kompetenzen von Richtern nicht anerkannten, die nicht aus ihrer Region

stammten, und durch die Bildung eines eigenen juristischen Apparates, erklärten sich solche Gruppen zu einem souveränen Stamm. Die oberste Revisionskompetenz war der politischen Führung des Stammes vorbehalten. Deshalb war die Unparteilichkeit der Richter in diesem System nicht gewährt.

Ein weiteres Modell der tribalen Rechtstransformation war die Vereinbarung von tribalen und religiösen Rechtsnormen, welche für die gegenseitige Anerkennung der Autorität der Rechtspflegeinstitutionen beider Systeme erforderlich war. In diesem Modell bildeten die tribalen Rechtspflegeinstitutionen der Mediation und Schiedsrichterei die ersten Instanzen des Systems. Die Stammesrichter orientierten sich dabei an den allgemeinen beduinischen Rechtsnormen, *qaḍāʿ ʿašāʾiri*, und an den lokalen Rechtstraditionen, *ʿurf*. Die *šarīʿa*-Gerichte bildeten die letzte Instanz des Systems. Die Richter der *šarīʿa*-Gerichte betrachteten die Urteile der ersten Instanzen in der Regel als *ṣulḥ*-Vereinbarungen und legitimierten sie damit als *ḥukm šarʿi*. Dieses Modell war keinem bestimmten Stamm zuzuschreiben. Dies war die Praxis sesshafter und halbsesshafter Stammesgruppen. Diese sind Objekt der mikrohistorischen Untersuchungen mehrerer Wissenschaftler, wie zum Beispiel Layish, der sich mit den Stämmen von Kufra in Libyen und mit den Stämmen der Judäischen Wüste befasst.

Bei allen Modellen kann man normative und institutionelle Transformationen feststellen, die sich an den von den verschiedenen arabischen Stämmen im Laufe der Jahrhunderte ausgeübten Rechtspraktiken zeigen.

3.4. Die Rechtspraktiken neuzeitlicher Beduinen und Mechanismen der Erneuerung

Die beduinischen Rechtspraktiken in der Moderne, gleich ob im 19., 20. oder 21. Jahrhundert, standen oft im Fokus empirisch forschender ethnographischer Betrachter, gleich ob sie fachlich ausgebildete Wissenschaftler, Verwaltungsoffiziere oder einfache Reisende waren, die nach einem exotischen Abenteuer suchten. Einen großen Teil unseres Wissens über die Rechtspraxis der arabischen Stämme in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verdanken wir Berichten von Verwaltungsoffizieren, wie ʿĀrif al-ʿĀrif in Beerscheba (Palästina), Austin Kennett und Rifʿat al-Ġauharī im Sinai und in der ägyptisch-libyschen Wüste (Ägypten) sowie Harold MacMichael in Nordkordofan (Sudan). Diese Autoren waren Augenzeugen eines historischen Wandels im Leben der beduinischen Stämme verschiedener Regionen: Nationalstaaten wurden gegründet; Grenzen zwischen den Staaten wurden gezogen und Kolonialmächte teilten sich die Macht über die bisher von den Beduinen durchstreiften und kontrollierten Territorien und übernahmen die tatsächliche Kontrolle. Dies erforderte die Etablierung neuer Verwaltungsinstitutionen oder die Anerkennung der älteren Stammesstrukturen als Verwaltungsinstitutionen.

Die älteren Berichte waren überwiegend Reiseberichte muslimischer Pilger. Alle Berichte weisen darauf hin, dass der Einfluss des Islams auf die nomadischen arabischen Stämme aus der Sicht der Berichterstatter, welche in der Regel gebildete Sesshafte waren, gering war. Ibn al-Muğāwir (1205–1291) schreibt in seinem Reisebericht *Ṣifāt bilād al-Yaman*:

[...] und alle Beduinen der Bevölkerung dieser Gegend: von den Bergen und Tihāma bis an die Grenze des Ḥiğāz lehnen die Regeln der *šarī'a* ab und akzeptieren die Regeln des [sogenannten] *man'* (Verbot). Dies sind wahrscheinlich die Regeln, welche vor dem Islam angewendet wurden (*ahkām al-ğāhiliya*).²⁴

Auch der maghrebische Pilger al-ʿAiyāši (gest. 1679) schreibt in seinem Reisebericht:

[...] Und insgesamt sind die Beduinen der Pilgeroute und die von Ḥiğāz, Tihāma und Nağd die am meisten Unwissenden unter den Beduinen. Selten findest du unter ihnen jemanden, der die Pflichten der *šarī'a* zum Beten und Fasten kennt. Dies ist aber selbstverständlich, da sie weit von den Städten leben und es in ihrer Gegend nur wenige Dörfer gibt. So finden sie niemanden, der ihnen das Gute beibringt oder sie dazu hinführt. Und eben wenn sie die Städte besuchen, kümmert sich keiner um sie. Woher sollen sie dann das Beten oder das Fasten oder irgendeine der Strafregeleln Gottes kennen?!²⁵

Im Pilgerreisebericht des osmanischen Admirals Şabri Bāšā (gest. 1890) lesen wir:

[...] Je mehr wir uns von der Zeit der Prophetie entfernen und je mehr die Zahl der Gefährten des Propheten sank, desto mehr war zu beobachten, dass einige der arabischen Stämme zu ihren alten Gewohnheiten übergingen. Und anstatt dass sie die *šarī'a* zum Richten unter ihnen gelten ließen, suchten sie in den durch ihre Sitten und Bräuche entstandenen Verhaltensregeln sowie in den Meinungen und Erfahrungen ihrer Ältesten nach Recht und Gerechtigkeit. Dies ließ sie sich in den meisten Fällen von der *šarī'a* entfernen.²⁶

Der syrische Gelehrte Tannūḥi (1889–1966) schreibt in seinem Werk *Min az-Zarqā' ilā l-Quraiyāt*:

[...] Und in den späteren Jahrhunderten verbreitete sich in Arabien das religiöse Unwissen, mit der Ausnahme einiger Gegenden wie Oman und Jemen. Die Araber blieben in ihrem tiefen Schlaf, bedeckt mit der Finsternis des Unwissens, bis Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb und die Āl Suʿūd ihre religiöse, politische und nationale Revolution durchführten. So findest du heute, dass die Beduinen von Nağd und Qašim weniger wild und religiös unwissend als die Beduinen der Syrischen Steppe und des mesopotamischen Iraks sind. Die Beduinen von Şammar zum Beispiel beten, die Ruwala aber kennen nicht einmal den Ruf für das Gebet.²⁷

Das letzte Zitat, das ich in diesem Zusammenhang anführen möchte, stammt aus dem *Tārīḥ Smā'* von Naʿcūm Şuqair (1916):

²⁴ Ibn al-Muğāwir, *Ṣifāt bilād al-Yaman*, 99.

²⁵ ʿAiyāši, *Mā' al-mawā'id*, 118.

²⁶ Şabri Bāšā, *Mir'āt ġazirat al-ʿarab*, Band II, S. 339; auch als *Mir'āt al-ḥaramain* bekannt.

²⁷ Tannūḥi, *Min az-Zarqā'*, 28.

Die Beduinen von Sinai erkennen den Islam als ihre Religion an. Jedoch gibt es keinen unter ihnen, der die Regeln des Islams oder die Regeln des Gebets kennt. Ich lebte unter ihnen mehrere Jahre und traf nur wenige, die beten. Sie sind diejenigen, die Kontakt mit den Städten haben. Aber sie beten sogar nicht einmal die fünf Gebete in ihrer Reihenfolge. Sie beten, wenn sie an das Beten denken. Wenn es für sie nicht üblich wäre, das Opferfest zu feiern, den Namen des Propheten zu erwähnen und bei ihm ihren Eid zu schwören, hätte ich nicht gemerkt, dass sie Muslime sind.²⁸

Die zitierten Berichte vermitteln ein Bild der Beduinen in verschiedenen Gegenden zu verschiedenen Zeiten, in dem der Beduine als wilde unwissende Person dargestellt wird, die fern von den religiösen Werten, Pflichten und Praktiken lebt. Dieses Bild können wir kontinuierlich bis in die Texte der klassischen arabischen Literatur verfolgen.²⁹ Darüber hinaus sind diese Darstellungen wenig inhaltsreich bezüglich der Rechtspraxis der Beduinen in dieser Epoche und des Einflusses des Islams auf ihre Rechtspraxis bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts.

Zanāti ist dennoch der Ansicht, dass der Islam die Rechtspraxis der beduinischen Stämme deutlich beeinflusste. So verschwanden Rechtsgewohnheiten wie Polyandrie, Erwerbensvermählung (*istibḏāʿ*),³⁰ Raubehe, Menschenopfer und *waʿd*.³¹ Zanātis Ansicht bezieht sich aber auf die Beduinen seiner Zeit. Seine rechtsethnographischen Werke mit Bezug auf Nomadismus und Tribalismus im arabischen Raum erschienen erst ab 1973. Allerdings gab es aus historischer Sicht in Bezug auf die Frühe Neuzeit und bis zur ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts mehrere Hinweise, dass Formen von Polyandrie und Raubehen³² noch immer, wenn auch seltener und in einer eingeschränkten Weise, praktiziert wurden.

An einer früheren Stelle seines Buches *Nuzum al-ʿarab al-qabaliya al-muʿāšira* bezeichnet Zanāti selbst die Islamisierung der altarabischen Stämme als „meistens oberflächlich“, besonders wenn diese Stämme weit von den urbanen Zentren lebten.³³ Zanāti ist der Meinung, dass viele beduinische Stämme in keiner Epoche der islamischen Geschichte die Chance hatten, durch die islamische Wer-

²⁸ Šuqair, *Tārīḥ Sināʾ* II, 352.

²⁹ Siehe Binay, *Figur des Beduinen*, 187; vgl. 77-125.

³⁰ Auch Empfängnisvermählung: In einem Hadith in Berufung auf ʿĀʾiṣa heißt es: „Eine andere Art der Ehe (*nikāḥ*) war folgende: Der Mann sagte zu seiner Frau, wenn ihre Menstruation vorüber war: ‚Rufe dir den Soundso und lasse dich von ihm schwängern!‘“ In der Folgezeit blieb der Ehemann ihr fern und rührte sie nicht an, bis sie von jenem anderen Mann ein Kind erwartete. Wenn Sicherheit über ihre Schwangerschaft bestand, konnte er ihr wieder beiwohnen, wenn er wollte. Dieser Art der Ehe lag der Wunsch nach einem Kind von besonderen Eigenschaften zugrunde; siehe Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 1091, Nr. 5127; vgl. ʿAlī, *al-Mufaṣṣal* V, 527.

³¹ Eine alte Praxis unter den Arabern vor dem Islam war es, die unerwünschten, meist weiblichen Neugeborenen lebendig zu begraben. Diese Praxis wurde im Koran scharf verurteilt und vom Islam verboten; Zanāti, *Nuzum al-ʿarab* I, 11.

³² Zur Praxis der Raubehe in Jordanien und deren Konsequenzen siehe Abū Ibriz, „al-ʿIrd“, 218f.

³³ Zanāti, *Nuzum al-ʿarab* I, 9.

teordnung tief beeinflusst zu werden. Die islamischen Einflüsse waren oberflächlich und nicht in der Lage, viele der altarabischen tribalen Regeln anzutasten, da diese Regeln in ihren Seelen verankert und mit ihren eigenen Interessen verknüpft waren, schreibt Zanāti. So zieht er eine Verbindung zwischen der Verflechtung der Beziehungen der beduinischen Stämme zu den Sesshaften in den urbanen Zentren und dem kulturellen Einfluss des Islams auf diese Stämme und ihre Rechtspraxis.³⁴

Daher ist er der Ansicht, dass das beduinische Recht der Gegenwart zwei Quellen hat. Die erste Quelle ist der *ʿurf*, welcher entweder altarabische vorislamische Wurzeln haben kann oder unter Einfluss der islamischen Kultur oder ökonomischer Gegebenheiten entstanden sein kann. Die zweite Quelle sind die Präzedenzfälle (*sawābiq qaḍāʾīya/sawālif*). Präzedenzfälle sind in diesem Zusammenhang Fälle, in denen ein Stammesrichter eine neue Regel durchsetzte oder ein innovatives Rechtsurteil sprach. In der Praxis waren aber nicht alle Stammesrichter bevollmächtigt, neue Regeln und Gesetze zu finden. Dies war nur einer geringen Zahl von Stammesrichtern vorbehalten, deren Kompetenz irgendwann eine weitverbreitete Anerkennung erhielt. Gleichzeitig gab es unter einigen Stämmen in Nordarabien Richter, die als *ḥukkām al-qalṭa* bekannt waren und legislative Kompetenzen besaßen.³⁵

Dessen ungeachtet unterscheidet Zanāti allgemein zwischen Präzedenzfällen (*sawālif*) und tradiertem Recht (*ʿurf*). Dem kann zugestimmt werden. Denn *ʿurf* ist eine Verhaltensregel, welche außerhalb der juristischen Institutionen entsteht und irgendwann als verbindliches Recht oder Gesetz akzeptiert wird. Die *sawālif* aber sind ein juristisches Produkt der Legislative oder ein legislatives Produkt der Justiz. Ihr Urheber ist keinesfalls anonym. Ein Rechtsurteil wird aufgrund der Akzeptanz der legislativen Kompetenzen des Urhebers unter die *sawālif* aufgenommen. Aus seiner Autorität gewinnt das Rechtsurteil seine Verbindlichkeit für den Kreis seiner Gerichtsbarkeit, gleich ob dieser Kreis einen Stamm oder eine Gruppe einander nahestehender Stämme umfasst. Die juristischen Autoritäten der *sawālif* erlauben uns, von einem Revisionsrecht unter den Beduinen der Moderne zu sprechen. ʿAbbās ʿAzzāwī beschreibt das Revisionsverfahren unter den irakischen Stämme wie folgt:

Diese [Beduinenrichter, *ʿarifa*] kennen weder prozessuales Recht noch Gesetze, die sie berücksichtigen könnten. Sie folgen nur ihren gewohnten Verhaltensregeln. Jedoch gelten dabei die früheren Rechtsurteile anderer Stammesrichter als eine Grundlage, die von jüngeren Richtern nicht überschritten werden darf. Es scheint so, als ob die Akzeptanz dieses alten Urteils jenem eine Autorität verleiht. Daher bekommt derjenige, der sich von einem Rechtsurteil [eines Richters] benachteiligt fühlt, eine Frist, um herauszufinden, ob es ein älteres Rechtsurteil (Präzedenzfall) gäbe, [welches zu seinen Gunsten wäre]. ... Diese Frist

³⁴ Vgl. Zanāti, *Nuzum al-ʿArab* I, 8–13.

³⁵ Siehe ʿĀrif, *al-Qaḍāʾ*, und Meisel, *Gewohnheitsrecht*.

umfasst drei Tage im Sommer und sieben Tage im Winter. Ihm wird dabei gesagt: Möge Gott dich zu den *sawālif* führen; sie sind für uns verbindlich (*raddaka llāhu li-s-sawālif, an-nahā qablu māḍīya*; wörtlich: denn sie waren vor unserer Zeit gültig).³⁶

Auch Maisel betont in seiner Studie über die Rechtsgewohnheiten der Beduinen in Nordarabien die Rolle und die Autorität der *sawālif* in der Rechtspraxis der Beduinen. Er unterscheidet sich aber punktuell von Zanāti, indem er die *sawālif* als Rechtsgewohnheiten (*ʿawāyid*) wiedergibt. Er betrachtet die *sawālif* damit als Teil des Gewohnheitsrechts, aber nur im Sinne eines Brauchtums (*ʿādāt*).³⁷ Er erkennt die Rolle der Präzedenzfälle an, nennt sie aber tribale Präzedenzfälle (*as-sawābiq al-qabaliya*).³⁸ Dieser Begriff ist allerdings modern und lehnt sich an moderne juristische Begriffe wie juristische Präzedenzfälle (*sawābiq qaḍāʿiya*) an. Es ist klar, dass die meisten Begriffe auch eine andere, allgemeine Verwendung haben; so bedeuten *sawālif* außerhalb des juristischen Kontexts „bekannte alte Erzählungen“. Dies ist aber kein Grund zu behaupten, dass die *sawālif* im rechtlichen beduinischen Zusammenhang keine besondere Bedeutung im Sinne von Präzedenzfällen besäßen.

In jedem Fall bestätigt Maisel, unabhängig von der Bezeichnung, die autoritative Rolle der bekannten alten Rechtsurteile. Er schreibt:

Die wichtigste Grundlage ist die Arbeit des Richters mit den Überlieferungen, *sawālif/sawādi/ʿawāyid*, d. h. den vererbten und bekannten Rechtsgewohnheiten der Beduinen sowie ihre erneute Anwendung in jedem Fall. Der beduinische Richter kann in der Regel keine Bestimmungen neu erlassen oder sie verändern, er kann sie nur an die Gegebenheiten anpassen. Somit ist es schwer für ihn, ein Urteil in einem Fall zu fällen, der kein früheres Beispiel aufweist.³⁹

Maisel betrachtet die Verabschiedung neuer Regeln als eine Ausnahme, die nur in dem Falle, dass das Wohl der Gemeinschaft gefährdet wäre, zum Greifen kommt. Die Entscheidung, eine neue Regel zu beschließen oder eine alte Regel abzuschaffen, folgt per Konsens des allgemeinen Ältestenrats des Stammes. Maisel schildert die Verfahren dieses legislativen Prozesses wie folgt: „Der Richter ruft eine allgemeine Versammlung der Stammesältesten ein, stellt das Problem dar, und man

³⁶ ʿAzzāwī, *ʿAšāʿir al-ʿIrāq* I, 403f. Obwohl ʿAzzāwī in seinem Buch von den irakischen Stämmen berichtet, gehören die Stämme Šammar und ʿAnaza, von denen ʿAzzāwī hier berichtet, zu den Stämmen Nordarabiens und daher zum gleichen kulturellen beduinischen Raum, zu dem die jordanischen Stämme gehören. Deshalb finden sich an dieser Stelle keine Vorbehalte gegen die Zitierung von ʿAzzāwī, obwohl die von ihm behandelten Stämme in dieser Arbeit nicht berücksichtigt werden. Die Werke von ʿĀrif und ʿAbbādi sowie die Arbeit von Maisel weisen ebenfalls darauf hin, dass die Stämme von Nordarabien, gleich ob sie heute in Saudi-Arabien oder Jordanien leben, eine Form der Revision kannten, die an einer anderen Stelle in dieser Arbeit behandelt wird. Da aber die Schilderung von ʿAzzāwī deutlicher und direkter als die von ʿĀrif und ʿAbbādi ist, wird diese hier zitiert.

³⁷ Maisel, *Gewohnheitsrecht*, vgl. 65f. mit 93.

³⁸ Maisel, *Gewohnheitsrecht*, 93.

³⁹ Maisel, *Gewohnheitsrecht*, 65f.

fällt einen Beschluss zur Modifizierung der Gewohnheit oder seiner Abschaffung durch Konsens.“⁴⁰

Eine ähnliche Schilderung überliefert auch Aḥmad ‘Abbādi. Wie Maisel berichtet auch er von denselben Beduinstämmen – in diesem Zusammenhang wahrscheinlich vom Stamm der Ḥuwaitāt. Bei den großen Stämmen der Zentralregion, wie Ḥuwaitāt und Šammar, sind die *qalṭa*-Richter die oberste rechtliche Instanz und einige von ihnen verfügen über legislative Kompetenzen. Maisel unterscheidet zwischen zwei Kategorien von *qalṭa*-Richtern entsprechend ihrer Kompetenzen:

1. *qalṭa*-Richtern mit rechtlicher Vollmacht. Das heißt, dass sie die oberste Instanz bilden und ihre Urteile unanfechtbar sind. Ebenfalls dürfen sie ohne Einschränkungen alle Anklagen und Streitigkeiten verhandeln.
2. *qalṭa*-Richtern mit rechtlicher und gesetzgebender Vollmacht. Sie dürfen neue Rechtsurteile treffen, wenn sie merken, dass die Anwendung der alten *sawālif* zu keiner gerechten Lösung führen würde, da deren Rechtsnormen infolge der gesellschaftlichen Entwicklung überholt sind.⁴¹

An dieser Stelle erwähnt Maisel nicht, ob der *qalṭa*-Richter in jedem Fall beim Ältestenrat um Zustimmung bittet oder nicht. Die Berichte von ‘Abbādi, ‘Arif und Abū Ḥassān sind ebenfalls nicht eindeutig, was dies betrifft. Ich bin der Ansicht, dass dies vom jeweiligen Fall und dem Ermessen des Richters selbst abhängig war. Wenn der Fall neue Regeln – im Sinne von modifizierten Gesetzen – erforderte, versammelten sich die Ältesten des Stammes dafür mit ihren Rechtsexperten, den *qalṭa*-Richtern. Denn ohne die Akzeptanz der neuen Regeln durch die Vertreter aller Stammeskörperschaften wurden die Regeln nicht beachtet, da es in der beduinischen Gemeinschaft keinen Zwangsapparat gab. Die Neuinterpretation der angewandten Rechtsnormen oder die Setzung oder Abschaffung von Strafmaß und Entschädigungsformen lagen jedoch im Ermessen des Richters.

Daher muss man zwischen zwei Formen der Legislative unter den Beduinen unterscheiden. Eine Form ist die Gesetzgebung durch die *qalṭa*-Richter. Eine weitere Form der Legislative sind die Beschlüsse der tribalen Konferenzen (*mu’tamarāt qabalīya*). Diese Konferenzen können intratribal oder intertribal sein. Im ersten Fall gelten die neu vereinbarten Regeln nur für die Angehörigen eines Stammes oder sogar nur eines Solidarverbandes (*‘amār/ḥamsa*), wie im Fall der Solidargruppe der ‘Aqārī aus der Stammeskonföderation Aulād ‘Alī as-Sa‘ādī im Jahre 1956.⁴² Ein Beispiel für intertribale Konferenzen ist die Versammlung einiger alliierter Stämme der Stammeskonföderation Aulād ‘Alī as-Sa‘ādī im Jahre 1654 in al-Ḥaḡafa⁴³ in der Nähe von Bengasi. Diese Versammlung wurde einberufen, um intertribal gültige Rechtsregelungen für transtribale Rechtsverhältnisse zu verabschieden, welche für al-

⁴⁰ Maisel, *Gewohnheitsrecht*, 66.

⁴¹ Vgl. Maisel, *Gewohnheitsrecht*, 109f.; Abū Ḥassān, *Turāt al-baḍw*, 128.

⁴² Dazu siehe Maḡḡūb, *Anṭrūbūlūḡyā*, 152f.

⁴³ Hocharabisch *al-Ḥaḡafa*.

le versammelten Stämme und Gruppierungen sowie für andere in den gleichen Territorien lebende Stämme und Gruppierungen verbindlich sein sollten. Die Beschlüsse dieser Versammlung sind als *dirbat Aulād* ‘*Ali as-Sa‘ādi* bekannt. *Dirba* bedeutet, wie *šari‘a*, etwa „der Weg“.

Die Aulād ‘*Ali* sind nicht die einzige Stammeskonföderation, die sich darum bemüht hat, durch Versammlungen und Konferenzen Klarheit über ihre rechtlichen Regelungen zu schaffen. Es gibt Hinweise aus dem heutigen Jordanien, dem Irak und dem Sudan, dass dort ähnliche legislative Versammlungen wie die von den Aulād ‘*Ali* und den ‘*Aqārī* stattfanden. Maḥğüb ist der Meinung, dass solche rechtlichen Verträge infolge tribaler Konflikte – insbesondere um Land und Landressourcen – entstanden:

Aber es ist wahrscheinlicher, dass die schriftliche Erfassung dieser gewohnheitsrechtlichen Regeln (*dirba*) einer Reihe von tribalen Konflikten und Kriegen folgte – insbesondere aufgrund der Meinungsverschiedenheit bezüglich der Regelung der Ausnutzung der raren ökonomischen Ressourcen der Heimat. Als Beweis dafür kann angeführt werden, dass die Chiefs einer Solidargruppe sich versammeln, um gemeinsam Verträge zu verfassen, die bestimmte Regelungen für die Beilegung von Konflikten beinhalten, wenn diese Konflikte zwischen den Mitgliedern ihrer Solidargruppe öfter auftreten.⁴⁴

Es kann hinzugefügt werden, dass solche Verträge auch zustande kamen, wenn sich mehrere verwandte Haushalte zu einem Solidarverband zusammenschlossen oder wenn mehrere Stämme und Gruppen gemeinsam die Bildung einer politischen Einheit im Sinne einer Stammeskonföderation bezweckten. Darauf weisen die Fälle des Abkommens von al-Ḥagafa und der Bildung der Solidargruppe der ‘*Aqārīs* hin.

Man kann die Formen der Rechtslegislative unter den Beduinenstämmen in zwei Kategorien einteilen. In der ersten Kategorie entstanden die Regeln und „Gesetze“ als Beschlüsse einer Versammlung der Repräsentanten der Stämme bzw. der Solidarverbände, für welche die verabschiedeten „Gesetze“ gültig waren. Daher können sie als eine repräsentative und auch „politische“ Legislative betrachtet werden, weil solche Versammlungen im Rahmen der Bildung politischer Körperschaften, wie Stammeskonföderationen, Stämmen oder Solidarverbänden, stattfanden und eine konstitutionelle Funktion besaßen. Bei der zweiten Kategorie handelt sich um die autoritativen Rechtsurteile der bevollmächtigten Richter; darunter sind vor allem die *qalṭa*-Richter zu nennen. Solche Rechtsurteile galten für die anderen Richter als verbindliche Präzedenzfälle bzw. als *sawālif*. Daher kann man sie als eine Legislative außerhalb des politischen Stammesapparates betrachten, die in der Regel sozialen Beweggründen folgte. Es muss allerdings darauf aufmerksam gemacht werden, dass es sich dabei nicht immer um wahre Rechtserneuerungen handelte. Es ging manchmal auch nur darum, festzulegen, wann und für wen diese Regeln galten.

⁴⁴ Maḥğüb, *Antrūbūlūğyā*, 218f.

An dieser Stelle zeigt sich bereits, dass im Vergleich mit unseren bisherigen Informationen über das Recht der Altaraber spätere Entwicklungen in die Rechtspraktiken der beduinischen Stämme einwirkten. Diese Entwicklungen beziehen sich nicht nur auf die Regeln und Rechte der Beduinen, welche im Laufe der Zeit angepasst wurden, sondern auch auf die Institution des Richters innerhalb der modernen beduinischen Gesellschaft und ihrer Strukturen. So spricht man zum Beispiel von den bereits erwähnten *qalṭa*-Richtern, die über legislative Kompetenzen verfügten.

Die *qalṭa*-Richter unter den Beduinen der Zentralregion waren nicht die einzigen Richter mit fachlich spezialisierten Sonderkompetenzen. Die Kompetenzen der Stammesrichter in dieser Region bildeten einen institutionellen Rechtskomplex. So unterschieden die Beduinen dieser Region zwischen den fachlichen und den instanziellen Kompetenzen eines Richters.

Fachlich gab es unter den jordanischen und palästinensischen Stämmen starke Tendenzen zu einer Form der Rechtsspezialisierung. Sie besaßen zu Beginn des 20. Jahrhunderts Richter, deren Rechtskompetenzen auf eines der folgenden Rechtsthemen spezialisiert waren:⁴⁵

1. Bodenrecht; die in diesem Bereich kompetenten Richter nannte man *abl ad-diyār*.
2. Viehrecht; die für Pferdefragen verantwortlichen Richter hießen *abl ar-rasān* und die für Kamele verantwortlichen Richter *abl aṣ-ṣafā*.
3. Eigentums- und Schuldfragen oder Diebstahlsdelikte. Diese Fälle wurden von sogenannten *ḍaribiya* oder *ziyūd* verhandelt.
4. Ehrendelikte wurden gemäß dem Fall und der Region von einem der folgenden Richter verhandelt: *abl al-ḥaqq*, *waḡb*, *manšad* oder *al-ṣuqbī*.
5. Für Mord und Körperverletzungsdelikte waren die *manāqiṣ ad-dumūm* und die *qaṣṣāṣūn* verantwortlich.

Instanziiell bildeten die Kompetenzen der Richter die folgenden hierarchischen Strukturen:

1. Für Vorverhandlungen und einvernehmliche Schlichtungen war der sogenannte *mulimm* zuständig.
2. Für die Bestimmung der Rechtsangelegenheiten waren die Mitglieder des Ältestenrats (*al-kibār/muṣammarat aṣ-ṣira/al-aḡāwīd*) verantwortlich. Dies ist mit der Funktion des heutigen Untersuchungsrichters vergleichbar.
3. Für zivilrechtliche Fragen waren die ersten oben genannten drei Fachrichter oder allgemeine Richter (*al-ṣarifa*) zuständig.
4. Für Mord-, Körperverletzungs- und Ehrendelikte waren die oben in Nr. 4 und 5 genannten Fachrichter befugt. Diese Delikte wurden in drei Instanzen mit Revisionsrecht verhandelt.

⁴⁵ Vgl. Ṣarīf, *al-Qaḍāʾ*, 59–61; Maisel, *Gewohnheitsrecht*, 104–114.

5. Schließlich gab es die Richter für die härteren Fälle in der obersten Instanz (*al-qalṭa*).

Die Rechtsspezialisierung war nicht auf die Stämme der Zentralregion beschränkt. Auch die Stämme der Aulād ʿAlī as-Saʿādi kannten ähnliche, wenn auch nicht so explizite Verhältnisse wie im Fall der Beduinen von Sinai und Negev. So berichtet ʿIṭīwa, dass:⁴⁶

1. die Familie Bū-li-ʿRūba aus der Sippe der Maḥāfiz für Tötungs- und Körperverletzungsdelikte zuständig sei,
2. die Familie Šāliḥ-li-Mṭīri von den Aulād Maṣṣūr für Eigentums- und Schuldfragen sowie für Diebstahlsdelikte verantwortlich sei,
3. die Familie az-Zafrāt vom Stamm al-ʿIṣībāt für landwirtschaftliche Fragen zuständig sei,
4. die Familie az-Zarāyiʿ von den ʿArāwa für die Kamelfragen verantwortlich sei,
5. die Familie Bādi von den Šuraṣāt für Schafsangelegenheiten zuständig sei und
6. der Stamm al-Qnāṣāt für Handelsfragen verantwortlich sei.

Da von Berufungsmöglichkeiten unter den Stämmen der Zentralregion gesprochen wird und davon, dass die Beduinen mehrere Rechtsinstanzen kannten, muss angenommen werden, dass das beduinische Recht der Moderne nicht auf die Schlichtungsverfahren und auf das Recht per Konsens beschränkt war. Es gibt, wie im Folgenden gezeigt wird, auch Hinweise darauf, dass in verschiedenen Regionen unter unterschiedlichen Umständen Versuche einer „Kodifizierung“ des beduinischen Rechtes stattfanden. Dies geschah, wie erwähnt, im Rahmen der strukturellen und funktionalen Entwicklungen in den beduinischen Rechtssystemen.

3.5. Strukturelle Entwicklungen im beduinischen Rechtssystem

Die strukturellen Entwicklungen waren von Stamm zu Stamm und von einer Region zur anderen aufgrund der Vielfalt der Einflüsse und der sozio-politischen Gegebenheiten unterschiedlich. Trotzdem kann man diese strukturellen Entwicklungen allgemein unter den folgenden Aspekten zusammenfassen, unabhängig davon, in welcher Qualität und Quantität diese Aspekte jeweils umgesetzt wurden:

1. Entstehung eines Systems rechtlicher Verfahren, welches mit den politischen Stammesstrukturen vereinbar war. Diese Strukturen dienten der Vermeidung von großen Eskalationen durch ein rasches Eingreifen der Mechanismen der Konfliktbeilegung, die die Familienoberhäupter, die Repräsentanten der Solidargruppen und der Stammesräte direkt in die Verantwortung einbezogen. Das heißt, bestimmte Personen sind bzw. waren verpflichtet, beim Auftreten eines Konflikts schnellstmöglich auf eigene Initiative zu intervenieren, mit

⁴⁶ ʿIṭīwa, Riḥla, 261.

dem Ziel, möglichen Schaden infolge einer Eskalation einzudämmen. Dies ermöglichte die Beteiligung einer großen Zahl von Personen an der Verwaltung der Angelegenheiten des Stammes und ebnete gleichzeitig – insbesondere bei Tötungsdelikten – den Weg für einen Schlichtungsprozess.

2. Die Festlegung der Verfahren einer „Rechtsklage“. Dies führte zur Entstehung von systematischen Berufungsinstanzen und Revisionsverfahren. Bis dahin wurde die Verbindlichkeit einer Rechtsentscheidung eines Richters vom Akzeptanzwillen (*riḍā*) aller Streitparteien abhängig gemacht. Nun durften die Beduinen in Ägypten und in der Zentralregion den gleichen Rechtsstreitfall drei Mal vor drei verschiedenen Richtern darstellen, wobei die Rechtsentscheidung des dritten Richters dann immer als rechtskräftig und für alle Streitparteien verbindlich betrachtet wurde bzw. immer noch wird. Die Ablehnung der Rechtsentscheidungen des ersten oder zweiten Richters erfolgte in der Regel unmittelbar in derselben Sitzung nach der Verkündung des Urteils.

Im Sudan gab es seit den 1920er-Jahren bis mindestens 2006 offiziell zwei Instanzen von Stammesgerichten. Jedoch werden die meisten Fälle zunächst in Schlichtungssitzungen der sogenannten */ḡūḍīya/* bzw. */aḡāwīd/*⁴⁷ verhandelt. Finden die Schlichter keinen Konsens mit den Streitparteien, gehen die Streitparteien mit ihrem Fall vor Gericht. Die staatlichen Gesetze regeln, ob der Fall vor den lokalen Stammesrechtsinstanzen oder vor den regulären Gerichten verhandelt werden soll. Laut dem sudanesischen Gesetz sind die Rechtsurteile der oberen Stammesrechtsinstanzen durch das reguläre Revisionsgericht (*Maḥkamat al-Isti'nāf*) revidierbar.

3. Die Institutionalisierung des Richteramts durch die Beschränkung der Ausübung dieser Tätigkeit auf bestimmte Personen und ihre Nachfolger bzw. auf bestimmte Familien. Diese wurden in der Regel durch den Stammeschef oder die Stammesversammlung per Konsens bekanntgegeben.
4. Die fachliche und instanzielle Spezialisierung der Richter, wie oben erwähnt.
5. Die Bestimmung der Art des Rechtsfalls erfolgt durch eine Rechtsinstitution, wie zum Beispiel den *mulimm* oder den Ältestenrat, und nicht durch eine der Streitparteien. Dies ist entscheidend für die Wahl der Instanz und für die Rechtskompetenz des für den Fall zuständigen Richters.
6. Die Wahrnehmung der legislativen Möglichkeiten für eine ständige Aktualisierung und Anpassung der Rechtsregeln und Praktiken an die sozialen und ökonomischen Verhältnisse. Die legislativen Möglichkeiten variierten entsprechend der Angelegenheit. So besaßen einige Richter in bestimmten Bereichen legislative Kompetenzen, die ihnen erlaubten, Rechtsurteile in Fällen zu sprechen, für welche bis dahin keine Präzedenzfälle bekannt waren. Für die Ge-

⁴⁷ Beide Begriffe sind Bezeichnungen für lokale Notabeln. Sie können Älteste eines Dorfes oder Führer eines Stammes sein. Sie verfügen über gesellschaftliche Achtung und sind in der Lage, für ihre Schiedssprüche zu haften. Die Bezeichnungen sind von der Pluralform des arabischen Worts *ḡawād* abgeleitet, was gütig bedeutet.

setzung waren aber in der Regel die Stammesräte und die intra- und intertribalen Konferenzen zuständig. Richter mit legislativen Kompetenzen spielten dabei nur eine beratende Rolle.

7. Die religiöse Legitimierung der Rechtspraktiken. Diese Art der Legitimierung war von der kulturellen Heterogenität der von den Beduinen besiedelten Gebiete und von der Intensität der Kontakte der beduinischen Gruppen mit urbanisierten Gesellschaften abhängig, da die religiösen Normen eine gemeinsame Basis für alle Betroffenen bildeten.

Diese Aspekte wurden in den jeweiligen Regionen unterschiedlich umgesetzt. Daher ist eine weitere differenzierte und regionsbezogene Darstellung dieser Aspekte an einer späteren Stelle dieser Arbeit unumgänglich.

3.6. Funktionale Entwicklungen im beduinischen Rechtssystem

Eine der bedeutenden Entwicklungen in der Rechtspraxis der arabischen beduinischen Stämme in der Neuzeit betrifft die Wahrnehmung der Bestrafung als abschreckende Sanktion im Sinne des islamischen *taʿzīr*. Dies war meiner Ansicht nach eine konzeptbedingte Entwicklung. Denn das Rechtskonzept der Beduinen der Neuzeit entwickelte sich allmählich von einem subjektiven zu einem objektiven Rechtskonzept, in dem mündlich und schriftlich vereinbarte Regeln die Funktion eines Gesetzes hatten. Auch die Wahrnehmung des Abschreckungseffektes einer harten Strafe ist in vielen Berichten über Rechtsfälle aus Jordanien, dem Negev und Ägypten sehr präsent. Man kann die funktionale Entwicklung nicht nur anhand der vorhandenen Fallstudien wie derjenigen von Gideon Kressel⁴⁸, sondern auch an den strukturellen Entwicklungen verdeutlichen. So entschieden der *mulimm* (vergleichbar mit dem Untersuchungsrichter) und der Rat der Ältesten (*al-kibār/muʿammarat aš-šīra*) unter den arabischen Stämmen von Nordarabien bis auf den Sinai über die Art der Rechtsklage und vor welcher Richterinstanz ein Fall verhandelt werden sollte.⁴⁹ Der *mulimm* und die *kibār* sind intratribale außergerichtliche Rechtsinstanzen, die Schlichtungsverfahren sowie auch vorgerichtliche Verhandlungen – deshalb der Vergleich mit dem Untersuchungsrichter – leiten. Gleichzeitig bilden sie die Hauptorgane des Selbstverwaltungssystems jedes Stammes. Daher sind ihre Entscheidungen sozial orientiert und politisch motiviert.⁵⁰ Entscheiden sie, dass ein Fall von einem *manšad* beurteilt werden soll, verurteilen und vorverurteilen sie damit die Tat. Denn der *manšad* entscheidet in der Regel über die Höhe der Entschädigung bzw. der Strafe und nicht darüber, ob der Angeklagte schuldig oder nicht schuldig ist. Die Rechtsurteile eines *manšad* sind immer

⁴⁸ Wie in seinem Artikel „Haqq Akhu Manshad“ (1993).

⁴⁹ Siehe ʿĀrif, *al-Qadāʾ*, 59f.

⁵⁰ Vgl. Maisel, *Gewohnheitsrecht*, 93–118.

hart, denn sie bezwecken in der ersten Linie die Abschreckung vor einer Wiederholung der vorverurteilten Tat innerhalb der Gemeinschaft.

‘Ārif setzt sich diesbezüglich mit einem Urteil auseinander, das ein *manšad* in Ehrensachen gefällt hatte:⁵¹

Da war ein Beduine in das Zelt eines Angehörigen seiner Sippe eingedrungen. Als er daran war einzutreten, haben ihn die Insassen beobachtet und sind auf ihn eingestürzt. Es kam zwischen ihnen zu einem Handgemenge mit Säbel und Dolch. Der Angreifer konnte mit verschiedenen Wunden bedeckt entwischen. Als am anderen Morgen der Vorfall in der Sippe ruchbar wurde, behaupteten die einen, er sei nur ins Zelt eingedrungen, um zu stehlen. Andere jedoch sagten, er hätte sich an die Frauen heranmachen wollen, um ihre Ehre anzutasten. In den Augen der Beduinen sind das schwere Vergehen, welche vor die *manāsid* (Sg. *manšad*) gebracht werden sollten, da diese diejenigen unter den Richtern sind, die härtere Urteile und strengere Vergeltung sprechen. Der *manšad* sprach folgendes Urteil:

1. Der Angeschuldigte sollte für jeden seiner Schritte, die er von seinem Zelt bis zum Zelte desjenigen, dessen Ehre er beschädigte, getan hatte, je ein vierjähriges Kamel an den Eigentümer des Zeltes abliefern, und zwar als Sühne für das Einhergehen auf dem Wege des Irrtums.
2. Er sollte demselben zehn Kamelinnen entrichten, und zwar für sein (rechtswidriges) Eintreten in das Haus.
3. Man soll ihm die Hand abhauen, die er zum Angriff erhob. Dann soll er seine Hand zurückkaufen können für eine Geldsumme, die nicht kleiner sein soll als 100 Guinees.
4. Er soll sich vor seinem Gegner zur Sühne für das, was er begangen, in drei dem berühmtesten Scheich gehörenden Zelten entschuldigen und soll sich mitten ins Gastzelt stellen und mit lauter Stimme rufen: ‚Gott möge das Antlitz dessen und dessen heiter machen!‘ Und dabei soll er den Namen seines Gegners nennen oder den Namen der Frau, der er nach dem Gerücht zu nahe treten wollte.⁵²

Auch in Gebieten, die keine ähnlichen strukturellen Entwicklungen wie die Zentralregionsstämme erlebt haben, wie zum Beispiel in Nordkordofan, wird mit Strafen die soziale Verurteilung einer Tat und die Abschreckung vor ihrer Wiederholung bezweckt. Zum Beispiel bezweckte das Rechtsurteil in einigen Fällen, die während meiner Feldforschung in Sudarī und Ḥumrat al-Wizz verhandelt wurden, eine erzieherische Maßnahme und nicht die Bestrafung für eine Straftat, da die Angeklagten in diesen Fällen tatsächlich für die entstandenen Schäden nicht verantwortlich sein konnten.

So wurde ein junger Mann (22 Jahre alt) aus dem Stamm al-Bidairiya vom Ältestenrat seiner Stammesgruppe (*fariq*) für die Kosten der medizinischen Behandlung eines älteren Mannes (Ende 40) aus der gleichen Stammesgruppe zur Verantwortung gezogen. Letzterer behauptete Folgendes: Während er auf dem Markt eine Ladung Zwiebeln für den Angeklagten auslud, beschimpfte ihn der Angeklagte

⁵¹ Übersetzung nach Haefelis Übertragung von Aref, *Die Beduinen von Beerseba*, 36f.

⁵² Siehe ‘Ārif, *al-Qadā’*, 63f.; Übersetzung nach Haefelis Übertragung von Aref, *Die Beduinen von Beerseba*, 36f. mit Verbesserungen.

und erhob seine Hand gegen ihn. Diese traf ihn am unteren Arm. Der ältere Mann war sehr traurig, da der junge Mann der Sohn seines Vetters war. Bekümmert zog er in das Lager zurück, wo er die Zwiebelsäcke leerte. Später fiel er in Ohnmacht. Seine Kameraden brachten ihn ins Krankenhaus in der Hauptstadt der *wilāya*. Der Arzt stellte fest, dass seine Hand gebrochen war und gipste sie ein.

Es dauerte sechs Wochen, bis der Mann wieder arbeiten konnte, und drei Monate, bis die Hand teilweise geheilt war. Während dieser Zeit kümmerten sich weder der junge Mann noch dessen Vater um ihn. Der Verletzte musste sich verschulden, um die Medikamente zahlen und sich ernähren zu können. Der junge Mann gab zu, dass sich der Vorfall ereignet hatte, da der Mann aber zwei Stunden nach dem Gehader von allein auf seinen Arm gefallen war, empfand der junge Mann keine Schuld daran. Die Versammelten entschieden, dass der junge Mann und der für ihn haftende Vater dem Betroffenen 70.000 sudanesishe Dinare schuldeten. Davon sollten 30.000 in drei monatlichen Raten an ihn direkt bezahlt werden; die übrigen 40.000 wurden dem Haushalt des Angeklagten als Schulden zugunsten des Haushaltes des älteren Mannes angerechnet. Dieses Vorgehen heißt im Sudan *farš dam*.

Nach der Versammlung erklärte mir einer der Schlichter, dass dieser junge Mann arrogant und streitlustig sei und dass er sich durch die Stellung seines Vaters als Hauptmann bei der Polizei für unantastbar halte. Daher wäre es nötig, ihn zu bestrafen, auch wenn er eigentlich für die gebrochene Hand des älteren Mannes nicht verantwortlich sein könne. Mehrere meiner Informanten in Nordkordofan – zum Teil selbst als Stammesrichter tätig – bestätigten ebenfalls, dass körperliche Strafen (Auspeitschen) nur als pädagogische Maßnahme für Jugendliche eingesetzt würden.⁵³ Allerdings werden die Stammesrichter vom Staat dazu gezwungen, das Auspeitschen als Strafe für das Konsumieren alkoholierter Getränke zu vollstrecken.

⁵³ Als Faustregel erwähnten diese Informanten, darunter auch Stammesrichter, dass erwachsene Männer nicht körperlich bestraft werden dürfen. Diese Regel gilt nicht für Frauen, egal ob sie erwachsen sind oder nicht. Die Informanten waren jedoch nicht in der Lage, die Fälle zu präzisieren, in denen körperliche Strafen eingesetzt werden dürfen. Einer der Informanten – ein staatlich ernannter *ʿumda* und gleichzeitig Vize-Vorsitzender eines der staatlich anerkannten und kontrollierten lokalen Volksgerichte der Stämme – klärte mich darüber auf, dass junge Frauen und Kinder etwas leichtsinnig seien, daher greife man zu solchen Strafen, wenn der Richter es für nötig hielt. Dafür gebe es jedoch keine festgelegte Regel, sagte er. Man müsse nur darauf achten, ihren Stolz nicht zu brechen. Daher dürfe man einen erwachsenen Mann nicht körperlich bestrafen. Die Ehre eines Mannes sei leicht verwundbar, so der Stammesrichter.

4. Das Vertragsrecht als Modell einer modernen Rechtstransformation

4.1. Die Aulād ʿAlī und ihre murābiṭūn

Die Stämme der Aulād ʿAlī gehören zu den sogenannten Saʿādi-Stämmen, die in der Region des Ġabal al-Aḥḍar (Kyrenaika) beheimatet sind. Trotz der genealogisch abgeleiteten Identität der Saʿādi-Stämme als arabisch-beduinische Stämme der Banū Sulaim, die im Laufe der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts im Rahmen der großen Einwanderung der Banū Hilāl von Nordarabien erst nach Oberägypten und anschließend nach Nordafrika kamen und sich dort ansiedelten, bezeichnen die Mitglieder dieser Stämme sich allgemein als Hilālīs.¹ Die direkte genealogische Verbindung der Saʿādis zu den Hilālīs entsteht durch matrilineare Verhältnisse, da Siʿda, die Urahnin der Saʿādis und ihre Namensgeberin, laut ihren Legenden die Tochter eines großen Hilālī-Führers gewesen sein soll. Jedoch findet man weder heute noch in der jüngeren Geschichte einen Hinweis auf tatsächlich bestehende matrilineare Verbindungen unter diesen Stämmen. Dennoch scheint die Abstammung der Saʿādis von Siʿda al-Hilāliya in der Folklore dieser Stämme ausgeprägter zu sein als die Identifizierung mit dem Urvater der Saʿādis, dem Ehemann von Siʿda. So wird er in einigen Überlieferungen als der heldenhafte ad-Dīb Abū l-Lail (der Wolf, Vater der Nacht oder der nächtliche Wolf) von den Banū Sulaim identifiziert.² Andere Überlieferungen behaupten, dass er ein griechischer Seemann oder ein Flüchtling aus Andalusien mit einer Ḥimyarī- oder Qurašī-Abstammung war.³

Laut der verbreiteten genealogischen Abstammungslegende hatte Siʿda zwei Söhne, ʿIqār und Baḡūt, deren Nachkommen die Saʿādi-Stämme bildeten. ʿIqār bekam ebenfalls zwei Söhne: ʿAlī, den Urvater und Namensgeber für die Aulād ʿAlī-Stämme, und Ḥarb oder Muḥārib, den Namensgeber des Stammes al-Ḥarābī.⁴ Die Aulād ʿAlī bestehen aus drei Stämmen: Aulād ʿAlī al-Abyaḍ, Aulād ʿAlī al-Aḥmar und Sinana.

¹ Enrico De Agostini erwähnt die Namen von fünf Unterstämmen der Banū Sulaim, die angeblich den Banū Hilāl nach Nordafrika folgten: Banū Haib, Banū Lubaid, Banū ʿAuf, Banū Dubāb und Banū Zuḡb. Agostini ist der Meinung, dass die Saʿādis aus diesen verschiedenen fünf Stämmen stammten, was die Legende der gemeinsamen genealogischen Abstammung widerlegen würde. Nach seiner Darstellung stammen die Ḥarābis aus den Banū Haib und die Aulād ʿAlī aus den Banū Lubaid. Diese Genealogie wird in den lokalen Geschichtsüberlieferungen nicht tradiert und ist historisch ebenfalls nicht belegbar, wie Agostini selbst erwähnt. Siehe Agostini [Aḡuṣṭīni], *Sukkān Libyā*, 26f.

² Siehe ʿIṭīwa, *Riḥla*, 13–15.

³ Agostini, *Sukkān Libyā*, 32f.

⁴ Agostinis Darstellung der Abstammungen und Genealogien der libyschen Stämme ist an mehreren Stellen widersprüchlich und an anderen Stellen willkürlich und mangelhaft. Er

Der dauerhafte Kampf um die Macht und Kontrolle über Landressourcen und Territorien führte zur Bildung von Allianzen und Blöcken, die nicht unbedingt auf den genealogischen Verhältnissen basierten, da die Hauptkonkurrierenden meistens miteinander verwandt waren. In unserem Fall ist die Konkurrenz zwischen den Aulād ‘Ali und ihren Vettern al-Ḥarābī von Interesse. Aufgrund dieser Konkurrenz schlossen sich die Stämme Aulād ‘Ali al-Abyaḍ, Aulād ‘Ali al-Aḥmar und as-Sinana – alle Namensgeber waren männliche Nachkommen von ‘Ali b. ‘Iqār – in einer Stammeskonföderation unter dem Namen Aulād ‘Ali as-Sa‘ādī zusammen, um bei diesem Kampf um Vormacht und Ressourcenkontrolle eine bessere Stellung zu gewinnen.

Mit dieser Konföderation alliierten sich kleinere Stämme der sogenannten *murābiṭūn*, wie as-Samālūs, as-Sriḥāt und al-Mrīrāt. Es ist anzunehmen, dass die großen Schlachten zwischen der Allianz der Aulād ‘Ali und der Allianz der Ḥarābī zur Zeit der ersten direkten osmanischen Herrschaft (1551–1711) begannen. Sie erreichten ihren Höhepunkt mit der großen Auswanderung der Stämme der Aulād ‘Ali-Allianz hinter das Saloum-Plateau. Dies geschah am Ende der genannten Epoche durch die Machtübernahme der Qaramanli-Dynastie (1711–1835) in Tripolis und Kyrenaika (Barqa).⁵ Die mündlich tradierte Geschichte der Aulād ‘Ali berichtet, dass sie im Jahr 1670 nach Ägypten zogen. Jedoch wird erwähnt, dass der türkische Herrscher von Tripolis, der die Ḥarābī in ihrer letzten großen Schlacht gegen die Aulād ‘Ali militärisch unterstützte, Maḥmūd hieß. Abū ‘Umar Maḥmūd war der letzte osmanische *wālī* von Tripolis (1711). Nach ihm regierte Aḥmad Bāšā b. Yūsuf (reg. 1711–1745), der Gründer der Qaramanli-Dynastie von Tripolis. Enrico De Agostini ist daher der Ansicht, dass die Auswanderung der Aulād ‘Ali-Stämme zur Herrschaftszeit der Qaramanli-Dynastie stattfand und dass diese Stämme bis Mitte des 19. Jahrhunderts die gesamten Gebiete von al-Baṭnān bis zum Hochland von Šuḡāb besiedelten.⁶ Evans-Pritchard ist ebenfalls der Ansicht, dass die große Migration der Aulād ‘Ali von Kyrenaika nach Ägypten im 19. Jahrhundert stattfand.⁷ Jedoch bestätigen die historischen Quellen, dass Stämme der Aulād ‘Ali schon zur Zeit der französischen Expedition (1798–1801) in Ägypten angesiedelt waren und am Kampf gegen die Franzosen teilnahmen.⁸

Da die Aulād ‘Ali kein einzelner Stamm, sondern eine Stammeskonföderation sind, deren Gestaltung bis heute noch nicht abgeschlossen ist, kann man sich nicht vorstellen, dass alle Stammesmitglieder dieser Konföderation gleichzeitig nach Ägypten auswanderten. Bis heute leben noch Gruppen dieser Stämme in Kyrenaika vor der ägyptischen Grenze. Daher ist es möglich, die Behauptungen Agostinis

begründet dieses Paradox durch die Berufung auf die Vielfalt der mündlich tradierten Geschichte der Region. Siehe Agostini, *Sukkān Lībyā*, 32.

⁵ Vgl. Evans-Pritchard, *Sausi*, 49f.

⁶ Siehe Agostini, *Sukkān Lībyā*, 35f.

⁷ Evans-Pritchard, *Sausi*, 48f.

⁸ Aharoni, *Pasha's Bedouin*, 30–34.

und Kennetts in Bezug auf die historische Einordnung der großen Migration der Aulād ‘Ali-Stämme nach Ägypten in der Mitte des 19. Jahrhunderts in Frage zu stellen.

Die Komposition dieser Konföderation zur Zeit der Auswanderung wurde mit hoher Wahrscheinlichkeit später rekonstruiert, um die bestehenden Verhältnisse zur Zeit der Rekonstruktion zu erklären. Dadurch wurden Rechte in Bezug auf die Nutzung von Land, Weide und Wasserquellen eingeräumt oder ausgeschlossen. So stellt die Feststellung, die Aulād ‘Ali-Konföderation habe zur Zeit der Auswanderung aus drei Hauptstämmen und drei *murābiṭūn*-Stämmen bestanden, eine Legende und keine historische Tatsache dar. Fakt ist, dass sich die Sa‘ādi-Stämme von den nicht genealogisch zugehörigen Stämmen, die sie *murābiṭūn* nennen, unterscheiden. Diese Unterscheidung schuf eine Zweiklassengesellschaft. Kennett drückt in seinen Notizen seine Bewunderung für die Geschichte der Verhältnisse zwischen den beiden Gruppen aus:

Among the Western tribes there exists a very sharp line of demarcation which cannot be ignored. This divides the Saadi tribes from the Merabit tribes, and the history of these two social classes is very interesting. Hundreds of years ago the Merabiteen were essentially the holy men. They learned to read and write the Koran, they prayed religiously, and they automatically grouped themselves about the ‘Zawaias’ which were the centres of learning and religion. Hence they gradually drifted into a more or less settled state, living in colonies within easy reach of some zawia. [...] These Merabiteen, then, occupied themselves with religious exercises near the zawaias and tombs of the saints, while their flocks and herds were grazing miles away in the open desert under the charge of their Saadi shepherds, who were originally the poor paid servants of the Merabiteen. [...] The holy men on the other hand equally had the tables turned on them. They lost most of what flocks they had and eventually became the shepherds of the Saadieen.⁹

Kennetts Vorstellung von der Entstehungsgeschichte der Zweiklassengesellschaft in der Sa‘ādi-Region ist ebenfalls eine Legende. Denn weder waren alle *murābiṭūn* fromm und reich oder arm, noch waren alle Aulād ‘Ali arm und sind dann reich geworden. Die Aulād ‘Ali bildeten ein starkes, gut organisiertes Bündnis verschiedener Stämme und die *murābiṭūn* waren die Außenseiter, deren Beziehung zu diesem starken Bündnis per Vertrag geregelt werden sollte. Sicher gab es verschiedene Formen für den Abschluss solcher Verträge, so wie es verschiedene Arten von *murābiṭūn* gab.

Die *murābiṭūn* waren kleine Stämme oder Haushaltsgruppen, die aufgrund der Geringfügigkeit ihrer Mitgliederzahl im Schutz oder auf dem Land eines großen Stammes lebten, da sie selber keine *dīra* (eigene von ihnen kontrollierte Territorien) besaßen. Einige *murābiṭūn*-Gruppen entstanden als eine umgesiedelte Abspaltung eines großen Stammes, dessen Territorium so fern war, dass sie unabhängig von ihm handeln mussten. Für die Trennung einer Gruppe von ihrem Stamm gab es unterschiedliche Gründe, die oft ökonomischer Art waren, also z. B. in der Popula-

⁹ Kennett, *Bedouin Justice*, 24f.; vgl. Peters, *Bedouin Cyrenaica*, 10–28.

tionsrate oder dem Mangel an Wasser und Weidegebieten bestanden. Es ist auch möglich, dass eine Solidargruppe, eine Sippe oder ein Haushalt infolge eines intra-tribalen Konflikts oder Tötungsdelikts vom Stamm verstoßen und aus seinem Territorium vertrieben wurde. Andere *murābiṭūn* kamen zu ihrem Schutzgeber-Stamm als Individuen: Handwerker, Händler oder Geistliche, und sie bildeten mit der Zeit eigene Körperschaften innerhalb des großen Stammes.

Es gibt in den Berichten widersprüchliche Angaben über die *murābiṭūn* und ihren Status. Dieser Status ergab sich immer in Abhängigkeit davon, ob die meisten *murābiṭūn* sich aktiv oder nicht aktiv an den Stammeskämpfen beteiligten. Einige mussten sogar jährlich Schutzgeld bezahlen. Diese wurden als *murābiṭūn ṣudqān* bezeichnet, da sie jährlich die *ṣadaqa*-Kamele an die Saʿādis entrichten sollten,¹⁰ was auf hierarchische Verhältnisse hinweist.¹¹ Heute wird die Bezeichnung *ṣudqān* als Freunde (von *ṣadiq* = Freund) erklärt, da die gegenwärtigen Gegebenheiten die Vorstellung erschweren, große Gruppierungen und Stämme als Untertanen der Saʿādis zu betrachten. Es gibt mehrere Versuche, die verschiedenen *murābiṭūn* differenziert zu kategorisieren. So teilt Agostini¹² die *murābiṭūn* in drei Kategorien ein:

1. *Murābiṭūn ṣudqān*. Diese waren alliierte Stämme, die durch Abkommen und Verträge klare Verpflichtungen – meistens logistische Leistungen – gegenüber den Saʿādis erfüllen sollten. Dafür blieben sie autonom und souverän. Sie erhielten meistens auch die gleiche logistische Unterstützung, die sie den Saʿādis leisteten. Sie wurden auch „Weiße“ (*murābiṭūn biḍ*) genannt.¹³
2. *Murābiṭūn murwālūn* bzw. *murābiṭū l-ʿaṣā*. Diese waren nicht in der Lage, große Einheiten zu bilden und besaßen keine eigenen *diyār*. Sie lebten politisch sehr abhängig von den Saʿādi-Stämmen und wurden als deren Untertanen betrachtet. Ihre Handlungsfähigkeit war eingeschränkt.
3. *Murābiṭūn bi-l-baraka*. Diese *murābiṭūn*-Gruppen waren meistens Nachkommen wandernder Geistlicher oder heiliger Personen (*auliyā*), die unter den Saʿādis lebten und die Rolle der „religiösen Führung“ übernahmen. Sie hatten aufgrund ihres charismatischen Einflusses einen besonderen sozialen Status innerhalb ihrer Gemeinschaft. Daher waren sie bei den Schlichtungsverfahren gern gesehen.

¹⁰ Ğauhari, *Šariʿa*, 172.

¹¹ In seinem Buch *Riḥlat al-alf ʿām* entschuldigt sich der Verfasser Ḥair Allāh ʿIṭiwa, der bis Ende der 1980er-Jahre einer der großen aktiven Führer der Aulād ʿAlī und Politiker war, für die alten ungerechten Verhältnisse gegenüber den *murābiṭūn*. Er bezeichnet diese Zeiten als eine Epoche, die von Gewalt, Unwissenheit und der Grobheit der *ġābiliya* geprägt war. So waren die *murābiṭūn* zu dieser Zeit verpflichtet, *ġizya* (Schutzgeld in Form von Kopfsteuer) an die Saʿādis zu zahlen. Ihnen waren auch alle führenden Posten und Ämter verboten. Er weist aber gleichzeitig darauf hin, dass die Sedentarisierung ein Ende dieser ungleichen Verhältnisse mit sich brachte und dass die *murābiṭūn* heute über die gleichen Rechte wie die Saʿādis verfügen mit Ausnahme des Rechts der *nizāla* nach den Tötungsdelikten, das immer noch nur den Saʿādis und den oben genannten drei *murābiṭūn*-Haushalten/Stämmen und ihren Nachkommen zustehe. Siehe ʿIṭiwa, *Riḥla*, 15.

¹² Agostini, *Sukkān Libyā*, 39f.

¹³ Vgl. ʿIṭiwa, *Riḥla*, 14f.

Ihre Anwesenheit hatte u. a. eine abschreckende Wirkung auf die Streitparteien, da sie von der spirituellen Macht dieser Geistlichen und von ihrem Segen und ihrem Fluch überzeugt waren.

Diese Kategorisierung nach Agostini ist deutlicher und erklärt mehr als die reine Einteilung der *murābiṭūn* in *ṣudqān* und *baraka*. Allerdings muss in diesem Fall angenommen werden, dass *ṣudqān* oder, wie beduinisch ausgesprochen, *ṣudgān* „Freunde“ bedeuten soll und nicht von *ṣadaqa* (Almosen) abgeleitet ist. Jedoch bin ich der Meinung, dass der Versuch, *ṣudqān* heute als Freunde oder Alliierte zu interpretieren, eher ein Ergebnis der Versöhnungsbemühungen zwischen den Angehörigen der verschiedenen Stämme in der Region ist.

Die jüngsten Entwicklungen der Aulād ‘Ali zeigen, wie frühere *murābiṭūn*-Stämme wie die Ğumai‘āt und Quṭ‘ān durch Verbrüderungserklärungen und durch die Anlehnung an die genealogische Abstammung aller Sa‘ādi-Stämme von Ka‘b aus Banū Sulaim als Haupt-Sa‘ādi-Stämme integriert wurden. Gleichzeitig wurden Stämme, die bis dahin als große und unabhängige Stämme betrachtet wurden, wie die Hauwāra, die Ğirrāra und die Dumaināt, im Gebiet der Aulād ‘Ali als *murābiṭūn* bezeichnet. Die Hauwāra blieben trotzdem unabhängig und lehnen bis heute diese Bezeichnung ab. Die Ğirrāra alliierten sich mit as-Sinana als *murābiṭūn baraka*, da sie von sich behaupten, zu den *ašraf* (den Nachkommen des Propheten) zählen. Die Dumaināt gehören zu den Berber-Stämmen. Jedoch behaupten sie, eine reine arabische Abstammung aus dem Ḥiğāz zu besitzen. Die Dumaināt fusionierten mit den Samālūs as-Sinana und gelten heute als einer ihrer Stammeszweige. Die Samālūs sind einer der drei Haupt-*murābiṭūn*-Stämme der Aulād ‘Ali-Konföderation. Es gab auch Fälle, in denen sich ein Stamm mit zwei verschiedenen Stämmen verbündete und daher gleichzeitig als *murābiṭūn* für beide Hauptstämme betrachtet wurde. So wurde der Stamm der Ğawābiq als *murābiṭūn ṣudqān* für die Aulād ‘Ali al-Abyaḍ und as-Sinana bezeichnet. Heute lehnen sie diese Bezeichnung ab, betrachten sich als unabhängig und bezeichnen sich als „Brüder“ der Ḥabūn, die immer noch in der Region Kyrenaika in Libyen leben. Die Ğawābiq siedeln heute hauptsächlich in der Gegend von Wādī an-Naṭrūn in al-Buḥaira, Ägypten. Zu ihnen gehören Haushalte in den Provinzen: Gizeh, Faiyūm, Manūfiya und Ğarbiya.¹⁴

Die Stämme der Aulād ‘Ali-Konföderation entwickelten im Laufe der Jahre seit ihrer Migration nach Ägypten durch die Bildung von Repräsentanten-Räten mit Mitspracherecht ein eigenes politisches System der Selbstverwaltung. Für die kleineren Personengruppen war es deshalb erforderlich, sich neu in Form einer Stammesgruppe zu strukturieren, um sich einem großen Stamm anzuschließen. Dafür gab es die verschiedenen Anschlussformen, die bereits erwähnt wurden. Von der Form des Anschlusses waren der Rechtsstatus und die Rechte der Mitglieder solcher Gruppen abhängig.

¹⁴ Siehe ‘Itiwa, *Rihla*, 18–20. Siehe auch Müller-Mahn, *Die Aulad 'Ali zwischen Stamm und Staat*.

4.2. Die politischen Strukturen der Aulād ʿAlī: Die Verflechtung legislativer und exekutiver Mechanismen

Spätestens seit der Mitte des 19. Jahrhunderts sind die Stämme der Aulād ʿAlī as-Saʿādi-Konföderation in Ägypten in Besitz eines Selbstverwaltungsapparates, welcher aus einem Komplex von hierarchisch aufgebauten Räten besteht, begonnen beim Haushaltsrat (*mağlis al-ʿāʾila*) bis hin zum Stammeskonföderationsrat (*mağlis Aulād ʿAlī*).¹⁵ Dabei ist zwischen vier Beratungs- und Entscheidungsgremien zu unterscheiden:

1. Der Haushaltsrat (*mağlis al-ʿāʾila*) ist eine Versammlung der Vertreter (der Ältesten = *al-kibār*) der Familien bzw. Haushalte. Allerdings ist zu beachten, dass die Zugehörigkeit nicht nur vom Alter der Repräsentanten, sondern auch vom Einfluss dieser Personen und ihrer gesellschaftlichen Rolle abhängig war/ist. Die Versammlung wird vom ausgewählten Oberhaupt des Haushaltsrates (*ʿāqilat al-ʿāʾila*) geleitet.¹⁶ Das Oberhaupt des Haushaltes, der *ʿāqila*,¹⁷ ist gleichzeitig ihr Sprecher und Repräsentant – vor allem bei Entscheidungen in Konflikten. Er ist gegenüber seinem Stamm auch für die Erfüllung finanzieller Pflichtanteile der an seinem Haushaltsrat beteiligten Haushalte verantwortlich, wie zum Beispiel im Falle der kollektiven Entrichtung einer *diyya*. Der Haushalt (*bait*) ist der einfachste Solidaritäts- und Haftungsverband innerhalb des Haushaltsrates, der tribalen Gemeinschaft und seiner genealogisch strukturierten Solidarkörperschaft der fünf Generationen (*hamsa*). Die Angehörigen eines Haushaltes gehören in der Regel drei verschiedenen Generationen an: Großvater, Vater, Söhne. Die Abtrennung eines der Mitglieder zum Zwecke der Bildung eines eigenen Haushaltes ist eine Entscheidung, die vom Haushaltsrat und seinem Vorsitzenden abgesegnet werden muss. Der Grund dafür ist, dass der Haushaltsrat mit jeder Gründung und Anerkennung eines neuen Haushaltes den Pflichtanteil des neuen Haushaltes an solidarischen Anteilen festlegen muss. In der Folge müssen die Pflichtanteile des Ursprungshaushaltes und der anderen Haushalte neu berechnet werden.
2. Der Stammesrat (*mağlis al-qabila*, auch *al-ʿawāqil* genannt) ist der Verwaltungsapparat des Stammes. Er besteht aus den Chefs der verschiedenen Haushaltsräte (*ʿawāqil*), die zusammen einen Stamm bilden und sich als solcher als autonom verstehen.¹⁸ Der Vorsitzende dieses Rates ist der Scheich des Stammes oder der

¹⁵ Siehe ʿItīwa, *Rihla*, 262f.

¹⁶ An dieser Stelle ist zu bemerken, dass in den meisten Fällen der Haushalt (*bait/ʿāʾila*) gleichzeitig den primären Solidarverband (*ʿāqila/ʿuṣba/ʿamār ad-dam*) bildet.

¹⁷ Hier ist zwischen dem *ʿāqila* (maskulin, Singular) als Bezeichnung des Haushaltsoberhauptes und der *ʿāqila* (feminin, Kollektivnomen) als Bezeichnung für den Solidaritäts- und Haftungsverband zu unterscheiden.

¹⁸ Eigentlich handelt es sich dabei um die Bildung von Unterstämmen, wie zum Beispiel im Falle der Aulād Ḥarūf.

vom Staat ernannte *ʿumda*, wenn beide Stellungen nicht von der gleichen Person eingenommen werden.¹⁹ Der Stammesrat ist ein Organ der Exekutive. Für die Legislative ist eine außerordentliche Versammlung des Stammes verantwortlich. In dieser Versammlung tagen die Mitglieder des Stammesrates zusammen mit den Ältesten und Notabeln (*aʿyān*) aller Stammeshaushalte. Diese Versammlung bestimmt auch die Regeln und die Arbeitsordnung des Stammesrates sowie die Bußstrafen für jeglichen Verstoß gegen diese Regeln.

3. Der Rat der Stämme (*maǧlis al-qabāʾil*) ist eine Konferenz, in der die Stammesrepräsentanten eines der drei Hauptstämme der Aulād ʿAli (al-Abyaḍ, al-Aḥmar oder as-Sinana) tagen, um trans- und intertribale Konflikte zu lösen oder um über ihre Kandidaten für die Verwaltungsämter (*idāra maḥalliyya*) und Kommunalräte (*maǧālis maḥalliyya*) zu entscheiden und Vorschläge für Kandidaten im Hinblick auf die staatlichen parlamentarischen Versammlungen zu vereinbaren. Es sind drei solcher Räte bekannt:

- *maǧlis qabāʾil ʿAli al-Abyaḍ*
- *maǧlis qabāʾil ʿAli al-Aḥmar*
- *maǧlis qabāʾil as-Sinana*

Alle Scheichs und *ʿumdas* der zugehörigen Stämme sind Mitglieder des jeweiligen Stammesrates.

4. Der Konföderationsrat der Aulād Ali (*maǧlis Aulād ʿAli*) ist der oberste Rat der Aulād ʿAli-Konföderation. In ihm tagen nicht nur die Scheichs und *ʿumdas* der drei zugehörigen Hauptstämme, sondern auch die Repräsentanten aller Stämme der Region, die mit den Aulād ʿAli alliiert sind oder sich ihrer Konföderation angeschlossen haben. Diese außerordentliche Versammlung diskutiert und ent-

¹⁹ Ein *ʿumda* ist der Träger eines Amtes der kommunalen Administration. Ein *ʿumda* wird in der Praxis von seinem Stamm ausgewählt und von der Staatsexekutive ernannt bzw. eingesetzt. Da die Zuständigkeit eines *ʿumda* nach den verschiedenen Reformen seit den 60er-Jahren regional bzw. territorial eingeschränkt wurde, gibt es heute mehrere *ʿumdas*, die zum gleichen Stamm gehören, aber regional voneinander entfernt leben. Zum Beispiel verteilen sich die Haushalte des Stammes Aulād Ḥarūf auf drei Hauptregionen: al-ʿĀmriya, Burǧ al-ʿArab und Matrūḥ. Daher werden bzw. wurden sie von drei *ʿumdas* geführt. Während eines Forschungsaufenthaltes des Verfassers dieser Arbeit in der Region im Mai 2006 starb einer dieser *ʿumdas*. Die Familie des Verstorbenen wurde von Seiten der Staatsadministration aufgefordert, einen Nachfolger für ihn zu nennen. Da die Söhne des Verstorbenen sich nicht mit ihren Vettern einigen konnten, wurden sie dazu gedrängt, dieses Amt für ihre Stammesgruppe abzuschaffen. Wie ein Informant erwähnte, waren nicht nur die Einigung der engen Familie des Verstorbenen und seines Haushalts, sondern auch die Zustimmung des Stammesrates und die Akzeptanz der ausgewählten Person bei der Regierung erforderlich. In einigen Fällen sind die Erben eines verstorbenen *ʿumda* sehr stolz auf die historische Führung dieses Amtes durch die Mitglieder ihrer Familie, sodass sie sich für die Abschaffung des Amtes entscheiden, wenn der Übergang dieses Amtes zu einer anderen Familie naheliegend ist. Die Konsequenz in diesem Fall wäre, dass diese Stammesgruppe von der direkten Beteiligung an der kommunalen Verwaltung ausgeschlossen bleibt.

scheidet über politische und regionale Fragen. Sie koordiniert ebenfalls die Kandidaturen der Stämme in den verschiedenen Wahlen.²⁰

Es wird deutlich, dass nur die ersten zwei Räte, der Haushaltsrat (*mağlis al-ʿāʿila*) und der Stammesrat (*mağlis al-qabila*, auch *al-ʿawāqil* genannt), eine Form der Exekutive verkörpern, da ihre Entscheidungen verbindlich und im Falle des Zuwiderhandelns mit Sanktionen verbunden sind. Die anderen zwei Räte sind intertribale Konferenzen, die keine Mechanismen für die Umsetzung ihrer Entscheidungen besitzen, nicht einmal im Falle eines Konsenses. Sie haben heute konsultativen Charakter. In der Vergangenheit war dies aber nicht unbedingt der Fall. Die Aulād ʿAlī besaßen bis zum Tod ihres Führers Abū Ismāʿīl al-ʿIlwānī al-Fardī Mitte des 19. Jahrhunderts eine einheitliche Führung. Nach seinem Tod wurde der Rat der Aulād ʿAlī aus sieben Scheichen der großen Stämme der Region zusammengesetzt.²¹

1. al-ʿIlwānī Abū Ismāʿīl al-Fardī (ʿAlī al-Abyaḍ)
2. Abū ad-Digin al-ʿZūmī (ʿAlī al-Abyaḍ)
3. Abū al-Miqirḥī al-Gridī (ʿAlī al-Abyaḍ)
4. Abū al-Mūsīh al-Manḍūrī (ʿAlī al-Abyaḍ)
5. Abū Rqīq al-Kmīlī (ʿAlī al-Aḥmar)
6. Abū al-Lihlāḥ al-Maḥfūzī (Sinana)
7. Abū Dahab al-Ḥilāfi (Ĝumaiʿāt)

Die Stammesidentität der erwähnten Namen deutet darauf hin, dass die Aulād ʿAlī al-Abyaḍ zu dieser Zeit die regionale Oberherrschaft besaßen, was wahrscheinlich darauf zurückzuführen ist, dass sie die Mehrheit der Unterstämme ausmachten.

Das Durchsetzungsvermögen dieses Oberrates war sicher von den charismatischen Eigenschaften der Stammesführer und dem Solidarisierungswillen der Stammesmitglieder der drei Hauptstämme der Aulād ʿAlī sowie ihrer Alliierten, der Ĝumaiʿāt, und ihrer Verbündeten, der *murābiṭūn*, abhängig. Da es keine klare Definition gibt und gab, wann man eine Gruppe von Haushalten als Unterstamm (*ʿila/it* = *ʿāʿila*, also Sippe)²² betrachten konnte, war die Gestaltung einer neuen politischen Körperschaft von der Selbsterklärung der Gruppe zu einer „eigenen“, „autonomen“ Körperschaft und vom Grad der Anerkennung dieser Proklamation durch die anderen Mitglieder des Stammes abhängig. Sie konnte nur durch einen Solidarverband (*ʿamār*) oder eine autonome Sippe unter der Führung eines Ältesten (*kabīr*) gebildet werden. Oder sie formten unter der Führung eines Scheichs,

²⁰ Vgl. ʿIṭīwa, *Riḥla*, 263.

²¹ Siehe ʿIṭīwa, *Riḥla*, 220.

²² Im Falle der Saʿādi-Stämme auch als *qabila* bezeichnet, da der Begriff *ʿāšira* bei ihnen nicht gebräuchlich ist, sondern vielmehr die Begriffe *qabila*, dann *ʿila*, dann *bait*, verwendet werden.

der jederzeit vom Staat zum *ʿumda* ernannt werden konnte, einen unabhängigen [Unter-]Stamm.

Die Gründe für die Ernennung eines Scheichs zum *ʿumda* durch den Staat waren unterschiedlich. Diese konnten sein:

- Belohnung für seine Zusammenarbeit;
- Bestrafung seiner Konkurrenten;
- Bestrafung der Führer der oberen Stammesebene durch die Abspaltung ihrer untergeordneten Stammeshaushalte;
- erwünschte Spaltung aufgrund gestiegener Bevölkerungszahl;
- die tatsächliche Abspaltung einer Gruppe von einem Stamm;
- die Fusionierung mehrerer Gruppen in eine größere einheitliche tribale Körperschaft (*qabila*);
- die Umsiedlung einer Stammesgruppe zu einem von ihrem Stamm entfernten Ort.

Auf Letzteres weist ʿIṭīwa hin, wenn er eine spätere Ernennung von ungefähr dreißig *ʿumdas* mit der Verbreitung der Stämme in der Westlichen Wüste begründet.²³

Wie eine *qabila* ist auch der vertragliche Solidarverband *ʿamār ad-dam* ein politisches Konstrukt, welches seine Autorität als ein politisches und soziales Organ durch Verträge, die öffentliche Verkündung der Bildung eines *ʿamār* und seine Anerkennung durch die anderen Organe des Stammes erhielt. Einige Verträge wurden schriftlich, andere mündlich beschlossen. Der Inhalt des Vertrages galt als ein Geheimnis, welches von allen *ʿamār*-Mitgliedern bewahrt werden sollte. Bekanntgegeben wurde nur die Bildung des *ʿamār*. Die *ʿamār*-Dokumente sind hochgeachtete Dokumente. Während der Feldforschung für diese Arbeit war es möglich, einige dieser Dokumente (*waraq al-ʿamār*) zu sichten, jedoch nicht, sie zu kopieren oder abzuschreiben. In allen drei Dokumenten, die in der Zeit von 1835 bis 1872 verfasst wurden, sowie in einem von Maḥğüb veröffentlichten Dokument aus dem Jahre 1956, das sich auf die Gründung des *ʿamār* der ʿAqārīs bezieht, wird die Geheimhaltung dessen, was in diesen Dokumenten steht, ausdrücklich betont: *sirr maktūm*.²⁴

Es ist hervorzuheben, dass ein vertraglicher Solidarverband (*ʿamār ad-dam*), wie auch die altarabische *ʿuṣba*, ein Konstrukt ist, welches nicht grundsätzlich auf einer genealogischen Basis begründet sein muss. Denn ein *ʿamār* wird vertraglich zwischen mehreren Haushalten beschlossen, die nicht immer nach dem gleichen Grad – wenn überhaupt – miteinander verwandt sind.²⁵ Es war jederzeit möglich, dass ein Haushalt einer Person oder einer Personengruppe Schutz (*luğūʿ/nizāla*/

²³ ʿIṭīwa, *Rihla*, 220.

²⁴ Vgl. Maḥğüb, *Anṯrūbūlūğyā*, 252f.

²⁵ Siehe Maḥğüb, *Anṯrūbūlūğyā*, 224.

iğāral' diḥāla) gewährte oder mit diesen Brüderschaft schloss (*ḥāwa*). Diese Person bzw. diese Personengruppen traten damit automatisch in den *ʿamār* ein. Es gab allerdings Regeln dafür, wer wem wann und wie Schutz gewähren durfte. Diese Regeln wurden normalerweise im *waraq al-ʿamār* festgelegt.²⁶

Daher kann man *ʿamār ad-dam* als eine heterogen gebildete Körperschaft bezeichnen, die sich nach innen solidarisch verhält und öffentlich agiert. Jedoch trägt sie vor einem Dritten keine juristisch anerkannte kollektive Verantwortung. Dies bedeutet, dass im Fall eines Tötungsdelikts nicht alle Mitglieder des *ʿamār*, aus dem der Täter stammt, dazu verpflichtet sind, ihre Lager zu verlassen und für ein Jahr lang den Schutz eines anderen Stammes zu suchen, wie die *dirba* es von den kollektiven Verantwortungsträgern verlangt. Es gibt allerdings eine Ausnahme, in der der *ʿamār* ebenfalls die kollektive Verantwortung tragen sollte. Dies ist, wenn der *ʿamār* aus den Haushalten der *ḥamsa* besteht. Die *ḥamsa* ist der natürliche genealogische Solidarverband, der aus fünf Generationen besteht. Mitglieder dieses Verbandes solidarisieren sich nicht nur bei der Entrichtung der *diyya*, sondern jeder von ihnen trägt auch die juristische Verantwortung für die Taten der anderen Gruppenmitglieder entsprechend ihres Verwandtschaftsgrades mit dem Täter. Deshalb werden alle als potentiell Objekt für mögliche Blutracheaktionen der Familie des Opfers betrachtet. Daher müssen sie alle die von ihnen bewohnte Ortschaft verlassen, bis das Jahr der *nizāla* vergangen ist oder bis die Familie des Opfers ihnen erlaubt zurückzukehren.²⁷

Obwohl die *ḥamsa* eine sehr wichtige Institution in der tribalen Gesellschaft präsentiert, bildet sie kein politisches Organ, sondern nur eine juristische Institution. Für politische Angelegenheiten sind die Haushalte mit ihren *ʿawāqil* und *kibār* sowie die *ʿamārs* mit ihren *ruʿasāʿ* verantwortlich.

²⁶ Vgl. *waraqat ʿamār* der ʿAqqāris im Anhang in Maḥḡūb, *Anrūbūlūḡyā*, 252.

²⁷ In der Regel wurde den älteren Mitgliedern der *ḥamsa* eher als den jüngeren erlaubt, zu ihren alten Lagern zurückzukehren. Die älteren Mitglieder gehören normalerweise der Generation des Großvaters und bzw. oder der höheren Generation an. Dafür entrichteten sie das sogenannte Kamel des Schlafens (*baʿīr an-naum*) an die Familie des Opfers. Wurde diese Gabe angenommen, so durften die älteren, nicht kampffähigen Männer zurückkehren. Heute wird es sogar akzeptiert, das *baʿīr an-naum* sofort zu entrichten, ohne das symbolische Vertreibungsritual durchzuführen. Dies gilt nicht nur für die Generation des Großvaters und die Generation vor ihm, sondern auch für die jüngeren Frauen und Kinder, sodass nur die engere Familie des Täters unter dem Vertreibungsritual leiden muss. Der Grund für diese Entwicklung ist laut den Aussagen der konsultierten Informanten, dass „die Kosten der *nizāla* heute sehr hoch seien, so dass die Schutzgeber es sich nicht leisten können, eine ganze Sippe zu beherbergen und für ihren Lebensunterhalt zu sorgen. Früher hatten wir ein einfaches Leben; wir wohnten in Zelten (*bait šaʿr*) und ernährten uns von Gerstenbrot (*šāʿīr*) sowie von dem, was unsere Tiere produzierten. Heute geht das nicht mehr; die Männer haben ihre Jobs und die Kinder gehen in die Schulen“, so ein Informant, ein *ʿumda* und bekannter Stammesrichter aus dem Stamm der Aulād Ḥarūf.

4.3. Dirbat Aulād ʿAli: Die Legende eines vertraglichen Codex

Die Stämme der Aulād ʿAli an der ägyptischen Nordküste schlossen ein intertribales Abkommen, in dem tribal und transtribal Regelungen für die Rechtsverhältnisse in der Region festgelegt wurden. Es ist unter den Namen *dirbat Aulād ʿAli*²⁸ sowie *ittifāq al-Ḥagafa*²⁹ bekannt und wird ebenfalls als *ʿawāyid Aulād ʿAli*³⁰ bezeichnet. Dieses Abkommen, welches angeblich in al-Ḥagafa in der al-Baṭnān-Region in Kyrenaika geschlossen wurde, beschreibt nicht nur die Rechtsverfahren und die Verhaltensregeln, denen man folgen soll, sondern legt auch fest, welche Haushalte bzw. Unterstämme, Sippen etc. in welchem Bereich über juristische Kompetenzen verfügen.³¹ Mit anderen Worten, dieser Vertrag fixiert durch die Festlegung der Rollen bestimmter Sippen, Familien oder Haushalte als berechnigte Schlichter bzw. Mediatoren oder sogar als Richter die sozialen Verhältnisse innerhalb der Aulād ʿAli-Gesellschaft, die nicht aus homogenen, genealogisch verwandten Stammeseinheiten besteht.³² Vermutlich erfolgte jedoch die Spezialisierung der Mitglieder bestimmter Haushalte und Sippen auf ein Rechtsfach, wie zum Beispiel auf zivilrechtliche Konflikte oder Blutdelikte, später als das Abkommen von Ḥagafa.³³

Es sind drei Darstellungen für die *dirbat Aulād ʿAli* vorhanden. Die älteste Darstellung ist die, welche von Rifʿat al-Ġauhārī in seinen Werken *Asrār min aṣ-ṣaḥrāʾ al-ġarbiya* (1947) und *Šarīʿat aṣ-ṣaḥrāʾ* (1961) veröffentlicht wurde. Die beiden anderen Darstellungen wurden in den 1980er-Jahren von Maḥğüb³⁴ und ʿIṭiwa publiziert. Eine schriftliche Fassung dieses Abkommens haben wir nicht. Jedoch wird von Muḥammad ʿAbdu Maḥğüb in seinem Werk zur Anthropologie der beduinischen Gesellschaften (1976) ein Manuskript in Form von Paragraphen (insgesamt 67) überliefert, welches von ihm als die *dirba* betrachtet und unter *ʿawāyid Aulād*

²⁸ *Dirba* bedeutet der Weg oder die Art. Mit dem Wort wird eine Rechtstradition bezeichnet, die eine verbindliche und konstitutionelle Funktion besitzt. Bezüglich ihrer Verbindlichkeit ist sie mit den *sawālif* in der Zentralregion vergleichbar.

²⁹ Al-Ḥagafa oder al-Ḥaqafa ist die Namensbezeichnung eines Ortes oder die allgemesprachliche Bezeichnung für eine große Höhle. Der Legende nach befindet sich dieser Ort heute in Libyen in der Nähe von Darana und Bengasi (dazu siehe Tāyib, *Qabāʾil*, 299f.). Laut mehrerer Quellen fand Ende des 17. Jahrhunderts an diesem Ort eine große intertribale Konferenz statt, in der die *dirbat Aulād ʿAli* verabschiedet wurde.

³⁰ Der Begriff *ʿawāyid* wird heute von den Stammesmitgliedern am häufigsten verwendet. Er ist aber in der Wortbedeutung allgemeiner als *dirba*. So kann man behaupten, dass die *ʿawāyid* die tatsächliche Rechtspraxis der Stämme bezeichnet, während die *dirba* den allgemeinen, durch einen Vertrag festgelegten konstitutionellen Rahmen und eine Form des Gesetzbuches für ihre Rechtspraxis verkörpert.

³¹ Siehe ʿIṭiwa, *Riḥla*, 261; Maḥğüb, *Antrūbūlūğyā*, 235.

³² Vgl. Maḥğüb, *Antrūbūlūğyā*, 222ff.

³³ Siehe ʿIṭiwa, *Riḥla*, 261.

³⁴ Maḥğüb veröffentlichte 2015 eine neue Bearbeitung seiner Forschungsergebnisse zur Rechtspraxis der Aulād ʿAli-Stämme. Dabei berücksichtigte er die sozialen und ökonomischen Entwicklungsverhältnisse zum Anfang der 90er-Jahre; siehe Maḥğüb [Maḥgoub], *Customary laws*, ix–xiii und 1–7.

‘Ali behandelt wird. Er ist der Meinung, dass das von ihm während seiner Feldforschung in den Jahren 1966 und 1967 entdeckte Manuskript nach dem Jahre 1882 verfasst worden sei, da jenes Jahr im Paragraph 21 in Bezug auf die Erhebung von Rechtsansprüchen auf Bodeneigentum erwähnt wurde. Es muss hinzugefügt werden, dass auch das Jahr 1906 im gleichen Paragraphen erwähnt wird. Maḥḡūb schließt dabei nicht aus, dass dieses Manuskript eine bearbeitete Version des früher vereinbarten Abkommens sein könnte. Demzufolge geht er davon aus, dass das alte Abkommen durch zusätzliche Einfügungen aktualisiert und an die neuen Gegebenheiten angepasst wurde.

Solche Anpassungen können allgemein für alle Angehörigen der Aulād ‘Ali-Konföderation, wie im Beispiel des Paragraphen 21, vereinbart werden oder nur innerhalb eines einzigen Stammes oder einer Sippe als verbindlich betrachtet werden. So entschied zum Beispiel der Ältestenrat (‘*awāqil*) der Sippe al-‘*Aqqārī* im Jahre 1956, einen Solidarpakt zwischen den Haushalten dieser Sippe zu schließen. Dies geschah, indem Regelungen für Konflikte zwischen den Mitgliedern der verschiedenen Haushalte dieses Solidarverbandes, genannt ‘*amār*, sowie zwischen ihnen und den Mitgliedern anderer Solidarverbände innerhalb und außerhalb des eigenen Stammes getroffen werden sollten.³⁵ Demnach wurden im Geltungsraum des Solidarvertrages die intra-, inter- und transtribalen Verhältnisse neu definiert.

Die Bemerkungen Maḥḡūbs in Bezug auf die Aktualisierung und Anpassung der *dirba* an die sozialen und politischen Entwicklungen können als korrekt betrachtet werden. Jedoch geht er dabei von der Authentizität seines Fundes als der *dirbat Aulād ‘Ali* von „dem Dokument des Ḥagafa-Abkommens“ aus, welches etwa 100 Jahre alt sein soll.³⁶ Dabei ignoriert er die Bemerkungen von Rif‘at al-Ġauhārī, welcher in den 1930er-Jahren als Kommandant und Verwaltungsoffizier der ägyptischen Regierung und Armee in Marsa Matrouh diente, wonach das Abkommen von Ḥagafa nach den Angaben seiner Informanten im Jahre 1064 H. (1654 n. Chr.) entstanden war.³⁷ Bestätigt wurden diese Angaben von Ḥair Allāh ‘Iṭīwa, einem der politischen Führer der Aulād ‘Ali seit den 60er-Jahren.³⁸ Dies

³⁵ Maḥḡūb, *Antrūbūlūḡyā*, 222f. und 252f.

³⁶ „The exact date of codifying Al Awayid is absolutely unknown, but it must have been later than 1299 AH [entspricht 1881/82, A. AS.]. This does not mean that the customary rules did not prevail before this date amongst the tribal groups. But it is most likely, that the codifying of these rules did not occur until after a series of wars and tribal conflicts, particularly because of disputes on the organization of economic exploitation of the rare natural resources in the home land. As evidence of this, we found that when many disputes occurred amongst members of a feudal unit, the chiefs or leaders of the group met to write documents to ensure respect of some of the specific rules involved in the regulation of certain aspects of their ways of life – for example, with regard to the exploitation of water wells and barley cultivation, or to determine how to apply the principle of solidarity in the payment of restitution.“ Maḥgoub, „Ethnographic documentation of ‚AL AWAYID““, 2f. Maḥḡūb führte 1966 und 1967 seine Feldforschung in der von den Aulād ‘Ali besiedelten Region in der Provinz al-Buḡaira und an der ägyptischen Nordküste durch.

³⁷ Ġauhārī, *Šarī‘a*, 177.

³⁸ ‘Iṭīwa, *Riḡla*, 247.

bedeutet, dass die *dirba* vor der großen Einwanderungswelle der Aulād ‘Ali-Stämme von al-Ġabal al-Aḥḍar in Libyen an die Nordküste der Westlichen Wüste in Ägypten im Jahre 1670 beschlossen wurde, also rund 200 Jahre früher als nach der Schätzung Maḥğūb.

Maḥğūb ist ebenfalls der Meinung, dass die *dirba* eine kodifizierte Form der ‘*awāyid* darstellt. Ihm zufolge versammelten sich die Führer aller tribalen Einheiten, die an der Nordküste der Westlichen Wüste Ägyptens lebten, welche die Heimat (*al-waṭan*) dieser tribalen Gruppen war, am Tag von Ḥagafa, um u. a. die Rechtsgewohnheiten (‘*awāyid*) ihrer Stämme zu kodifizieren (*taqnīn*) und die territorialen Grenzen der tribalen politischen Einheiten zu bestimmen bzw. die Heimat unter ihnen aufzuteilen (*taqṣim al-waṭan*).³⁹ Daraus ist zu schlussfolgern, dass Maḥğūb die *dirba* als eine kodifizierte, wahrscheinlich vertraglich und schriftlich festgelegte Form der Rechtsgewohnheiten der heterogenen tribalen Einheiten betrachtet.⁴⁰ Dies bedeutet, dass die *dirba* für transtribale Rechtsfragen gedacht war.

Allerdings muss man hierbei darauf achten, dass auch intratribale Angelegenheiten oft als transtribale Angelegenheiten gelten können. Dies ist der Fall, wenn die Streitparteien Mitglieder unterschiedlicher politischer und vertraglicher Solidaritätsverbände (‘*amār*) innerhalb des gleichen Stammes sind. Denn jeder ‘*amār* besitzt seinen eigenen, für seine Angehörigen geltenden Rechtsvertrag, der bei der Schließung des Solidaritätspaktes vereinbart wurde. Es ist klar, dass die ‘*amār*-Verträge kein Ersatz für die bekannten und allgemeingültigen ‘*awāyid* sind, die beim *yawm al-Ḥagafa* festgelegt wurden. Jedoch funktionieren die ‘*amār*-Verträge theoretisch nach dem Prinzip eines gesellschaftlichen Vertrages und können durch ihre expliziten Vereinbarungen einige allgemein gültige Regeln der *dirba* außer Kraft setzen. Das könnte geschehen, wenn die Streitparteien zum gleichen ‘*amār* gehören, da sie dazu verpflichtet sind, ihren Streit durch den Ältestenrat des ‘*amār* regeln zu lassen. Auf jeden Fall ist der ‘*amār* eine politische und keine juristische Institution. Daher beinhalten die zugehörigen Verträge keine gewichtigen Rechtsverordnungen. Solche Verträge bewegen sich im Rahmen der *dirba*, die als Grundgesetz der Aulād ‘Ali-Beduinen zu betrachten ist.

2007 änderte Maḥğūb seine Vorstellung über die Entstehungsgeschichte der *dirba* und schreibt in der Einleitung zu einem Vortrag für ein Symposium der International Society for Cultural History and Cultural Studies in Mexiko, dass die

³⁹ Maḥğūb, *Antrūbūlūğyā*, 218.

⁴⁰ Maḥğūb beschreibt in einem später von ihm herausgegebenen Werk die *dirba* als eine Kompilation schriftlicher und mündlicher Überlieferungen. Er gibt sogar die Namen der Urheber dieser von ihm gesammelten Überlieferungen preis. Die von ihm erwähnten Namen sind meiner Ansicht nach verschiedener tribaler Herkunft innerhalb der Aulād ‘Ali-Konföderation. Daher reflektiert seine Darstellung der *dirba* nicht nur zeitlich-kontextuelle Wandlungen, sondern auch konzeptuelle Ungereimtheiten, die erst im Laufe der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts im Kontext lokaler Entwicklungen entstanden sein könnten. Siehe Maḥğūb, *at-Taqāfa wa-l-muğtama*, 370f.

‘*awāyid Aulād ‘Ali* zu Beginn des 18. Jahrhunderts ihre schriftliche Form erhielten: „The recording of *AL AWAYID* happened in the beginnings of the eighteenth century.“⁴¹ Mit „the recording of *AL AWAYID*“ meint Maḥğüb, wie oben erklärt wird, die Festlegung der *dirba* beim *yaum al-Ḥagafa*.

Diese Meinungsänderung lässt nun zu, über eine breiter akzeptierte Datierung der *dirba* zu diskutieren. Wird ihre Entstehung auf die Zeit zwischen der Mitte des 17. Jahrhunderts und dem Anfang des 18. Jahrhunderts datiert, bestehen zwischen der frühesten und der spätesten Schätzung des Alters der *dirba* ungefähr 50 Jahre Unterschied, was geringfügig erscheint. Jedoch ist es sehr wichtig zu ermitteln, ob die *dirba* vor oder nach der Migration der Aulād ‘Ali-Stämme nach Ägypten festgelegt wurde, um die historischen Hintergründe dieser Transformation betrachten zu können.

Allerdings ist uns nicht überliefert, was die Stämme der Aulād ‘Ali dazu bewegte, sich bereits um 1650 für einen solchen Kanon zu entscheiden. Man kann vermuten, dass die Vereinheitlichung der Rechtsregeln und die Vereinbarung von Rechtsverfahren Bedingungen für die Bildung großer Koalitionen, Konföderationen oder Fusionen darstellten. Dies ist vergleichbar mit der Bildung einer Solidargemeinschaft (‘*amār*). Diese Auffassung ist durchaus plausibel, da die beiden vertraglichen legislativen Formen bis in die heutige Zeit unter den arabischen Stämmen im Südirak weiter praktiziert werden und dort Geltung finden.⁴²

Die Jahre vor und nach dem Abschluss der *dirba* in al-Ḥagafa waren höchstwahrscheinlich entscheidend für die Bildung der Körperschaft der Aulād ‘Ali-Stammeskonföderation, wie wir sie vom Anfang des 20. Jahrhunderts kennen. Sie bestand zu dieser Zeit aus den Aulād ‘Ali al-Abyaḍ, Aulād ‘Ali al-Aḥmar und den Sinana sowie den Alliierten vom Stamm der Ğumai‘āt und einigen *murābiṭūn*⁴³-Gruppen, wie zum Beispiel as-Samālūs, as-Sriḥāt und al-Mrīrāt. Die eben genannten Stämme hatten den drei Hauptstämmen der Aulād ‘Ali einige Jahrhunderte zuvor während ihres Kampfes gegen ihre Verwandten unter der Führung des Ḥarābī-Stammes aus dem Sa‘ādi-Stammesbündnis in Libyen bedeutende Hilfe geleistet. Sie unterstützen sie dann noch einmal später in ihrem Krieg gegen die Hanādis in der al-Buḥaira-Region in Ägypten. Die Aulād ‘Ali belohnten ihre Helfer, indem sie den Ğumai‘āt-Stamm als souveränen gleichberechtigten Stamm anerkannten. Bis zum Sieg gegen die Hanādis wurden die Ğumai‘āt trotz ihrer genealogischen Zugehörigkeit zu den Sa‘ādi-Stämmen als ein *murābiṭūn*-Stamm mit eingeschränkten Rechten betrachtet.⁴⁴ Die drei genannten *murābiṭūn*-Stämme er-

⁴¹ Siehe Maḥğüb [Mahgoub], „Ethnographic documentation of ‚al Awayid“, 1f. Da die Veröffentlichung des Vortrags erst 2015 erfolgte, konnte er in der ursprünglichen Fassung dieses Textes nicht berücksichtigt werden.

⁴² Vgl. Ṣadr, *Fiqh al-‘aṣā’ir*, 25–34, 60–62 und 133f.

⁴³ Siehe Agostini, *Sukkān Libyā*, 39f.; vgl. Tāyib, *al-Qabā’il*, 267f.; Ğauhari, *Šarī‘a*, 172f.; ‘Iṭiwa, *Riḥla*, 14f.

⁴⁴ Ğauhari, *Šarī‘a*, 171–178.

hielten erstens das Recht, anderen Schutz zu gewähren (*ḥaqq an-nizāla*), und zweitens, Gäste zu beherbergen bzw. zu entscheiden, wer Gäste beherbergen durfte (*fiṣāla*). Das dritte Recht bestand darin, dass sie für ihre Opfer die gleiche Summe als *diyya* fordern durften, wie sie üblicherweise für die Mitglieder der Saʿādi-Stämme bezahlt wurde. Für alle anderen *murābiṭūn*-Gruppen galt zu dieser Zeit die Hälfte der *diyya* eines Saʿādi.⁴⁵

Die *murābiṭūn* durften im Allgemeinen weder *nizāla* noch *fiṣāla* ausüben. *Nizāla* und *fiṣāla* waren nicht nur eine Frage der Ehre, sondern juridische Tätigkeiten, die eng mit der Methode des Schlichtungsverfahrens in Verbindung standen. So kann festgehalten werden, dass die *murābiṭūn* unter den Aulād ʿAlī nicht berechtigt waren, Justiz auszuüben. Denn die Fragen der Gerichtsbarkeit waren durch die *dirba* in der Versammlung von al-Ḥagafa geregelt. ʿIṭīwa argumentiert, dass die *murābiṭūn*-Stämme an diesem legislativen Prozess nicht beteiligt waren. Eine Ausnahme bildeten die drei *murābiṭūn*-Stammesgruppen bzw. -stämme: as-Sriḥāt, al-Qalāṭī as-Samālūsī und al-Mrairi al-Quṭʿāni. Nur diese drei Stämme wurden gegenüber den Saʿādis als gleichberechtigt behandelt. Wir wissen aber, dass die Rechte einer Person unter den Altarabern von ihrer Kampffähigkeit abhängig waren. ʿIṭīwa beschreibt die *murābiṭūn* wie folgt:

Sie [die *murābiṭūn*] haben von Natur aus eine Abneigung gegen Kriege und Beutezüge. Sie beschäftigen sich grundsätzlich mit Ackerbau und Handel. Sie sind bekannt durch ihre Frömmigkeit, Gottesfurcht, ihre Korankenntnisse und ihre Dichtung. Sie sind sanftmütig und nicht gewaltbereit. Daher verloren sie den militärischen Geist und die Wildheit. Währenddessen waren die Stämme der Saʿādi berühmt für ihren militärischen Geist, ihre Wildheit und Härte sowie ihre Affinität zum Kampf. Deshalb traten die Stämme der *murābiṭūn* unter den Schutz der Saʿādi-Stämme, um sich vor den Beute- und Raubzügen und der Verachtung durch andere Stämme zu schützen.⁴⁶

Also ist davon auszugehen, dass die Einschränkung der Rechte einiger *murābiṭūn*-Stämme mit ihrer friedlichen Haltung in Verbindung stand. Jedoch waren nicht alle *murābiṭūn* so friedlich, wie ʿIṭīwa an dieser Stelle schildert. Er erwähnt an einer anderen Stelle, dass es zu den Aufgaben der *murābiṭūn* gehörte, die Siedlungsgebiete (*dīra*) und die neu erbeuteten Gebiete und Güter zu bewachen und zu verteidigen, wenn die Kämpfer der Saʿādi in den Kampf gegen andere Stämme zogen. Nach Ḡauharī durften die drei *murābiṭūn*-Stämme aufgrund ihrer Verdienste während der Kriege der Aulād ʿAlī gegen andere Saʿādi-Stämme an der Versammlung von al-Ḥagafa teilnehmen.⁴⁷ An dieser Stelle soll darauf aufmerksam gemacht werden, dass es nicht klar ist, über welche Kämpfe, Kriege und Raubzüge die an dieser Stelle relevanten ethnographischen Werke sprechen. Sie wiederholen nur, was von Informanten berichtet wurde, ohne zu berücksichtigen, dass die Verbreitung einer

⁴⁵ Ḡauharī, *Šarīʿa*, 177f.

⁴⁶ ʿIṭīwa, *Riḥla*, 14f.

⁴⁷ Ḡauharī, *Šarīʿa*, 172.

kollektiven Erinnerung an die eigene Geschichte kein Kriterium für deren historische Korrektheit, sondern lediglich für ihre Verbreitung und Popularität darstellt.

Die Aulād ʿAli proklamieren ständig, dass die *dirba* ein Produkt der Ḥagafa-Versammlung sei. Damit liefern sie eine Legitimation für ihre Rechtspraxis, die in einer beduinischen Gesellschaft, welche die *sawālif* der Vorfahren sehr achtet, verständlich und annehmbar ist. Wenn man den Schilderungen der historischen Ereignisse nach Ğauharī folgt, sollte man annehmen, dass die Versammlung von al-Ḥagafa in Kyrenaika nach dem Krieg der Aulād ʿAli gegen die Hanādi um die Kontrolle der Buḥaira-Region in Ägypten stattgefunden habe. Chronologisch ist dies nicht nachvollziehbar, denn dieser Krieg ereignete sich erst nach der Auswanderung der Aulād ʿAli um 1670 nach Ägypten, während die Versammlung verschiedenen Quellen zufolge im Jahr 1064 H. (1654 n. Chr.) stattgefunden haben soll, wie Ğauharī selbst überliefert. Mit diesem Hinweis soll nicht der Eindruck erweckt werden, dass hier eine Rekonstruktion der Geschichte der Aulād ʿAli bezweckt wird. Es wird lediglich versucht, die Verhältnisse zwischen den Stämmen in der von den Aulād ʿAli kontrollierten Region in Ägypten, darunter die *murābiṭūn* sowie die Saʿādīs, zu beleuchten, um dadurch den Einfluss dieser Verhältnisse auf die Rechtspraxis der Aulād ʿAli zu klären. Dazu ist es notwendig, differenzierter zwischen den verschiedenen *murābiṭūn*-Kategorien zu unterscheiden. Jedoch sollten hier die *murābiṭūn*-Stämme nicht in *murābiṭūn šudgān* und *murābiṭūn bi-l-baraka* bzw. in *murābiṭūn biḍ* und *murābiṭūn bi-l-ʿašā* unterteilt werden, sondern in *murābiṭūn*-Stämme, die sich in Kyrenaika an die Aulād ʿAli-Konföderation vor deren Migration nach Ägypten angeschlossen hatten, sowie in *murābiṭūn*-Stämme und -gruppen, die nach der Migration dieser Konföderation mit oder unter den Aulād ʿAli in deren neu gewonnenem Territorium in al-Buḥaira und an der Nordküste der Westlichen Wüste Ägyptens lebten.

Von der ersten Gruppe sind uns nur drei *murābiṭūn*-Stämme bekannt: as-Samālūs, as-Sriḥāt und al-Mrīrāt. Diese Stämme waren in der Versammlung von al-Ḥagafa vertreten und verfügten über alle Rechte, über die auch die Stämme der Aulād ʿAli as-Saʿādī verfügten, mit Ausnahme der *nizāla*, welche nur den genealogischen Mitgliedern der Aulād ʿAli as-Saʿādī vorbehalten war. Aus diesen drei Stämmen wurden auch Richter benannt, was bedeutet, dass sie alle juristischen Praktiken und Verfahren aktiv anwendeten.

Zur zweiten Gruppe gehörten zuerst Stämme und Stammesgruppen, die vor der Migration der Aulād ʿAli in der Region ansässig waren. Diese sind in zwei Kategorien zu unterteilen: erstens, in Stämme und Stammesgruppen, die von den Aulād ʿAli mit Gewalt verdrängt und unterdrückt wurden. Zu dieser Kategorie gehören die *murābiṭūn bi-l-ʿašā*. Für sie galt die „Siegerjustiz“. Ihre *diyya* betrug die Hälfte der *diyya* eines Saʿādī; es sind auch in früheren Zeiten keine Mechanismen der Anerkennung von Rechten und Rechtsansprüchen ihnen gegenüber erkennbar.

Die zweite Kategorie bildeten ansässige Stämme und Stammesgruppen, welche die Aulād ʿAli as-Saʿādī in ihren Kämpfen gegen die al-Hanādi unterstützten, die

vor der Migration der Aulād ʿAlī die Vorherrschaft in der Region besaßen. Zu dieser Kategorie gehörten die Ğumaiʿāt und die mit ihnen alliierten *murābiṭūn*. Anfangs wurden sie gegenüber den Aulād ʿAlī as-Saʿādi als *murābiṭūn* mit eingeschränkten Rechten im Vergleich zu den Rechten der al-Ḥagafa-Stämme betrachtet. Später, etwa Mitte des 19. Jahrhunderts, wurden sie erst als *murābiṭūn* und schließlich als Saʿādi in die Konföderation integriert.⁴⁸

Auch zur zweiten Gruppe gehörten die Stämme und Stammesgruppen, die nach der Etablierung der Vorherrschaft der Aulād ʿAlī-Stämme eine Migration in die Region beabsichtigten. Einige dieser Stämme wurden von den Aulād ʿAlī zurückgeschlagen und wieder in Richtung der libyschen Grenze oder des Niltals vertrieben. Zu diesen Gruppen gehörten die Ğawāzī und die Fawāyid. Beide gehören zu den Saʿādi-Stämmen. Trotzdem verfügten ihre in der Region zurückgebliebenen Abspaltungen nicht über die Rechte eines Saʿādi, sondern über die der *murābiṭūn*. Andere Saʿādi-Stämme siedelten einvernehmlich mit den Aulād ʿAlī in der Region. Es ist nicht auszuschließen, dass gesonderte Verträge ihre Rechte und ihre Beziehung zu den Aulād ʿAlī und ihren *murābiṭūn* regelten. Anzunehmen ist auch, dass ihnen ein Status verliehen wurde, der mit dem Status der Ğumaiʿāt vor der Integration in die Konföderation vergleichbar war. Zu den Stämmen dieser dritten Kategorie gehören auch die Quṭʿān. Die Quṭʿān sind heute einer der fünf Hauptstämme der Aulād ʿAlī-Konföderation. Es ist deutlich zu sehen, dass die Rechte und der Rechtsstatus der Stämme und Stammesgruppen der zweiten Gruppe davon abhängig waren, ob sie sich den Aulād ʿAlī als Rivalen gegenüberstellten oder ob sie die Vorherrschaft der Aulād ʿAlī-Stämme anerkannten. Diese sofortige oder spätere durch Gewalt erzwungene Anerkennung wird in der Regel durch die übliche Unterscheidung in *murābiṭūn biḍ* und *murābiṭūn bi-l-ʿaṣā* verdeutlicht.

4.4. Das kodifizierte Recht: Die dirba nach der Darstellung von Ğauhari

Ğauhari hatte eine erfolgreiche militärische Karriere als Offizier bei den ägyptischen Grenzschutzbehörden (*maṣlahat al-ḥudūd*). Die Grenzschutzbehörden waren von 1917 bis 1961 für die Beduinen und die von ihnen besiedelten Gebiete zuständig. Ğauhari diente seit Ende der zwanziger Jahre für lange Zeit im Sinai, an der Nordküste der ägyptischen Wüste und in Siwa. Er stand auch mit den meisten tribalen Gruppen im Niltal und in Ober- sowie in Unterägypten in Kontakt und studierte ihre Geschichte. Bei seiner Pensionierung besaß er den Rang eines Generals und verfasste im Auftrag der Arabischen Liga und des Instituts für Wüstengesellschaften einen Bericht über die Rechtsgewohnheiten der Stämme in

⁴⁸ Vgl. Ğauhari, *Šarīʿa*, 77f. und 177.

den ägyptischen Wüstengebieten. Dieser Bericht wurde 1961 von der ägyptischen Regierung als Buch veröffentlicht.

Während seiner Dienste bei den Beduinen gehörte es zu den Aufgaben des damals jungen Offiziers, als Gerichtsvorsitzender die Rechtstribunale der Beduinen zu leiten und in der von den Aulād ʿAlī dominierten Region zwischen den Einwohnern nach der *dirba* gemäß dem Gesetz Nr. 80 aus dem Jahr 1917 zu richten.⁴⁹ Im Gegensatz zu der Darstellung von Ğauharī erscheinen die Darstellungen von Maḥğüb und ʿItiwa unvollständig. Darüber hinaus sind beide ziemlich spät entstanden, zu einer Zeit, in der die Rechtspraxis der Beduinen ihre systematischen Strukturen zum großen Teil verloren hatte.

Die Darstellung der *dirba* nach Ğauharī basiert auf seiner Erfahrung als Vorsitzender des Beduinentribunals in Marsa Maṭrūḥ ab dem Jahr 1937 sowie auf den Informationen, die er bei den Beduinen sammelte. Daher kann davon ausgegangen werden, dass seine Darstellung der *dirba* und der Rechtspraxis der Aulād ʿAlī-Beduinen, zusammen mit der Darstellung von Kennett, der zehn Jahre vor Ğauharī, jedoch für eine kürzere Zeit als Offizier in der gleichen Region diente, ein deutliches Bild von der *dirba* und der Rechtspraxis dieser beduinischen Stämme vermitteln kann. Ğauharī besaß auch Erfahrung mit anderen Beduinen westlich und östlich des Nils; daher hebt er die Besonderheiten der Rechtspraktiken der verschiedenen Stämme in seinen Darstellungen hervor. Seine Darstellung der *dirba* weist auf Normentransformationen hin, die unter verschiedenen Einflüssen und Gegebenheiten entstanden. Dazu können die vertragliche Vereinbarung von al-Ḥagafa, die religiösen Einflüsse mālikitischer Gelehrter und sufischer Bewegungen,⁵⁰ die Teilung der Heimat mit anderen Stämmen und Sesshaften und die Anerkennung der Staatsautorität gezählt werden. Dies kann zusammengefasst werden als eine Anpassung der Rechtsnormen an die rechtspluralistische Lage infolge der Gestaltung einer heterogenen Gesellschaft.

Ğauharī erwähnt bescheiden, dass er sein Wissen über die Gesetze der Beduinen in der Westlichen Wüste Ägyptens als Hilfe für seine Kollegen, die sich mit den Beduinen und der Wüste beschäftigen, in einem Buch niederschreibt.⁵¹ Zu diesem Zweck teilt er die ihm bekannten Regeln in drei Kapitel auf:

- a. Tötungs-, Gewalt- und Verletzungsdelikte,
- b. die *diyya* für Tötungs- und Verletzungsfälle und
- c. verschiedene Gesetze.

⁴⁹ Siehe ʿItiwa, *Riḥla*, 247f.; vgl. Ğauharī, *Šarīʿa*, 183f.

⁵⁰ Siehe Maḥğüb, *at-Taqāfa wa-l-muğtamaʿ*, 402–405. Siehe auch Müller, „Sitte, Brauch und Gewohnheitsrecht im mālikitischen fiqh“.

⁵¹ Ğauharī, *Šarīʿa*, 184.

a. Tötungs-, Gewalt- und Verletzungsdelikte

i. Tötungsdelikte

Gemäß ihren Rechtstraditionen unterscheiden die Beduinen der Aulād ʿAli zwischen zwei Arten von Tötungsdelikten, der vorsätzlichen und der fahrlässigen Tötung, schreibt Ğauharī. Jedoch haben die Aulād ʿAli, wie die anderen Beduinen in der Zentralregion und im Sudan, eigene Definitionen für „vorsätzliche und fahrlässige Tötung“, welche weder mit dem islamischen Recht noch mit dem modernen positiven Recht zu vereinbaren sind, da das beduinische Recht grundsätzlich zwischen Mord und Totschlag nicht unterscheidet. Auch bei fahrlässigen Tötungsdelikten werden die Haftungs- und Solidaritätsverbände zur Verantwortung gezogen. Ğauharī schildert die eigene Definition der Beduinen für die beiden Tötungsdelikte und die dafür relevanten Rechtsregeln unter den Aulād ʿAli wie folgt:

1. Die vorsätzliche Tötung (*qatl al-ʿamd*) ist die Verursachung des Todes eines anderen Menschen durch einen Schlag mit irgendeinem Objekt oder durch Würgen oder einen anderen Tötungsweg. Der Schlag kann mittels Waffen, Kampfstöcken, Steinen oder anderen beliebigen Dingen erfolgen. Es macht keinen Unterschied, ob der tödliche Schlag von einer Person oder einer Gruppe zugefügt wird oder ob dies während eines familiären Streits oder tribaler Zusammenstöße geschieht. Erfolgt der Tod infolge eines Zusammenstoßes zwischen zwei Stämmen, so ist jeder Stamm für die Toten unter den Kämpfern des anderen Stammes verantwortlich, auch wenn nicht bekannt ist, wer wen tötet.
2. Die fahrlässige Tötung (*qatl al-ḥaṭāʾ*) ist die Verursachung des Todes eines anderen Menschen ohne Vorsatz, diese Person zu töten. Die Beduinen haben eine besondere Vorstellung von dem, was sie als eine fahrlässige Tötung betrachteten. Als fahrlässige Tötung wird zum Beispiel die Situation betrachtet, wenn das Gewehr eines Beduinen aus seiner Hand fällt und ein unbeabsichtigter Schuss einen anderen Menschen in seiner Nähe tödlich trifft. Auch wenn ein Beduine beabsichtigt, irgendein Objekt oder eine bestimmte Person mit einem Schlag zu treffen, der Schlag jedoch eine andere Person tödlich trifft, gilt dies als fahrlässige Tötung. Ein weiteres Beispiel für fahrlässige Tötung besteht darin, eine Person zu veranlassen, in eine Wassergube hinabzusteigen, zum Beispiel um diese auszugraben, diese Person dabei jedoch stirbt.⁵²

Des Weiteren erläutert Ğauharī, dass die Verursachung einer Fehlgeburt als Tötung betrachtet wird, welche fahrlässig oder vorsätzlich sein kann. Da die *diyya* vom Geschlecht des Fötus abhängig ist, verlangt das beduinische Recht die Aussagen von Augenzeugen für die Bestimmung des Geschlechts des verstorbenen Fötus.

Als Besonderheiten in der Rechtspraxis der Aulād ʿAli-Beduinen bezüglich der Tötungsdelikte bezeichnet Ğauharī zwei Fälle: Der erste Fall besteht darin, dass ein Mensch bei einer öffentlichen Versammlung, wie bei einer Hochzeits- oder Trauerfeier, durch eine Fremdeinwirkung stirbt und die Person, welche diese Einwirkung verursacht hat, unbekannt ist. In diesem Fall schwört jeder Anwesende

⁵² Ğauharī, *Šarīʿa*, 185f.

einen Eid, dass er nicht schuldig sei. Verweigern einer oder mehrere der Anwesenden diesen Schwur, so wird er bzw. werden sie mit seinen/ihren Angehörigen für die Entrichtung der *diyya* für die getötete Person verantwortlich gemacht. Wenn keiner sich weigert, den Eid zu schwören, müssen alle Anwesenden zusammen die *diyya*-Summe aufbringen.

Den zweiten Fall nennt man „die Tötung auf einem fremden Bett“ (*al-qatl ʿalā firāš al-ġair*). Damit ist die Tötung eines Gastes im Hause seines Gastgebers bzw. während der *nizāla* durch einen Dritten gemeint. In diesem Fall wurde vom Täter die Entrichtung der *diyya* an die Angehörigen des Getöteten sowie die Zahlung einer *kabbāra* im Wert von 100 ägyptischen Pfund an den Gastgeber verlangt.⁵³ Die *kabbāra* ist eine Art Entschädigung für die Verletzung nichtmaterieller Rechte, wie zum Beispiel der Ehre eines Mannes. 100 ägyptische Pfund waren zur Zeit von Ğauharī das Äquivalent von zehn gesunden erwachsenen Kamelen.

ii. Gewalt- und Verletzungsdelikte

Mit Gewaltdelikten sind Handgreiflichkeiten und körperliche Angriffe gemeint, was von den Beduinen der Aulād ʿAlī auf Arabisch als *ḍarb* bezeichnet wird und „Schlagen“ bedeutet. Diese körperlichen Angriffe müssen Spuren hinterlassen, damit der Täter im Sinne eines Gewalt- und Verletzungsdeliktes angeklagt werden kann. Körperliche Angriffe, die keine Verletzungen verursachen, werden als Ehrendelikte behandelt. Dies erfordert die Entrichtung einer Form der Entschädigung namens *kabbāra*. Allerdings ist in diesem Zusammenhang erwähnenswert, dass es unter den Beduinen allgemein weit verbreitet ist, dass nur die Ehre eines erwachsenen Mannes verletzt werden kann. Dies bedeutet, dass Handgreiflichkeiten gegen Frauen und Kinder durch eine nicht dazu befugte Person allgemein nicht geduldet werden können. Solche Handgreiflichkeiten gelten als Verletzung der Rechte des Vormunds, wie zum Beispiel des Vaters. Allerdings wird dies im Falle von Wunden und Verletzungen separat geregelt, so dass das Recht von Frauen und Kindern auf Entschädigungen für ihre Verletzungen nicht dadurch beeinträchtigt wird.

Nach Ğauharī unterscheiden die Beduinen der Aulād ʿAlī in ihren *ʿawāyid* zwischen zwei Arten von Verletzungsdelikten, die von der Heilbarkeit der zugefügten Verletzungen, also von den Erfolgsqualifikationen, abhängig sind. Die Beduinen nennen diese beiden Delikte „gesunde Schläge“ (*ḍarb salīm*) und „vernichtende Schläge“ (*ḍarb ʿadīm*). Mit gesunden Schlägen sind Handgreiflichkeiten gemeint, deren Verletzungen vollständig heilbar sind und deren Folgen die Funktion des Körpers nicht beeinträchtigen bzw. keine dauerhaften Schäden hinterlassen. Mit den vernichtenden Schlägen sind körperliche Verletzungen gemeint, die irgendeine Form der Verstümmelung verursachen oder einen bleibenden Schaden

⁵³ Siehe Ğauharī, *Šarīʿa*, 186.

an der Gesundheit hervorrufen.⁵⁴ Also kann man sie im Sinne des modernen positiven Rechts als schwere Körperverletzungen interpretieren.

Die verschiedenen Wunden werden abhängig von der Tiefe der Verletzung bezeichnet. Die heutigen Bezeichnungen lehnen sich an die Begrifflichkeiten des islamischen Rechts an.⁵⁵ Ğauhari erwähnt vier klassifizierende Bezeichnungen, welche wären:⁵⁶

1. *Al-muwaddīḥa* ist eine äußerliche Verletzung der Haut und des Fleisches.
2. *Al-bāšima* ist die Bezeichnung einer tiefen Wunde, die die Knochen aufdeckt. Diese Art von Verletzung kann als eine schwere Körperverletzung (*‘adam*) betrachtet werden, vor allem, wenn die Knochen dabei gebrochen werden oder wenn infolge der Verletzung leichte chronische körperliche Schäden hervorgerufen werden, wie zum Beispiel leichte Schwerhörigkeit, Schwindelgefühle, Kopfschmerzen. Sonst gilt die *bāšima* als *ḍarb salīm*.
3. *Al-maimūna* ist eine andere Bezeichnung für *bāšimat al-‘adam*, so Ğauhari. Somit bezeichnet *al-maimūna* jede schwere Körperverletzung.
4. *Al-ġaiḡa* ist – wie der Name verrät – die Bezeichnung für unheilbare offene Wunden, die zum Abfaulen des verletzten Körperteiles und somit zu einer schweren Behinderung führen.

Außer im Falle der fahrlässigen Körperverletzung mit tödlichem Ausgang kennt das beduinische Recht keine fahrlässigen Körperverletzungen, betont Ğauhari.

b. Die diya der Aulād ‘Ali bei Tötungs- und Verletzungsdelikten

Die Aulād ‘Ali-Beduinen verwenden im Zusammenhang mit Blutgeld zwei Begriffe: *diya* und *niḡāra*. Der Begriff *diya* wird häufig und allgemein verwendet, unabhängig davon, ob es sich dabei um Blutgeld infolge einer Tötung oder um eine Entschädigung für eine Verletzung handelt. Der andere Begriff ist spezifisch und bezieht sich nur auf die Bewertung der Verletzung und ihrer Folgen durch anerkannte Stammesgutachter, die *nuddār* bzw. *nuzzār* genannt werden. Daher unterscheidet man zwischen der Tötungs-*diya* (*ḡiyat al-qatl*) und der Verletzungs-*diya* (*ḡiyat aḡ-ḡarb wa-l-ġurūḡ*).

i. Die diya infolge einer Tötung

Die Summe der *diya* ist, wie im islamischen Recht, vom Geschlecht und Status der getöteten Person, ob Freier, Sklave oder andere, sowie davon abhängig, ob es sich um eine vorsätzliche oder fahrlässige Tötung handelt. Die *diya* wurde bar

⁵⁴ Siehe Ğauhari, *Šarī‘a*, 187.

⁵⁵ Siehe Maḡḡūb, *aḡ-Taqāfa wa-l-muġtama‘*, 405 und 416–421.

⁵⁶ Siehe Ğauhari, *Šarī‘a*, 187f.

oder in einer Mischform – Währung und Vieh – bezahlt, was auf eine steigende Tendenz zur Sesshaftigkeit und auf eine allmähliche Entfernung von einer rein pastoralen Wirtschaft hinweist. Diese Entwicklung war bereits zu Ğauharis Zeit im Gewohnheitsrecht regional unterschiedlich etabliert gewesen.

Für die vorsätzliche Tötung eines freien Mannes betrug die *diyya* 300 Pfund, die entweder bar oder in Mischform – zum Teil als Geld und zum Teil in Form von Vieh – entrichtet wurde.⁵⁷ Wenn sich beide Parteien für die Mischform der Bezahlung entschieden hatten, wurde eine Gesamtsumme im Wert von 400 Pfund genannt. 200 Pfund davon wurden in der Regel als erste Rate in bar bezahlt. 100 Pfund der genannten Summe wurden im Realwert von 50 Pfund bezahlt und die restlichen 100 Pfund wurden in Klein- und Großvieh entrichtet. Die entrichteten Tiere wurden dabei oft höher bewertet, als ihre tatsächlichen Preise auf dem Markt waren. Der Grund dafür bestand laut Ğauharī in einer Erleichterung für beide Parteien. Im Falle der fahrlässigen Tötung eines freien Mannes betrug die *diyya* ebenfalls 300 Pfund, die aber nur in einer Mischform entrichtet wurde, wobei die Hälfte der *diyya*, 150 Pfund, während des ersten Jahres nach der Vereinbarung in bar bezahlt werden sollte. Die *diyya* eines freien Mannes wurde grundsätzlich in Raten über den Zeitraum von zwei bis sechs Jahren beglichen.⁵⁸

Die *diyya* einer Frau war und ist immer noch – genau wie im islamischen Recht – die Hälfte der *diyya* eines Mannes. In dieser Hinsicht unterschieden sich die Aulād ‘Ali-Beduinen zu der Zeit von Ğauharī von den Beduinen der östlichen ägyptischen Wüste bis nach Nordarabien, wo die Tötung von kampfunfähigen Personen als heimtückisch betrachtet und demzufolge das Vierfache der regulären *diyya* verlangt wurde. Bei der Verursachung einer Fehlgeburt war die *diyya* eines Fötus die Hälfte der *diyya* eines Erwachsenen desselben Geschlechtes. Wenn das Geschlecht des Fötus nicht erkennbar war, wurde ein Betrag von 20 Pfund als *diyya* berechnet.

Bei Tötung in Notwehr wurde die *diyya* an die Familie der getöteten Person entrichtet. Diese durfte die *diyya* nicht ablehnen. Dies bedeutet, dass *talio* infolge einer Tötung in Notwehr nicht gestattet war und als illegale Tötung – Mord – galt. Worüber Ğauharī allerdings vollkommen schweigt, ist die Frage, ob *talio* (*qiṣās*) und Blutrache (*taʿr*) nicht zum Alltag der Beduinen und zu ihrer Rechtspraxis gehörten. Dabei erwähnt er selbst, dass die Ausübung von Rache gegenüber einem Täter/Mörder oder seiner Familie nach der Entrichtung der *diyya* und deren Annahme durch die Familie des Opfers im Recht der Aulād ‘Ali-Beduinen untersagt war. In solchen Fällen sieht das beduinische Recht die Rückerstattung der entrichteten *diyya*, die Entrichtung einer weiteren *diyya* für die vorsätzliche Tötung an die Familie

⁵⁷ Vgl. Kennett, *Bedouin Justice*, 60–78.

⁵⁸ Die derzeitigen Regeln sind die Entrichtung der *diyya* in Ratenzahlung, die auf drei Jahre verteilt wird. In Nordkordofan werden diejenigen sogar geächtet, die eine *diyya* für einen getöteten Mann sofort in bar entrichten wollen. Dies gilt als eine Demütigung für die Familie des Verstorbenen.

des Opfers der Racheaktion und dazu 100 Pfund als sogenannte *ma'tab* (Entschuldigung) an sie vor, da das Versöhnungsabkommen (*ṣulḥ*) gebrochen wurde.⁵⁹

Im Falle der Tötung von Sklaven gab es verschiedene Regeln, die vom Status des Opfers abhängig waren. Die Aulād 'Alī-Beduinen unterschieden zwischen drei Arten des Sklavenstatus: der gekaufte Sklave (*al-ʿabd*), der für frei erklärte Sklave (*ma'tūq*) und der selbstständige Sklave (*ʿabd mudīr*), dem es erlaubt war, eine Familie zu gründen. Die *diyya* des einfachen Sklaven war sein Kaufpreis, der von seinem Herren tatsächlich für ihn bezahlt worden war. Für den befreiten Sklaven wurde eine *diyya* in Höhe von 200 Pfund verlangt, und für den Letztgenannten (*ʿabd mudīr*) waren 100 Pfund als *diyya* vorgesehen. Dies bedeutet, dass die Aulād 'Alī für einen befreiten Sklave trotz seines neuen Status als freier Mann nur die Hälfte der *diyya* eines Aulād 'Alī as-Sa'ādī festlegten. Zu Beginn dieses Kapitels wurde von den *murābiṭūn* gesprochen. Dabei wurden Berichte zitiert, die darauf hinweisen, dass einige der *murābiṭūn*-Stämme (*murābiṭū al-ʿaṣā*) nicht über den gleichen Rechtsstatus wie die Aulād 'Alī as-Sa'ādī-Beduinen verfügten, sondern für ihre Tötung die Hälfte der *diyya* gezahlt wurde. Das heißt, dass sie juristisch genauso wie frei erklärte Sklaven behandelt wurden.

ii. Die Verletzungs-*diyya* oder die *diyya* infolge von Gewalt- und Verletzungsdelikten

Bei Handgreiflichkeiten werden in der Regel die zugefügten Verletzungen und Schäden beider Parteien von den medizinischen Stammesgutachtern (*an-nuḍḍār*) bewertet, bevor die Stammesrichter den Ausgleichsprozess beginnen dürfen. Die Verletzungen und Schäden beider Parteien mussten vom gleichen Gutachter gesichtet werden; daher mussten sich beide Parteien auf den Namen des Gutachters einigen. Diese Aufgabe übernimmt heute der Amtsarzt, der ein Gutachten über den Grad der Verletzung und über die erforderliche Heilungs- und Genesungszeit erstellt. Dann wird die entsprechende Entschädigung von den erfahrenen Ältesten des Stammes, welche die alten Regeln der *niḍāra* kennen, geschätzt. Zu der Zeit Ġauharī gab es immer noch mehrere erfahrene *nuḍḍār*, die die folgenden Regeln berücksichtigten:⁶⁰

1. Für die Bewertung von Verletzungen und Schäden wurde eine virtuelle Werteinheit, genannt Dinar, verwendet. Der Wechselkurs dieses Dinars wurde von den Stämmen vereinbart und war von der Art der Wunde abhängig.
2. Der Dinar der *muwaddīḥa* betrug 2,5 Piaster. Als *muwaddīḥa* wurde jede Wunde betrachtet, deren Wert bei 75 Dinar oder weniger lag.
3. Der Dinar der *hāšimat as-salāma* betrug 5 Piaster und ihre *diyya* betrug 75 bis 150 Dinar.

⁵⁹ Ġauharī, *Šarī'a*, 189.

⁶⁰ Vgl. Kennett, *Bedouin Justice*, 115–130.

4. Für alle Arten der schweren Körperverletzung gab es keine Obergrenze bei der Bewertung durch den Gutachter. Jedoch wurden 150 Pfund, die Hälfte einer vollständigen *diyya*, für das Hervorrufen einer körperlichen Behinderung, wie zum Beispiel den Verlust des Seh- oder Hörvermögens sowie den Verlust einer Hand oder eines Armes, vorgesehen.
5. Im Falle des Verlusts von Zähnen waren 10 Pfund Entschädigung pro Zahn die Regel.

Allerdings berichtet Maḥğüb, dass zur Zeit seiner Feldforschung im Jahre 1966 die Aulād ʿAli bei der Bestimmung und Festlegung von Entschädigungen infolge einer Körperverletzung den Regeln der mālikitischen Rechtsschule folgten.⁶¹ Dies weist auf einen späteren religiösen Einfluss hin, welcher mit der Verbreitung der Sanūsiya-Bewegung in der Region entstanden sein könnte.

c. *Verschiedene Gesetze*

Im Kapitel „Verschiedene Gesetze“ untersucht Ğauharī folgende Themen:

i. An-nizāla

An-nizāla bezeichnet Ğauharī als eine der wichtigsten sozialen Institutionen in der Gesellschaft der Aulād ʿAli, die zu den rechtlichen Verfahren infolge eines Tötungsdeliktes gehörten. Sie beruht auf einem Mechanismus, welcher aus einer Reihe aufeinanderfolgender Verhaltensregeln besteht. Diese beginnen mit der Auswanderung des Täters und seiner Verwandten aus ihrem Wohngebiet und enden mit der Entrichtung der *diyya* und der Versöhnung zwischen den Angehörigen des Getöteten und den Angehörigen des Täters.

An-nizāla wurde, wie bereits erwähnt, unter den Aulād ʿAli politisch instrumentalisiert. Nur die in das Abkommen von Ḥagafa eingeschlossenen Stämme hatten das Recht, *nizāla* zu gewähren. Diese Stämme hatten auch das Recht, durch ihre Räte einem bisher nicht eingeschlossenen Stamm das Recht für die Gewährung von *nizāla* zu verleihen.⁶² Ğauharī erläutert die Institution der *nizāla* unter den Aulād ʿAli wie folgt:

Wenn einer der Beduinen einen anderen tötet, ziehen alle Beduinen, zu denen der Täter gehört, mit ihren Häusern, Tieren und Familien fort aus dem Ort, in dem sie sich befinden – aus Furcht vor Vergeltungsaktionen der Angehörigen des Getöteten an der Familie des Täters. Sie lassen sich bei anderen unparteiischen Beduinen nieder und suchen bei ihnen Schutz. Dieser Schutz wird bis zum Ende des Konflikts zwischen den streitenden Parteien gewährt.

⁶¹ Siehe Maḥğüb, *at-Taqāfa wa-l-muğtamaʿ*, 371 und 416–421.

⁶² Ein Beispiel dafür ist die Verleihung dieses Rechtes an die Ğumaiʿāt nach ihrem gemeinsamen Sieg gegen die Hanādi im 19. Jahrhundert.

Die Bedingungen der *nizāla* sind:

1. Die Ältesten bzw. die *ʿawāqil* der unparteilichen Beduinen (*al-manzūl ʿalaibim*), um deren Schutz die Angehörigen des Täters bitten, nehmen sofort Kontakt zu den Angehörigen des Getöteten auf und bitten sie um ihre Genehmigung (*al-ighn*), den Täter und seine Angehörigen unter ihren Schutz zu nehmen. Ein schriftlicher Vertrag wird von beiden Seiten (d. h. von der Familie des Getöteten und vom Ältesten der Schutzgeber) besiegelt.
2. Die Angehörigen des Täters (*an-nazil*) werden in die nächste Nachbarschaft ihres eigenen Landes umgesiedelt. Bevorzugt wird ein Ort, der nicht weit entfernt vom Landbesitz der Schützlinge liegt. Der Grund dafür ist, dass die Beduinen heute sesshaft auf ihrem Eigentum leben. Ihr Land und ihre Wasserquellen sind geringfügig und beschränkt und reichen kaum für einen zusätzlichen Nutzer. Daher wird das Leben des Schützlings und seiner Angehörigen und Tiere gefährdet, wenn sie wie früher in Gebiete umgesiedelt werden, die weit von ihrem eigentlichen Ort entfernt sind.
3. *An-nizāla* dauert ein Jahr. Dieses Jahr wird ab der Umsiedlung des Schützlings und seiner Angehörigen berechnet.
4. Die Schützlinge befinden sich unter dem Schirm der Schutzgeber. Die Angehörigen des Getöteten dürfen unter keinen Umständen die Schützlinge und die Schutzgeber angreifen. Dies ist weder während des Jahres der Schutzgewährung noch während der Versöhnungsverhandlungen [nach dem Ablauf des Jahres] erlaubt.
5. Den Schützlingen ist es nicht erlaubt, ohne Begleitung eines der Schutzgeber den Umsiedlungsort zu verlassen.
6. Wenn jemand aus der Familie des Getöteten einen der Schützlinge oder Schutzgeber angreift, wird er dazu verpflichtet, 100 ägyptische Pfund als *kabbāra* (Entschädigung für die Verletzung der Ehre einer Person oder Gruppe) an die Schutzgeber zu zahlen. Zusätzlich wird die *diyya* verlangt, wenn es infolge dieses Angriffes ein neues Todesopfer gibt.⁶³

Es wird deutlich, dass Ğauhari sich bei dieser Darstellung an den gegenwärtigen Praktiken seiner Zeit und nicht nur an überlieferten Normen orientiert. Es ist bemerkenswert, dass er in diesem Zusammenhang von den Angehörigen des Täters und nicht, wie gewöhnlich, von dessen *ḥamsa* spricht. Dies deutet darauf hin, dass die alten genealogischen Strukturen der tribalen Solidaritätsinstitutionen schon in den 1930er-Jahren geschwächt waren, so dass nicht alle Strukturen des Solidaritätsverbandes zwangsläufig die üblichen fünf Generationen eines Täters einschlossen. Dieser Befund kann die Verbreitung des Abschlusses vertraglicher *ʿamār*-Verbände um die Jahrhundertwende und danach erklären.

⁶³ Ğauhari, *Šarīʿa*, 191f.

ii. Aṣ-ṣanīʿa

Aṣ-ṣanīʿa ist eine Praxis der Aulād ʿAlī, die mit der sogenannten *ḥusnā*-Praxis unter den Beduinen der Zentralregion oder dem *tafriṣ ad-dam* unter den arabisch-sudanesischen Stämmen vergleichbar ist. *Aṣ-ṣanīʿa* bedeutet nach der Darstellung von Ğauharī, dass die Angehörigen der getöteten Person auf die *diyya* für ihr verlorenes Familienmitglied verzichten. Als Gegenleistung werden die Angehörigen des Täters (*maṣnūʿūn*, Sg. *maṣnūʿ*) dazu verpflichtet, alle Befehle der Angehörigen des Getöteten (*aṣ-ṣāniʿ*) zu befolgen.⁶⁴ Diese Praxis wurde oft missbraucht. Die Angehörigen des Täters wurden manchmal von den Angehörigen des Getöteten gedemütigt und beinahe wie Sklaven behandelt, was die Tür zu neuen Konflikten öffnete, insbesondere wenn die Angehörigen des Getöteten nur auf einen Teil der *diyya* verzichteten und dafür die *ṣanīʿa* der Familie des Täters für eine befristete Zeit – meistens ein Jahr – verlangten.⁶⁵

Bei seinen Erläuterungen zu *aṣ-ṣanīʿa* zeigt Ğauharī, wie er den Einfluss der Einmischung der Staatsverwaltung in die Beduinenangelegenheiten auf die Entwicklung der Rechtspraxis der Beduinen wahrnimmt. So schreibt er, dass die *ṣanīʿa* zu den veralteten Praktiken gehöre:

In den letzten Jahren wurde keine *ṣanīʿa* praktiziert. Denn die ʿArab haben sich daran gewöhnt, die *diyya* sofort zu bezahlen. Grund dafür ist, dass die Regierung sich einmischte, um Konflikte zu vermeiden und Tötungsdelikte zu verhindern. Sie bezweckt, alles zu verbieten, was die Sicherheit in der Wüste allgemein stören kann⁶⁶

iii. An-nuṣra

Ğauharī notiert in Bezug auf *an-nuṣra*, dass in seiner Zeit auch diese Praxis unter den Aulād ʿAlī schon ausgestorben war. *Nuṣra* bedeutete nach den alten Rechtsnormen dieser Stämme, dass, wenn mehrere Personen daran beteiligt sind, einen einzigen Mann in einem Streit zu schlagen, sie jeweils mit der Entrichtung einer *kabbāra* an das Opfer bestraft werden. Die Summe der *kabbāra* wurde von den Rechtsschlichtern (*muḥakkimūn*) nach ihrem Ermessen und gemäß der Art der Schläge berechnet und festgelegt.

Ğauharī meint, dass die Beduinen eine „Reform“ dieser Regel per Konsens beschlossen. Laut dieser Reform wurden alle Arten von Wunden durch die Wunden-Gutachter der Beduinen (*nuḍḍār*) bewertet und ihr Äquivalent berechnet. Die Angreifer müssten dann die von den *nuḍḍār* genannte Summe unverzüglich bezahlen.⁶⁷ Leider verrät Ğauharī nicht, auf welchem Weg die Beduinen – und welche der Beduinenstämme – zu diesem Konsens kamen. Ğauharī verwendet im gesam-

⁶⁴ Ğauharī, *Šarīʿa*, 192.

⁶⁵ Vgl. Maḥğūb, *Antrūbūlūğyā*, 233.

⁶⁶ Ğauharī, *Šarīʿa*, 192.

⁶⁷ Ğauharī, *Šarīʿa*, 193.

ten Kapitel für die Beduinen der Region allgemein und undifferenziert die Bezeichnung *ʿurbān* bzw. *ʿurbān Aulād ʿAli*.

iv. Raub und Diebstahlsdelikte

Obwohl der Titel dieses Abschnitts „*as-sariqa wa-n-nabb*“ heißt, was im Deutschen mit „Diebstahl und Raub“ übersetzt werden kann, stellt Ğauhari in diesem Abschnitt nur die Regeln in Bezug auf Diebstahlsdelikte dar. Es lässt sich darüber streiten, ob das arabische Wort *nabb* als Raub zu übersetzen ist, da beim gegenwärtigen Gebrauch des Begriffs *nabb* in den Medien und in der Öffentlichkeit die Anwendung von Gewalt bzw. die Androhung von Gewaltanwendung nicht erforderlich ist, um eine rechtswidrige Wegnahme einer fremden Sache als *nabb* zu bezeichnen, obwohl der Begriff eigentlich Plünderung bedeutet. Auf jeden Fall ist Ğauhari der Meinung, dass die Aulād ʿAli-Beduinen nicht zwischen Raub, Diebstahl und Betrug unterscheiden, da sie jede rechtswidrige Aneignung eines Gegenstandes eines anderen Beduinen, wie Schafe, Großvieh, Hausrat, Geld etc., die vom Dieb beabsichtigt war, unabhängig von der Art der Wegnahme (z. B. durch Gewalt oder Betrug, am Tag oder in der Nacht) als *sariqa* bezeichnen.⁶⁸

Das Begehen eines Diebstahls wird durch die Aussage von Augenzeugen und die Aussage des Verdächtigen als bewiesen oder als unbewiesen betrachtet. Gibt es nur einen einzigen Augenzeugen, und weigert der Verdächtige sich, den Diebstahl zu gestehen, gehört das angeblich gestohlene Objekt dem, der es als gestohlen gemeldet hat. Gibt es aber mehrere Augenzeugen, wird das Vorliegen eines Diebstahls vom Gericht bestätigt. Es hilft dem Tatverdächtigen dann nicht mehr, die Tat abzustreiten oder seine Unschuld zu beschwören. Wenn es nur Indizien gibt und keine Augenzeugen, wird vom Tatverdächtigen verlangt, einen Eid zu schwören; eine bestimmte Zahl seiner Blutsverwandten und ihrer Notabeln muss seinen Eid beglaubigen und versichern, dass er unschuldig ist. Den Eid des Tatverdächtigen nennt man *yamin* und den Beglaubigungseid der Verwandten und Notabeln *tazkiya*. Wenn jemand einen anderen verdächtigt, ihn bestohlen zu haben, wird von dem Verdächtigten ein Alibi für die Tatzeit des Deliktes verlangt. Jeder Zweifel an dessen Aussage wird zugunsten des Anklägers bewertet, der dann vom Verdächtigten *yamin* und *tazkiya* verlangt. Der Bestohlene selbst kann auch einen Eid schwören, dass er eine bestimmte Person als Dieb verdächtigt. Seine Blutsverwandten und ihre Notabeln müssen seinen Eid ebenfalls beglaubigen. Der Tatverdächtige wird dazu gezwungen, das gestohlene Objekt an den Bestohlenen zurückzugeben.

Eine Strafe für Diebstahlsvergehen erwähnt Ğauhari nicht. Es wird in solchen Fällen lediglich verlangt, das Diebesgut zurückzugeben. Ğauhari fügt hinzu, dass derjenige, der von seinem Rivalen etwas wegnimmt, um ihn dazu zu bewegen,

⁶⁸ Ğauhari, *Šariʿa*, 193.

eine alte Rechnung zu begleichen oder in einer vereinbarten rechtlichen Sitzung (*mi'ād*) zu erscheinen, als Dieb und seine Tat als Diebstahl betrachtet wird.

v. Die Beschädigung und Zerstörung fremden Eigentums

Im Gegensatz zu Diebstahlsdelikten sind für die Beschädigung und Zerstörung fremden Eigentums unter den Aulād 'Ali Bußstrafen vorgesehen. Die Buße für die Beschädigung oder Zerstörung von Wasserquellen, Wasserrädern, Gemüse- und Melonengärten (*ba'ālī*) oder von als Lager benutzten und mit Türen versperrten Höhlen betrug zur Zeit von Ġauhari 20 ägyptische Pfund. Diese Buße wurde an den Besitzer des beschädigten Objekts gezahlt. Über die Höhe der Schäden und die entsprechende Entschädigung sollten die Richter entscheiden. Sie berücksichtigten bei solchen Fällen die lokalen Gewohnheiten in Bezug auf den Wert der beschädigten Objekte. Bei Beschädigungen von Grenzsteinen und ähnlichen Objekten wurde der Täter mit einer Buße in Höhe von 10 Pfund bestraft. Bei Brandstiftungen war die Regel 20 Pfund Buße plus die entsprechende Entschädigung. Entstand der Brand aber aufgrund von Fahrlässigkeit, wurde vom Verursacher nur eine entsprechende Entschädigung verlangt.⁶⁹

*vi. Tötung von Tieren eines Fremden und Verletzungen und Tötung von Menschen durch Tiere eines Fremden*⁷⁰

Die Rechtsregeln der Aulād 'Ali-Stämme bestrafen denjenigen, der das Reit-, Last- und Nutztier oder allgemein das Haustier eines Dritten absichtlich tötet, verstümmelt oder ihm körperliche Dauerschäden zufügt. Als Strafe ist dafür die Entschädigung des Besitzers für das betroffene Tier durch die Erstattung seines Preises und die Entrichtung einer Geldstrafe (*garāma*) in der Höhe des Kaufwertes vorgesehen. Die gesamte Summe – Preis und Geldstrafe – sollte sofort und unverzüglich vom Täter an den Besitzer des betroffenen Tieres gezahlt werden. Wenn das getötete Tier ein Wachhund ist, wird vom Täter nur eine Strafe von zwei ägyptischen Pfund verlangt. Dies geschieht nur, wenn der Täter den Hund absichtlich tötet. Für die unabsichtliche Tötung von Hunden gibt es keine Strafe.

Für Tiere haften ihre Besitzer. Sie haften jedoch mit Einschränkungen. Für einen Hund haftet sein Besitzer zum Beispiel nur dann, wenn bekannt ist, dass er ein bissiger Hund (*aqūr*) ist. In diesem Fall wird jede Verletzung von den *nudḍār* bewertet und die Entschädigungssumme berechnet. Der Hundebesitzer ist verpflichtet, diese Entschädigungssumme an das Opfer zu zahlen. Im Falle, dass eine Person infolge eines Hundebisses stirbt, wird vom Hundebesitzer die Entrichtung einer vollständigen *diyya* an die Familie des Opfers verlangt.

⁶⁹ Siehe Ġauhari, *Šarī'a*, 194f.

⁷⁰ Wegen der Länge und einiger Unklarheiten im arabischen Original wurde dieser Abschnitt relativ frei ins Deutsche übertragen und stellenweise stark zusammengefasst.

Ein anderer juristischer Weg wird eingeschlagen, wenn das angreifende Tier ein Kamel ist. Im Falle, dass ein Mensch von einem aggressiven Kamel (*saul*) angegriffen wird, werden die Schäden und Verletzungen sowie auch der Wert des angreifenden Kamels von den *nuddār* berechnet. Ist der Wert des Kamels höher als der Wert der Schäden, ist der Kamelbesitzer dazu verpflichtet, die berechnete Summe an das Opfer zu zahlen. Ist der Wert der Verletzungen und Schäden höher als der Kaufwert des Kamels oder stirbt der Mensch durch den Angriff, so bekommt das Opfer bzw. seine Familie nur das Kamel und nichts weiter. Die Aulād ‘Alī stellen aber die Bedingung, dass das Kamel keinen anderen Menschen vor diesem Opfer angegriffen haben darf. Ist die Aggressivität dieses Kamels bekannt, so haftet sein Besitzer für alle Schäden bis hin zur Entrichtung der vollständigen *diya* im Falle des Todes.⁷¹

In diesem Abschnitt betont Ğauharī ausdrücklich, dass die Aulād ‘Alī-Stämme zu seiner Zeit die Bedeutung der Bestrafung durch Geldbuße wahrgenommen und bewusst in ihre Regeln aufgenommen haben. Der Begriff *ġarāma* war bis dahin ein Fremdwort. Denn das beduinische Recht war immer ein Ausgleichs- und kein sanktionsorientiertes Recht. In den vorausgehenden Abschnitten spricht Ğauharī von *kabbāra*. *Kabbāra* scheint auf den ersten Blick eine Bestrafungsart zu sein. Jedoch ist die *kabbāra* in Wirklichkeit eine ausgleichende Entschädigung für eine mentale Verletzung. Die Ehre und der Stolz eines Beduinen werden durch den Angriff auf sein Eigentum verletzt. Solche Angriffe weisen darauf hin, dass die Angreifer ihm und seinen Rechten gegenüber keinen Respekt zeigen, was seinem Status innerhalb seiner Gesellschaft schadet. Daher wird *kabbāra* verlangt. Dies ist mit der Regel des *tabyīd al-waġh* unter den Beduinen der Zentralregion vergleichbar. Spricht man aber von *ġarāma*, also der Geldstrafe, dann handelt es sich um eine neue Transformation im Rechtskonzept der Aulād ‘Alī-Beduinen. Leider können wir nicht feststellen, ob diese Erneuerung ein Produkt der „Kodifizierung“ der Rechtsgewohnheiten der verschiedenen Stämme der Aulād ‘Alī-Konföderation durch die Herstellung eines einheitlichen Codex namens *dirba* ist oder ob sie dem Einfluss eifriger Offiziere der staatlichen Administration, wie Ğauharī, die unter den Beduinen juristische Aktivitäten entsprechend ihrer Zuständigkeitsbereiche ausgeübt haben, zuzuschreiben ist.

vii. Die Beihilfe zu einer Straftat (al-ḥaṭāta)

Al-ḥaṭṭāt ist derjenige, der einen Dieb zu einem zu stehlenden Objekt hinführt, so dass dieser es stehlen kann, oder der einen Mörder über den Aufenthaltsort seines Opfers informiert, so dass dieser ihn töten kann. Wenn bewiesen wird, dass die vom *ḥaṭṭāt* vermittelte Information zum Diebstahl von Gütern, Kamelen, Vieh oder Geldern führt, ist der *ḥaṭṭāt* für die Rückgabe oder Erstattung des

⁷¹ Siehe Ğauharī, *Šarī’a*, 195f.

gesamten Diebstahlgutes verantwortlich. Wenn er aber Beihilfe zu einem Mord leistet, wird der *ḥaṭṭāt* mit einer *kabbāra* im Wert von 100 Pfund, also dem Viertel einer *diyya*, bestraft.⁷²

viii. Al-barāwa

Obwohl *al-barāwa* in jeder tribalen Gesellschaft ein bedeutender Mechanismus ist, da sie die Rechtsverhältnisse in Bezug auf die Pflichten und Ansprüche zwischen den genealogisch verwandten Stammeseinheiten regelt, widmet Ğauharī ihr nur wenige Zeilen, in denen er zunächst nicht erklärt, wie dieser Mechanismus funktioniert oder welche Rituale damit verbunden sind.

Ğauharī schreibt: „*Al-barāwa* bedeutet in der beduinischen Tradition, dass eine Gruppe sich vom Rest der Sippe oder des Stammes trennt, so dass sie von ihnen unabhängig wird. Ihre Selbstständigkeit ist absolut. Sie bezahlen nichts mit den anderen und teilen mit den anderen nicht ihre Einnahmen.“⁷³ Dies bedeutet, dass die getrennte Stammesgruppe für sich selbst die Verantwortung übernimmt. Sie solidarisieren sich nicht mit den anderen bei der Entrichtung von Pflichten und haben daher keinen Anspruch darauf, dass die anderen sich mit ihnen solidarisieren. Jedoch bleibt diese Darstellung ungenau. Denn laut meiner Informanten aus dem Stamm der Aulād Ḥarūf von den Aulād ‘Alī al-Abyaḍ bildet sich durch *barāwa* eine neue Gruppe, die gegenüber dem Rest der Sippe oder des Stammes als eine eigene Einheit (*fariq/‘ila/bait*) auftreten will und damit als politische oder solidarische Gruppe ihren Anteil an den Pflichten und Ansprüchen entsprechend den vereinbarten Regeln trägt.

Ein Beispiel:⁷⁴ Eine Familie (*‘ila*) namens X besteht aus einem Großvater, fünf Söhnen (A, B, C, D und E), zwanzig Enkelkindern und mehreren Urenkeln. Sie sind Mitglieder des Solidarverbandes (*‘amār*) Y und sind dadurch verpflichtet, mit den anderen Vertragseinheiten dieses *‘amār* beim Zahlen und Einnehmen zu teilen. So haben sie einen Pflicht- bzw. Anspruchsanteil an der Solidaritätssumme.⁷⁵ Dieser Anteil wird auf die Solidaritätseinheiten innerhalb der *‘ila* entsprechend den Haushalten aufgeteilt.

⁷² Siehe Ğauharī, *Šarī‘a*, 196.

⁷³ Ğauharī, *Šarī‘a*, 196.

⁷⁴ Dieses Beispiel wurde dem Verfasser dieser Arbeit von einem Führer der Stammeskonföderation al-Ġibāl al-Baḥriya in Nordkordofan, Sudan, erzählt. Trotzdem besitzt es wohl auch für die Aulād ‘Alī Gültigkeit, obwohl es in Nordkordofan keinen *‘amār*, sondern den *fariq* gibt. Die beiden Institutionen scheinen sich beim jetzigen Kenntnisstand nur in der Bezeichnung zu unterscheiden. Der Ablauf dieses Beispiels entspricht ebenfalls der *barāwa* unter den Aulād ‘Alī-Stämmen, wie sie mir vor Ort durch lokale Informanten erklärt wurde.

⁷⁵ Eine der Grundregeln für die Solidarität unter den Aulād ‘Alī-Stämmen ist folgende: „Wer bezahlt, bekommt“ (*‘illi biyiddi biyāhud/*). Trotzdem behaupten die meisten von ihnen, dass die *diyya* der Familie des Getöteten gehört.

In der Familie X bilden die Söhne A und B mit ihren Kindern je einen wirtschaftlich unabhängigen Haushalt. Die Söhne C, D und E leben mit ihrem Vater in einem Haushalt, obwohl die Söhne C und D beide verheiratet sind und eigene Kinder und Einkommen haben. Wenn der *ʿamār* Y von seinen Mitgliedern fordert, sich an der Entrichtung einer *dīya* zu beteiligen, bestimmen die Ältesten und *ʿawāqil* des *ʿamār* den Pflichtanteil jeder Familie, darunter auch der Familie X, die mit den Familien U und Z, den Brüdern des Großvaters, bisher gemeinsam eine familiäre Einheit innerhalb des *ʿamār* Y bildete. Da die Familie X aus drei Haushalten besteht, wird in der Regel der Pflichtanteil auf diese drei Haushalte aufgeteilt. Da aber der Haushalt des Großvaters aus mehreren Erwachsenen mit mehreren eigenen Einkommen besteht, teilt der Großvater seinen Pflichtanteil auf die erwachsenen männlichen Mitglieder seines Haushaltes auf.

Die Pflichtanteile werden nicht gleichmäßig verteilt. Je näher die Solidaritätseinheit mit der Person verwandt ist, welche diesen Schaden verursacht hat, desto höher wird der Pflichtanteil. Da in der Familie X ein Enkelsohn – der Sohn von C – ein Problemfall ist, fühlen sich einige seiner Verwandten benachteiligt. Sine wegen müssen sie sich oft an der Entrichtung von Strafgeldern und Entschädigungen beteiligen; ihnen droht jederzeit die Vertreibung aus ihrem Wohnort für mindestens ein Jahr, falls er jemanden tötet.

So entscheidet der Sohn D, dass er mit seinen Kindern einen eigenen, vom Großvater und den Brüdern C und E unabhängigen Haushalt bildet. So wird er in der Zukunft einen geringeren Pflichtanteil bezahlen müssen. Der Bruder A sieht, dass er mit seinen vielen Kindern und Enkeln in der Lage ist, als eine eigene Familie anerkannt zu werden. So bittet er um diese Anerkennung bei den Ältesten. Damit spart er in der Zukunft einiges, wenn sein Neffe Übles tut.

Die Familie Z des Bruders des Großvaters X ist der Meinung, dass sie der Familie X nicht so nahe steht, um sich so oft mit X solidarisieren zu müssen, besonders da sie keine wirtschaftlichen Beziehungen mit dieser Familie pflegt oder von ihr profitiert. Also entscheiden sie sich, ihre *barāwa* von Familie X zu erklären. Dies bedeutet, dass sie keine gegenseitige kollektive Solidarität oder Verantwortung mit der Familie X als einem Teil der bisherigen familiären Einheit mit den Familien X und U tragen. Sie verbleiben jedoch als eigene Einheit im *ʿamār* Y, wenn dies vereinbart wird. Durch die Erklärung und Anerkennung der *barāwa* der Familie Z von der Familie X gehören die Mitglieder der Familie Z nicht mehr zur *ḥamsa* der Familie X. So dürfen sie nicht aus ihrem Dorf ausgesiedelt werden oder als ein potentiell Objekt der Blutrache betrachtet werden, wenn ein Mitglied der Familie X jemanden tötet. Einfacher gesagt, sie haften nicht mehr für die Familie X.

Es scheint, dass Ġauharī später merkte, dass er sich zu wenig zur *barāwa* geäußert hatte. In einem späteren Abschnitt seines Buches behandelt er dieses Thema erneut und erwähnt fünf Bedingungen für die Rechtsgeltung einer *barāwa*:

1. Ab jetzt darf die *barāwa* nur in der Anwesenheit aller lokalen Scheichs und *ʿumdas* der Gegend und durch die staatlichen Verwaltungskommandanten der verschiedenen administrativen Distrikte der Westlichen Wüste erklärt werden.
2. Die Familie oder der Stamm sowie jede andere Einheitsform, welche ihre *barāwa* von einer anderen Gruppe erklären wollen, sind dazu verpflichtet, alle alten Rechnungen und Verpflichtungen zwischen den beiden Gruppen zu begleichen. Erst wenn keine Schulden mehr zwischen den beiden bestehen, ist die *barāwa* rechtskräftig.
3. Nachdem eine *barāwa* erklärt wurde, sind beide Parteien dazu verpflichtet, alle Pflichten, die aufgrund einer vor der *barāwa* entstandenen Tat existieren und die bisher nicht bekannt waren, gemeinsam und solidarisch zu erfüllen. Dies geschieht, wenn diese [Verhältnisse] den Regeln entsprechend bewiesen werden.
4. Die *barāwa* zwischen Brüdern oder Vater und Sohn ist nicht erlaubt. Eine Familie kann sich nicht von ihrem Mitglied, das als Dieb bekannt ist, trennen, bevor sie dieses Mitglied den zuständigen Behörden ausliefert und bevor sie erklärt haben, dass diese *barāwa* unwiderruflich ist.⁷⁶
5. Wenn entdeckt wird, dass die abgeschlossene *barāwa* nur eine List war [um bestimmte Verpflichtungen nicht erfüllen zu müssen] und bewiesen wird, dass sich die beiden Gruppen nach der *barāwa* heimlich beim Bezahlen, Einnehmen u. a. weiterhin miteinander solidarisieren, wird die *barāwa* rückwirkend bis zum Tag ihrer Schließung für nichtig erklärt. Eine neue *barāwa* zwischen den beiden Gruppen ist dann nicht mehr gestattet.⁷⁷

Diese fünf Bedingungen scheinen jedoch aufgrund ihrer Formulierung und der in ihnen implizit und explizit entscheidenden Rechte des staatlichen Verwaltungsapparats eher eine staatliche Verordnung als ein Teil des Rechtsregelsystems der beduinischen Gesellschaft zu sein.

ix. Zeugen, Meineid und Lügen

Die in diesem Abschnitt behandelten Fragen, wie „Wer darf ein Zeugnis ablegen?“ oder „Wie rechtskräftig bzw. rechtverbindlich kann die Aussage eines Zeugen sein?“, gehören zu den Fragen der juristischen Organisation und des gerichtlichen Verfahrens. Dazu gehört ebenfalls die Frage, wie eine Person vor einem beduinischen Gericht vereidigt wird. Jedoch trennt Ġauhārī in seiner Darstellung zwischen den ersten beiden Fragen und der letzten Frage, welche er separat in einem anderen Abschnitt behandelt. Der Sinn für diese Trennung erscheint unklar und unbegründet.

Über den Zeugen schreibt Ġauhārī in Amtssprache, welche mit der Formulierungsweise moderner staatlicher Gesetze vergleichbar ist:

⁷⁶ Ġauhārī verwendet in diesem Zusammenhang den Begriff *barāwa*, spricht jedoch auch von dem sogenannten *tašmīs*, was bedeutet, dass eine Familie ihren kriminellen Sohn für vogelfrei erklärt. Dies kann man sprachlich auch als *barāwa* (hocharabisch *barāʿa*) sehen.

⁷⁷ Ġauhārī, *Šarīʿa*, 199f.

1. Die Rechtschaffenheit eines Zeugen, der eine Aussage in Zusammenhang mit einer Straftat oder zivilrechtlichen Anklage sowie in anderen Rechtsfragen abzugeben beabsichtigt, muss durch die Notablen des Stammes bzw. der Sippe des Zeugen bestätigt werden. Diese Bestätigung wird geleistet, indem zwei der Ältesten (*kibār/awāqil*) seines Stammes oder Familie auf das Heilige Buch, den Koran, einen Eid schwören, dass dieser, welcher der Sohn von Soundso ist, weder als Dieb noch als Lügner noch als Freund eines Kriminellen bekannt ist.
2. Nachdem die Rechtschaffenheit des Zeugen auf diese Art und Weise bestätigt wurde und nachdem dieser einen Eid geschworen hat, gelten alle seine Aussagen als endgültig und rechtskräftig, es sei denn, es taucht ein stärkeres Beweismittel als seine Aussage auf. Dies kann die Rechtsgültigkeit der Aussage des Zeugen beeinträchtigen oder aufheben.
3. Die Rechtschaffenheit eines Zeugen, der keine Familie und Verwandtschaft in der Gegend hat, wo er seine Aussage leisten soll, wird von einem Scheich oder *ʿumda* seines Stammes in der Gegend der Verhandlung bestätigt. Lehnen diese es ab, seine Rechtschaffenheit mit einem Eid zu bestätigen, so darf von ihm keine Aussage verlangt werden.
4. Wenn sich herausstellt, dass der Zeuge, dessen Rechtschaffenheit, wie oben erwähnt, entsprechend der gewohnheitsrechtlichen Regeln zunächst bestätigt wurde, bei seinen Aussagen etwas Falsches berichtet hat und dies auf eine Art und Weise, die dem Ablauf des rechtlichen Prozesses schaden kann, wird der Zeuge gemäß des Volks-Strafgesetzbuches bestraft.⁷⁸

Punkt vier zeigt, wie rechtspluralistisch in der Praxis zu der Zeit von Ğauharī verhandelt wurde. Für die Bestätigung der Rechtschaffenheit eines Zeugen wurden die Regeln der *dirba* befolgt. Jedoch griff der Staat ein, wenn klar wurde, dass der Zeuge einen Meineid geleistet hatte und der Fall damit in den Zuständigkeitsbereich der staatlichen Gesetze fiel. Eine Bestrafung für Meineid ist im beduinischen Rechtskonzept nicht vorgesehen, da die beduinischen Rechtskonzepte eigentlich nicht sanktionsorientiert sind. Wer lügt, verliert seine Rechtschaffenheit und wird verachtet. Dies ist die Konsequenz seiner Tat.

x. Die Entehrung und Verführung von Frauen

Laut der Darstellung Ğauharīs unterscheiden die Aulād ʿAli-Beduinen bei der „Entehrung und Verführung von Frauen“ zwischen verschiedenen Fällen. Im ersten Fall ist die betroffene Frau Jungfrau und die verbotene sexuelle Handlung geschieht ohne ihre Zustimmung. Im zweiten Fall geschieht die Handlung mit der Zustimmung der Jungfrau bzw. ohne eine Gegenwehr ihrerseits. Im dritten Fall ist die betroffene Frau keine Jungfrau mehr und nicht verheiratet (geschie-

⁷⁸ Ğauharī, *Šarīʿa*, 196f.

den, verwitwet), und die Handlung geschieht ohne ihre Zustimmung. Im vierten Fall ist die betroffene Frau eine verheiratete Frau und die Handlung geschieht mit oder ohne ihre Zustimmung. Ğauharī stellt diese vier Fälle in Form von acht Paragraphen und einem zusätzlichen Paragraphen in Bezug auf sexuelle Gewalt gegenüber männlichen Kindern dar. Im letzten Paragraph wird die Frage der Zustimmung nicht gestellt.

In allen gerade erwähnten Fällen mit Ausnahme des Falles der Zustimmung einer Frau, die im Moment des Geschehnisses nicht verheiratet und keine Jungfrau mehr ist, sieht der Gesetzgeber bei den Aulād ‘Alī vor, dass eine Entschädigung für die Verletzung der Rechte der relevanten Angehörigen der betroffenen Frau erforderlich ist. Diese Entschädigung wird *ma‘tab* genannt, was in etwa „Entschuldigung“ bedeutet. Sie betrug zu der Zeit von Ğauharī 10 Pfund für die Vergewaltigung einer Frau, die zur Zeit der Tat weder verheiratet noch Jungfrau war (*tīb*), wie auch für den Beischlaf mit einer Jungfrau mit deren Zustimmung. Für alle anderen Fälle betrug der *ma‘tab* 20 Pfund. Die Zahlung dieser Entschädigung wird nur vom Täter verlangt. Seine Verwandten solidarisieren sich nicht mit ihm, solange er die Entrichtung der Entschädigungssumme aus seinem eigenen Besitz aufbringen kann.⁷⁹

Allgemein gilt bei Sexualdelikten das Prinzip der kollektiven Verantwortung des Solidarverbandes nicht. Die Familie eines maßgeblichen Täters kann nur seine Unschuld beteuern, indem sie seinen Eid und seine Rechtschaffenheit entsprechend den Regeln bezeugt. Dies ist gestattet, wenn er nur durch eine zeitlich verzögerte Aussage der betroffenen Frau belastet wird und die Familie der Frau sich weigert, ihre Aussage zu beglaubigen. Als schuldig wird er betrachtet, wenn die Familie der betroffenen Frau ihre Aussage bestätigt oder wenn er und seine Familie sich weigern, seine Unschuld durch das Schwören eines Eids zu belegen. Im Fall der zeitlich verzögerten Aussage wird eine verringerte Entschädigung verlangt, d. h. der Wert eines erwachsenen Kamels, welcher zu der Zeit von Ğauharī ca. 10 Pfund betrug. Anders ist die Lage, wenn die betroffene Frau unmittelbar nach dem Ereignis den Schutz irgendeines vorbeigehenden Mannes oder ihrer Familie sucht und ihnen die Spuren der Tat, wie zerrissene Kleider oder die Blutflecken ihrer Entjungferung, zeigt. Hier reichten für die Beduinenrichter die vereidigten Aussagen des zufälligen (Augen-)Zeugen oder der Familie für die Anerkennung des Tatbestands und die Aussage der Frau für den Schuldspruch gegenüber dem von ihr als Täter beschuldigten Mann.⁸⁰ Die Entschädigung betrug in diesem Fall bis in die fünfziger Jahre des 20. Jahrhunderts immer die höchste Summe des *ma‘tab*, also 20 Pfund.

Die Entschädigung wird immer an die Familie der betroffenen Frau bezahlt, solange sie nicht verheiratet ist. Familie bedeutet hier ihre nächsten männlichen

⁷⁹ Ğauharī, *Šarī‘a*, 198.

⁸⁰ Siehe Ğauharī, *Šarī‘a*, 197f.

Blutsverwandten, wie Vater, Brüder, Großvater etc. Ist die Frau verheiratet, so bekommt der Ehemann die Entschädigung. Dies gilt aber nur im Fall einer sexuellen Tat gegenüber einer verheirateten Frau ohne ihre Zustimmung. Der Beischlaf mit einer verheirateten Frau mit ihrer Zustimmung verlangt vom Täter die Entrichtung des *ma'tab* und der Brautgabe, die der Ehemann einst an ihre Familie bezahlte. Die Frau gilt dadurch als geschieden und der Ehemann darf sie nicht als Ehefrau behalten, außer er verzichtet auf seine Rechte an *ma'tab* und *mabr*. Die Bereitschaft des Täters, die betroffene Frau zu heiraten, mildert nicht den Betrag der Entschädigung. Jedoch kann es zur Minderung der Brautgabe führen.

Da die Aulād 'Ali-Beduinen jede sexuelle Handlung, die außerhalb einer gemäß ihren Sitten geschlossenen und gesellschaftlich anerkannten Ehe ausgeübt wird, als ein Sexualdelikt betrachten, spielt die Frage der sexuellen Selbstbestimmung bei der Bestimmung des Tatbestandes keine Rolle. So unterscheiden sie nicht zwischen Vergewaltigung, sexueller Nötigung, sexuellem Missbrauch von Kindern und Minderjährigen, sexueller Belästigung durch eine Tat oder durch Unterlassung⁸¹ sowie dem einvernehmlichen Beischlaf von zwei nicht verheirateten Erwachsenen. Also kann man sagen, dass die Beduinen der Aulād 'Ali-Region jede sittenwidrige sexuelle Handlung als ein Sexualdelikt betrachteten, auch wenn die Absicht des maßgeblichen Täters, eine sexuelle Handlung zu begehen, nicht klar oder überprüfbar ist. So wird die nicht berechnete Anwesenheit eines Mannes im Raum einer Frau als eine sexuelle Handlung interpretiert und es wird von ihm verlangt, einen *ma'tab* im Wert von einem erwachsenen Kamel – also zur Zeit von Ğauhārī 10 Pfund – an den Ehemann zu zahlen. Ğauhārī gibt als Bedingung für die Zahlung an, dass die Frau um Hilfe schreit. Er fügt hinzu, dass für jede sittenwidrige Handlung gegenüber einer Frau ohne ihre Zustimmung eine Entschädigung in der Höhe von 10 Pfund verlangt wird.⁸²

Ğauhārī verwendet oft den Begriff „*riḏā*“, was Zustimmung sowie auch Selbstbestimmung bedeutet. Also meint er mit „*dūna riḏāba*“ „entgegen ihrer sexuellen Selbstbestimmung“. Es bleibt jedoch fraglich, ob man von einer sexuellen Selbstbestimmung unter den beduinischen Frauen sprechen kann. Denn die Frau steht nicht im Mittelpunkt des Deliktes. Nicht sie wurde und wird dafür entschädigt, sondern ihre Familie oder ihr Ehemann. Auch eine Strafe für die Frau ist uns nicht bekannt. Ğauhārī schweigt über Ehrenmorde und darüber, wie damit in seiner Zeit umgegangen wurde. Sexualdelikte werden im deutschen Recht als Straftaten gegen die sexuelle Selbstbestimmung definiert. Jedoch erkennt die beduinische Gesellschaft der Aulād 'Ali dieses Recht der sexuellen Selbstbestimmung der Frau an sich nicht an. Die Frau gehört in die Obhut ihres nächsten männlichen Verwandten oder ihres Ehemannes. Die sexuelle Handlung gegenüber fremden Frauen wird als

⁸¹ Zum Unterlassen einer Tat als Teilbestand einer sexuellen Handlung siehe Tröndle/Fischer, § 184f StGB, Rdnr. 2.

⁸² Ğauhārī, *Šarī'a*, 199.

Verbrechen gegen die Ehre der männlichen Obhutleistenden dieser Frauen betrachtet.

Im Paragraph 9 der Darstellung Ğauharis geht es um den *maʿtab* für die Vergewaltigung eines Jungen. Ğauhari erwähnt, dass die Vergewaltigung eines Jungen wie die Vergewaltigung einer Jungfrau gilt. Er fügt die Bemerkung hinzu, dass diese Art der sexuellen Handlung unter den Aulād ʿAli der Westlichen Wüste unbekannt sei und dass dieser Paragraph vorsorglich für die Zukunft verabschiedet worden sei.⁸³ Ğauhari erwähnt nicht, wer diesen Paragraph entwarf, oder wann und von wem er verabschiedet wurde.

Diese Regel, wie sie von Ğauhari dargestellt wird, dürfte allerdings nicht mit der verbreiteten Rechtsvorstellung der Beduinen zu vereinbaren gewesen sein. Sexualdelikte verletzen, wie schon erwähnt, die Rechte der Männer, die den von diesen Handlungen betroffenen Frauen Obhut gewähren und nicht die Rechte der Frauen. Da der Paragraph 9 von einem männlichen Jungen (*walad dakar*) spricht, scheint die Rechtslage immer noch offen. Denn die verletzten Rechte, die mit der Männlichkeit des Jungen verbunden sind, können nicht durch *maʿtab* ausgeglichen werden. Daher ist die Annahme wahrscheinlich, dass diese Regel nicht von den Aulād ʿAli-Beduinen selbst, sondern von staatlichen Administrationsoffizieren wie Kennett und Ğauhari entwickelt und durchgesetzt wurde.

xi. Die Ehe

Unter dem Titel „Die Ehe“ schildert Ğauhari einige Regeln, die allgemein unter Familienrecht einzustufen sind. Diese Regeln bewegen sich im Rahmen der *šariʿa* und orientieren sich offensichtlich an der mālikitischen Rechtsschule. Dies zeigt sich an der Anerkennung des *buʿ*-Verfahrens für die Scheidung der Frau von ihrem Ehemann und an der Dauer der gesetzlichen Wartefrist der Frau nach der Auflösung der Ehe durch eine Scheidung, welche drei Fruchtbarkeitszyklen bzw. 90 Mondkalendertage und im Falle der Auflösung der Ehe durch den Tod des Ehemannes drei Mondkalendermonate und 15 Tage währt. Hinweise auf rechtliche Besonderheiten in Bezug auf Ehe, Scheidung, Sorgerecht etc. unter den Aulād ʿAli-Beduinen sind in diesem Abschnitt mit einer Ausnahme nicht zu finden. Ğauhari schreibt:

Der Ehemann, der seine Frau ohne Zweifel so hasst, dass keine Versöhnung möglich ist, kann sie verlassen. Eine Bedingung dafür ist, dass er nichts von der Brautgabe, welche er für sie zahlte, zurückfordern darf. Er ist gleichzeitig im Falle der gemeinsamen Kinder verpflichtet, für den Unterhalt dieser Kinder zu sorgen, während die Frau das Recht des Aufziehens der Kinder bis zu dem in den *ʿawāyid* bestimmten Alter hat.⁸⁴

⁸³ Siehe Ğauhari, *Šariʿa*, 199.

⁸⁴ Ğauhari, *Šariʿa*, 201.

Was Ġauharī mit *ʿawāyīd* in diesem Zusammenhang meint, ist nicht klar. *ʿAwāyīd* kann die Gesetzsammlung der Aulād ʿAlī, also die *dirba* sein, oder einfach Sitten und Bräuche heißen. In beiden Fällen deutet diese Formulierung darauf hin, dass die von Ġauharī geschilderten Regeln nicht direkt die *ʿawāyīd* der *dirba* sind, sondern die Regeln, denen die von der staatlichen Administration organisierten tribalen Gerichte folgten und welche sich an der *dirba* orientierten.⁸⁵

xii. Das Recht des Sohns des Vater-Bruders (zawāğ ibn al-ʿamm)

Das Recht eines Mannes seine Cousine väterlicherseits zu heiraten, war zum Anfang des 20. Jahrhunderts eine weit verbreitete Rechtspraxis unter den arabischen Stämmen und wurde ohne regionale Einschränkungen oder tribale Besonderheiten ausgeübt.⁸⁶ Die Begriffe *sakk* und *nabwa* sind damit zu verbinden.⁸⁷ Gemäß dieses Rechts konnte jeder Mann eine der Töchter seines Onkels väterlicherseits als Ehefrau beanspruchen; dadurch wurde jenen Frauen verboten, sich mit einem anderen Mann zu vermählen, auch wenn ein Mann, der eine seiner Cousinen für sich als Frau beanspruchte, es mit der Ehe nicht ernst meinte. Es kam oft vor, dass Männer diesen Anspruch nur erhoben, um eine Ehe ihrer Cousinen mit bestimmten Männern zu verhindern. Darüber hinaus erpressten einige Männer durch diese Haltung kurz vor der Hochzeit oft einen zukünftigen Bräutigam einer ihrer Cousinen und verlangten von ihm materielle Entschädigungen. Außerdem erpressten einige Männer ebenfalls ihre Onkel, die ihre Töchter verheiratet sehen wollten, und verlangten von ihnen Entschädigung für den Verzicht auf ihr Vorzugsrecht. Diese Praxis gehörte in der Zentralregion und in der Westlichen Wüste Ägyptens zum Alltag, bis dieses Anrecht von den Stämmen abgeschafft wurde. Durch die Aufhebung dieses Rechts entstanden Besonderheiten, die tribale und regionale Unterschiede in Bezug auf das Familienrecht bewirkten.

Ġauharī begründet die Praxis des „*zawāğ ibn al-ʿamm*“ durch das Streben der Familien, die Zahl ihres männlichen Nachwuchses zu vermehren, da sie, als es keine staatliche Administration gab, viele Männer für die Kriege und die Verteidigung der Familie benötigten.⁸⁸ So ein Argument scheint unannehmbar, da uns von den Aulād ʿAlī-Stämmen der Westlichen Wüste und ihren *murābiṭūn* nicht bekannt ist, dass die Kinder eines Mannes zur Familie der Frau gehörten. Es wurde auch nie behauptet, dass die Alternative für die innerfamiliären Ehen die Vermählung mit Frauen aus anderen Stämmen, die ein matrilineares Familiensystem hatten, war. Es gibt in dieser Region keinen Hinweis auf solche Verhältnisse.

⁸⁵ Vgl. Kennett, *Bedouin Justice*, 35f.

⁸⁶ Vgl. Zanāti, *Nuzum al-ʿarab* II, 29–38 und 66–74; vgl. Ṣadr, *Fiqh al-ʿašāʿir*, 37f.

⁸⁷ Siehe Ṣadr, *Fiqh al-ʿašāʿir*, 37f.

⁸⁸ Siehe Ġauharī, *Šarīʿa*, 201.

Der zweite Teil der Argumentation Ğauharis bezieht sich auf den Einfluss einer staatlichen Administration auf die Weiterentwicklung der sozialen Strukturen innerhalb der tribalen Gesellschaft der Aulād ʿAlī an der Nordwestküste Ägyptens. Ğauharī schreibt:

Nun und infolge der seit einiger Zeit existierenden staatlichen Administration wurde den Beduinen klar, dass der Mann seine Cousine sperrt, nicht um sich mit ihr nach den Regeln der *šariʿa* zu verheiraten, sondern um irgendwelche Geldsummen von ihrer Familie zu verlangen, damit sie einen anderen beliebigen Mann außer ihm heiraten darf.⁸⁹

Dies bedeutet, dass die Beduinen zu der Ansicht gekommen waren, dass die Existenz einer staatlichen Administration unter ihnen ihre Abhängigkeit von der scheinbar „bedingungslosen“ familiären Solidarität relativieren könnte, sodass sie diese Solidarität nicht um jeden Preis sichern mussten. Deshalb entschieden die Beduinen, wie Ğauharī erwähnt, Folgendes:

1. Wenn ein Mädchen mit ihrem Cousin die Ehe einverständlich vereinbart und wenn dieser Cousin die gewöhnliche Brautgabe in ihrer Familie leisten kann, so ist dieser Cousin der einzige Mann, der das Recht hat, dieses Mädchen zu heiraten.
2. Wenn ein Mann die erforderlichen finanziellen Kosten für seine Vermählung mit seiner Cousine aufbringen kann, die Cousine aber die Ehe mit ihm ablehnt, so hat er kein Recht dazu, sie zu sperren oder ihr die Heirat mit einem anderen Mann aus einem anderen Stamm zu verbieten. Das Mädchen soll aber keine Einwände gegen ihre Vermählung mit einem fremden Mann haben.
3. Wenn ein Cousin einen Verdacht hat, dass ein anderer [bestimmter] Mann seine Cousine so beeinflusst, dass die Cousine ihn wegen des anderen ablehnt, so darf er ihr das Heiraten mit diesem Mann verbieten, wenn er seine Behauptung beweisen kann. Das Verbot beschränkt sich auf diesen von ihm genannten Mann. Er darf ihr nicht verbieten, einen anderen Mann außer dem von ihm genannten zu heiraten. Er darf ebenfalls eine solche Behauptung nicht noch einmal wiederholen.⁹⁰

Leider ist unbekannt, wann und wie die Aulād ʿAlī-Beduinen diese Regeln vereinbarten. Jedoch wissen wir, dass die jordanischen Stämme in den 1930er-Jahren zu ähnlichen Beschlüssen kamen. Ein interessanter Punkt ist, dass Ğauharī in einem Satz die *šariʿa* und die staatliche Administrative als Ursachen für eine Entwicklung in der Rechtspraxis der Aulād ʿAlī-Beduinen erwähnt. Es ist bekannt, dass die Aulād ʿAlī-Beduinen seit Mitte des 19. Jahrhunderts dem Einfluss der Sanūsiya-Bewegung unterlagen.⁹¹

⁸⁹ Ğauharī, *Šariʿa*, 201.

⁹⁰ Ğauharī, *Šariʿa*, 202.

⁹¹ Dazu siehe Kennett, *Bedouin justice*, 22–28.

xiii. Erbrecht

Ġauhari erwähnt kurz und knapp, dass für das Erbrecht – gemäß einer Übereinkunft der Aulād ‘Ali-Beduinen – die Regeln der *šari‘a* und des Koran gelten.⁹² Dies ist auch ein Hinweis auf den Einfluss der Sanūsiya und der mālikitischen Rechtsschule. Im Hinblick hierauf schreibt Kennett:

Although Bedouin custom is very largely based on this Koranic law of inheritance, certain differences between the two codes are to be found. The most important of these differences is that in Bedouin custom females do not always inherit. It will be undesirable for property to pass out of the tribe with the marriage of a dead man’s daughter to another tribe, whereas in the communal life of a town or village such considerations would not come into the case. Another difference in Bedouin custom is the provision for nephews of the deceased man in certain circumstances. A and B are brothers. If B pre-deceases A, B’s sons can inherit the share which their father would have got of A’s property on his death. This provision only exists in Bedouin custom, and there is no such clause in the Islamic law of inheritance.⁹³

Die Beduinen im Allgemeinen – und nicht nur in den von Aulād ‘Ali-Beduinen besiedelten Gebieten – erkennen der Frau kein Erbrecht zu. Darüber berichteten Jaussen von den Moab und Fuqarā²-Beduinen,⁹⁴ Musil von den Ruwala-Beduinen,⁹⁵ Šuqair von den Sinai-Beduinen⁹⁶ und Marx⁹⁷ und ‘Ārif⁹⁸ von den Negev-Beduinen. ‘Abbādi schreibt über die Beduinen der östlichen Gebiete Jordaniens erläuternd:

Die Frau hat keine Rechte auf das Erbe. Ihr steht eine beschränkte Zahl an Vieh zu, welche ihr beim ersten Besuch nach ihrer Vermählung zukommt. Sie darf auch einen Teil von dem behalten, was sie von ihrem Ehemann, von ihren Eltern oder Angehörigen als Geschenk erhält. Bei den Beduinen erbt nur derjenige, der sein Schwert trägt und seinen Stamm verteidigt.⁹⁹

xiv. Der Eid

Die durch Eid gesicherten Aussagen sind im beduinischen Rechtssystem das stärkste gerichtlich anerkannte Beweismittel im Sinne eines Personenbeweises. Im Unterschied zum Personenbeweis im modernen positiven Recht, wie zum Beispiel des deutschen Rechts, stellt ein Personenbeweis nicht nur die Einvernahme als Zeuge oder die Aussage als Auskunftsperson sowie unter Umständen das Geständnis des

⁹² Ġauhari, *Šari‘a*, 202.

⁹³ Kennett, *Bedouin Justice*, 99.

⁹⁴ Jaussen, *Coutumes des Arabes*, 20; ders., *Coutumes des Fuqara*, 29f.

⁹⁵ Musil, *Manners and customs*, 663; vgl. auch ders., *Arabia Petraea* und *Northern Nejd*.

⁹⁶ Šuqair, *Tāriḥ Sinā’*, 419.

⁹⁷ Marx, *Bedouin of Negev*, 185.

⁹⁸ ‘Ārif, *al-Qaḏā’*, 127.

⁹⁹ ‘Abbādi, *al-Mar’a al-badawiya*, 244.

Täters dar, sondern er schließt ebenfalls die kollektive Wahrnehmung des Verhaltens eines Individuums durch seine für ihn mitverantwortlichen Angehörigen, wie *‘ila*, *‘uṣba*, *‘ašira*, *fariq*, *qabila* etc., ein.

Eine Aussage des Klägers (die durch den Sachverhalt direkt geschädigte Person)¹⁰⁰ kann vor dem Rechtstribunal vereidigt werden. Dies geschieht entweder auf den Antrag des Klägers selbst oder auf Antrag der von ihm beschuldigten Person hin, wenn der Kläger den Richtern keinen Sachbeweis für die Verantwortung des Verdächtigten für den beklagten Sachverhalt vorlegen kann. Denn die relevanten Ermittlungsarbeiten für die Aufdeckung von Tätern und das Sammeln von Beweisen liegen im Interesse und der Verantwortung des Beschädigten sowie in seinen fallbegrenzten Kompetenzen. Für die durch diese Ermittlungen entstandenen materiellen Kosten wird in der Regel der Tatverdächtige zur Verantwortung gezogen, wenn er von den Richtern als schuldig befunden wird und wenn der Wert der entstandenen Kosten das Äquivalent des materiellen Schadens nicht übertrifft.

Die beschuldigte Person kann ihre Unschuld auch durch ein Vereidigungsverfahren belegen und stellt dann einen Antrag darauf. Auch der Kläger kann vom Beschuldigten und seinen Angehörigen verlangen, einen Eid abzulegen, in dem sie dessen Unschuld beteuern. Durch die Vereidigung kann ein Kläger seine Behauptung bekräftigen und ein Beschuldigter seine Unschuld bestätigen. Wer seine Unschuld nach den Eid-Regeln beschwört, gilt sofort als unschuldig. War sein Eid ein Meineid, dann werden er und diejenigen, die seine Rechtschaffenheit beschworen hatten, vom Fluch ihres Meineides verfolgt und sind der Schande ausgesetzt, wenn der Meineid bekannt wird. Deshalb mögen es Beduinen im Allgemeinen nicht, einen Eid zu schwören, und versuchen dies soweit wie möglich zu vermeiden. Dies ist keinesfalls spezifisch für die Aulād ‘Alī. Schon die Hadithliteratur spricht von ähnlichen Praktiken unter dem Propheten in Medina.¹⁰¹

Informanten aus dem Stamm der ‘Alī al-Aḥmar (Gnišāt) bestätigten mir, dass es bei diesem Verfahren oft vorkommt, dass einige der Angehörigen dieser Person ihre Aussage zum Verkauf anbieten. In diesem Fall wird die Summe der verlangten Entschädigung auf die Zahl der Personen berechnet, die die Unschuld ihres Angehörigen beschwören sollen. So zahlt jeder, der seinen Eid verkaufen will, seinen Anteil an der Entschädigungssumme. Dies deutet darauf hin, dass diejenigen, die zugunsten ihres Angehörigen einen Eid schwören, die verbindliche Verantwortung für die ihrem Angehörigen vorgeworfenen Taten direkt übertragen wird, wenn später dessen Schuld doch bewiesen wird. Auch die Angehörigen des Klägers, die seine Behauptung durch ihren Eid bekräftigen, müssen damit

¹⁰⁰ Es ist darauf zu achten, dass Frauen bei den meisten rechtlichen Fragen sich nicht selbst vor den Richtern vertreten, sondern durch ihren *waliy* vertreten werden. In vielen Fällen werden sogar ihre persönlichen Schäden nicht bei der Rechtsentscheidung in Betracht gezogen, sondern der Schaden ihrer männlichen Angehörigen, ob Blutsverwandte oder Ehemänner, berücksichtigt, wie zum Beispiel bei Vergewaltigungen und Ehrendelikten.

¹⁰¹ Siehe Ibn ‘Ābidin, *Radd al-muḥtār* VI, 626f.

rechnen, dass die von ihrem Angehörigen beschuldigte Person später eine Entschädigung für ihre durch die falsche Beschuldigung verletzte Ehre einklagt, wenn die Unschuld dieser Person bewiesen wird. Traut sich keine der zerstrittenen Parteien, einen Antrag auf die Vereidigung ihrer jeweiligen Aussage zu stellen, so sind die Richter und Schlichter dazu befugt, von einer oder von beiden der zerstrittenen Parteien einen beglaubigten Eid nach den Rechtsregeln, welche vom Anwendungsgebiet des Eides abhängig sind, einzufordern.

Diese Rechtsregeln wurden, wie Ġauharī überliefert, vor langer Zeit vereinbart. Jedoch hielten die Beduinen sich wahrscheinlich nicht immer oder nicht genau daran. Dies führte dazu, dass die Stämme der Aulād ‘Alī sich zu diesem Zweck zu seiner Zeit noch einmal versammelten, um die Verbindlichkeit dieser Vereidigungsregeln für alle Beduinen ihrer Region zu erklären.¹⁰² Die zu der Zeit von Ġauharī neu vereinbarten Regeln lauten:

1. Bei Tötungsdelikten wird die Unschuld des Verdächtigen von 55 Männern beschworen. Diese Zahl von vereidigten Männern wird für jede „strafrechtliche“ Anklage, deren eingeklagte Entschädigung den Wert einer vollständigen *diyya* hat, verlangt.¹⁰³
2. Für den Fall, dass die Hälfte einer vollständigen *diyya* gefordert wird, ist die Vereidigung von 27 Männern notwendig.
3. Im Fall, dass ein Drittel einer vollständigen *diyya* gefordert wird, ist die Vereidigung von 18 Männern notwendig.
4. Im letzten Fall, dass ein Viertel einer vollständigen *diyya* gefordert wird, ist die Vereidigung von 13 Männern notwendig.

Zusätzlich zu diesen vier neu vereinbarten bzw. für verbindlich erklärten Grundregeln erwähnt Ġauharī drei weitere Regeln:

1. Bei jedem Rechtsstreit um eine Sache, deren Wert weniger als 10 Pfund beträgt, wobei diese 10 Pfund das vereinbarte Äquivalent eines erwachsenen gesunden Kamels darstellen, werden drei bis vier vereidigte Aussagen als ausreichend betrachtet. Geht es aber um die Beteuerung der eigenen Unschuld an einem unterstellten sittenwidrigen Verhalten, so muss der Eid des Beschuldigten durch die Vereidigung von vier seiner Familien- bzw. Stammesangehörigen beglaubigt werden.
2. Übersteigt der Wert der eingeklagten Sache den Wert eines erwachsenen gesunden Kamels, also mehr als 10 Pfund, so ist die Anzahl der Personen, die vereidigt werden sollen, vom Wert der eingeklagten Sachen abhängig. Dafür gelten die Vereidigungsregeln für *diyya*-Angelegenheiten. Es erfolgt eine prozentuale Berechnung.

¹⁰² Ġauharī, *Šarī‘a*, 202.

¹⁰³ Es handelt sich hier hauptsächlich um Entschädigungsanklagen wegen Körperverletzung.

3. Bei Rechtsstreitigkeiten um Bodenbesitz oder einer Beschuldigung über Beschädigung oder Zerstörung fremden Eigentums, wie Wasserbrunnen, Wasserräder, Gärten und Lager, ist die Vereidigung von 25 Personen erforderlich.¹⁰⁴

An dieser Stelle sollte angemerkt werden, dass diese Art der Vereidigung nicht mit den islamischen Zeugenregelungen in zivilrechtlichen Anklagen zu vereinbaren ist, auch wenn die Beglaubigung der Rechtschaffenheit einer Person unter den Beduinen in gewisser Weise dem islamischen System der Auswahl der *šubūd ʿudūl* bzw. *šubūd al-ʿadl* ähnelt, welche notarielle Aufgaben für zivile Handlungen und gerichtliche Verhandlungen übernehmen dürfen. Denn im beduinischen Recht haftet jeder, der in einer Sache oder für die Unschuld und Rechtschaffenheit einer Person einen Eid schwört, für die dadurch entstandenen Folgen. Dies bedeutet, dass er zivilrechtlich als mitverantwortlich und verklagbar betrachtet wird, wenn er durch seinen Eid absichtlich oder unabsichtlich falsche Aussagen bekräftigt. Im islamischen wie auch im positiven Recht wird jeder strafrechtlich verfolgt, der absichtlich einen Meineid beschwört. Daher erwähnt Ğauhari zum Beispiel, dass Meineid nach dem Ermessen des staatlichen Strafbuches bestraft wird.¹⁰⁵

xv. Die Entrichtung von Entschädigungen

Die Entrichtung von Entschädigungen ist eine vertragliche Angelegenheit, die von einer Familie zur anderen und von einem Stamm zum anderen unterschiedlich geregelt wird. Geregelt wird, wer mitbezahlt und wer wieviel erhält. Das Gebot der Familien-, ʿamār- und Stammessolidarität wird als heilig betrachtet. Eine Ausnahme bilden bestimmte Fälle, die Ğauhari auflistet, und die von den Informanten in Ägypten (Aulād Ḥarūf, Ğnišāt, Kmīlāt) sowie in Nordkordofan (Bidairiya, Dwālib, Kabābiš) bestätigt wurden:

1. Der Dieb ist allein verantwortlich für die Rückgabe bzw. die Ersetzung des Wertes dessen, was er gestohlen hat. Sein Diebesgut wird als eine eigene individuelle Schuld betrachtet, sobald seine Schuld bewiesen wurde.
2. Wenn das Eigentum des Diebes nicht ausreicht, um seine Schulden zu begleichen, werden seine nächststehenden Verwandten für den Ausgleich seiner Schulden in die Verantwortung gezogen, bis der Wert des Diebesgutes vollständig an die gestohlene Person zurückgezahlt wurde.
3. Was für Diebstahl gilt, ist auch für Ehrendelikte, wie sexuelle Nötigung oder Belästigung, gültig.
4. In allen anderen Fällen haften die gesamte Familie und der gesamte Stamm für die Entrichtung der Entschädigung.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Ğauhari, *Šariʿa*, 203.

¹⁰⁵ Ğauhari, *Šariʿa*, 197.

¹⁰⁶ Ğauhari, *Šariʿa*, 197–199.

xvi. Schulden

Was Ġauharī unter diesem Titel schildert, gehört zum großen Teil nicht zu den beduinischen Rechtspraktiken. Diese Verordnungen wurden eher von der staatlichen Administration erlassen. Zum Beispiel erwähnt er, dass derjenige, der einem anderen Getreide oder Tiere leiht, eine Quittung verlangen oder Augenzeugen mitbringen soll. Außerdem schreibt er, dass die vereidigte Aussage eines Händlers, wenn er Quittungen aufbewahrt oder ein Schuldnerebuch führt, für die Anerkennung der vom Händler behaupteten Schulden des Beduinen ausreichend ist. Der verschuldete Beduine muss seine Schulden in diesem Fall sofort bezahlen, so Ġauharī.¹⁰⁷ Solche Regeln fallen nicht zugunsten des einfachen Beduinen aus, der in jener Zeit wahrscheinlich weder lesen noch schreiben konnte.

Zwei Regeln gehörten möglicherweise zu den Rechtspraktiken der Beduinen. Erstens sind Handelsschulden eine Privatangelegenheit, für die keine tribale oder familiäre Haftung besteht. Zweitens: Die Schulden eines verheirateten Mannes können nicht aus dem Eigentum seiner Frau entrichtet werden.

Dies war die Darstellung Ġauharīs für die Rechtspraxis der Aulād ʿAli-Beduinen gemäß seiner Erfahrung als juristischer Administrationsoffizier in den 1930er-Jahren in dieser Region. Es ist bemerkenswert, dass einige Strafen und Regeln eigentlich nicht zur *dirba* gehörten, sondern vom Staat bzw. von den Vertretern des Staats eingefügt wurden, wie zum Beispiel, dass Meineid nach dem Ermessen des staatlichen Strafbuches bestraft wird.¹⁰⁸ Ebenso ist eine normative Entwicklung infolge des religiösen und spirituellen Einflusses der *Sanūsīya* insbesondere in Bezug auf das Familien- und Erbrecht unübersehbar.

¹⁰⁷ Ġauharī, *Šarīʿa*, 204.

¹⁰⁸ Ġauharī, *Šarīʿa*, 197.

5. Die juridische Kooperative als Modell der Rechtstransformation arabischer Stämme der Zentralregion in der Neuzeit

Die „Zentralregion“ ist eine geographische Bezeichnung, welche Gebiete in Nordarabien, Jordanien, Palästina/Israel und Sinai einschließt und sie ohne Berücksichtigung der aktuellen politischen Grenzen miteinander verbindet. In kultureller Hinsicht teilen sich die arabischen Stämme dieser Region in mobile (*badw/urbān*) und sesshafte bzw. halbsesshafte (*‘arab/‘ašā’ir*) Stämme auf. Rechtskulturell gehörten die mobilen Stämme, also die Beduinen dieser Region, zu einem gemeinsamen Rechtskreis.¹ Das heißt, sie teilten die gleiche rechtshistorische Entwicklung und das spezifische juristische Konzept des Rechtsausgleiches, keine Bestrafung oder Buße im religiösen Sinn, die Abhängigkeit der Rechte und der Rechtsfähigkeit von der Kampffähigkeit, etc. Dafür besaßen sie gleiche oder ähnlich konzipierte Rechtsinstitutionen und folgten den gleichen normativen Rechtsquellen (z. B. *sawālif*) und denselben Methoden der Rechtsauslegung. Was die institutionelle Strukturierung des Rechtspflegeapparates betrifft, unterscheiden sie sich lediglich aus überlebensstrategischen Gründen. Damit ist gemeint, dass die vertragliche Festlegung von rechtlichen und richterlichen Geltungsräumen unterschiedlich geregelt wurde. Auch die spezifischen wirtschaftlichen Aktivitäten der einzelnen Stämme führten zu eigenständigen transformativen Entwicklungen, wie im Falle der Ḥuwaiṭāt und der Banū Ṣaḥr in Jordanien.

5.1. Die tribalen Rechtskreise der Zentralregion

Die sesshaften und halbsesshaften Stämme der Zentralregion, welche in den Städten und in deren Umgebung angesiedelt waren, wurden, wie die Aulād ‘Ali-Beduinen, vom islamischen Recht beeinflusst. Ihre geschichtliche Entwicklung nahm aber eine eigene Richtung und bildete damit einen anderen Rechtskreis in-

¹ In der rechtsvergleichenden Wissenschaft ist die Einteilung in Rechtskreise oder Rechtsfamilien eine Methode des Makrovergleiches. Dazu siehe Constantinesco, *Rechtsvergleichung* III, 462–465. Nach diesem Gebrauch des Begriffes kann das beduinische Recht wie das islamische und das romanisch-germanische Recht als ein Rechtskreis betrachtet werden. Nach René David gehört das beduinische Recht möglicherweise zur Rechtsfamilie des „Common Law“ oder der „autres systèmes“. Im Kontext dieser Untersuchung geschieht der Vergleich auf einer Makroebene innerhalb derselben Rechtskultur, also des beduinischen Rechtes. Daher wird der Leser darum gebeten, die Verlegung der Mikro- und Makroebenen im Kontext des hier gebrauchten Begriffes „Rechtskreis“ zu beachten. Siehe David, *Einführung in die großen Rechtssysteme der Gegenwart*. Zum Rechtskreis und Stil der Rechtskreise im Sinne der Rechtsvergleichung siehe Zweigert, *Einführung in die Rechtsvergleichung*, 62–73 und 296ff.

nerhalb des gleichen rechtskulturellen Raumes bzw. innerhalb der gleichen Rechtsfamilie. Bei den Aulād ʿAlī-Beduinien fanden die islamischen Regeln unter dem Einfluss der unter ihnen lebenden Gelehrten, *ašraf* und Angehörigen der *Sanūsiya*-Bewegung ihren Weg in die *dirba* nur durch die von den anerkannten Richtern der drei Aulād ʿAlī-Hauptstämme angewandten Rechtspraktiken und Rechtsnormen. Die Rechtspflegeinstitutionen blieben damit tribal und die Rechtsnormen blieben ohne Sinn für Bestrafung und Buße. Die *šarīʿa*-Rechtspflegeinstitutionen spielten keine einflussreiche Rolle. In der Zentralregion wandten sich dagegen Angehörige sesshafter und halbsesshafter Stämme zu Beginn des 20. Jahrhunderts nicht selten an die staatlichen *šarīʿa*-Gerichte in den urbanen Zentren.² Das Gleiche gilt wahrscheinlich für die sesshaften und halbsesshaften Stämme westlich und östlich des Nildeltas. Es ist zu beobachten, dass oftmals von Seiten der *šarīʿa*-Gerichte und auch von den Mitgliedern einiger Stammesabspaltungen in heterogenen Siedlungsgebieten Bestrebungen ausgingen, beduinische und islamische Normen zu vereinbaren.³ Dies weist darauf hin, dass für die Erkennung und Anerkennung von natürlichen und vertraglichen Rechtsräumen in ihren Siedlungsgebieten keine klare Linie mehr existierte.

Die tribale Bevölkerung der Zentralregion bestand bis zum Ende des Ersten Weltkrieges überwiegend aus arabischen Stämmen, deren Wurzeln meistens im Nord-Ḥiğaz oder Nord-Nağd lagen.⁴ Die aktuellen Territorien und Wohngebiete der einzelnen Stämme entstanden im Laufe des 18. und 19. Jahrhunderts – insbesondere in Transjordanien – infolge einer Reihe von intertribalen Kämpfen zwischen alteingesessenen und neu eingewanderten Stämmen um Macht, Ressourcen und territoriale Ansprüche.⁵ Oft war das Eindringen von Stämmen wie den Banū Ṣaḥr aus dem Ḥiğaz oder den ʿAnaza-Stämmen aus Nağd und Ḥiğaz in den Norden der Auslöser für Aufruhr im Ostjordanland und in der Syrischen Steppe.⁶ Jedoch beschränkten sich die Unruhen nicht auf die begrenzten Gebiete zweier Stämme, sondern breiteten sich gleich einem Dominoeffekt in der gesamten Region aus. Einer der Gründe dafür waren die Allianzverträge und Blutsbündnisse, welche die Stämme zu einer Beteiligung an den Kämpfen zwangen, auch wenn sie durch die neuen Eindringlinge oder die nach Macht strebenden Stämme keine unmittelbare Bedrohung ihrer Interessen zu befürchten hatten. Die Unruhen und tribalen Kämpfe fanden erst mit dem Ende des Ersten Weltkrieges und der Grün-

² Siehe Shaham, „A woman’s place“, 192–197.

³ Siehe Layish, „The *fatwā* as an instrument“, 449–459.

⁴ Dies ist aber nicht zu verallgemeinern, da viele der kleinen Stämme Abspaltungen älterer arabischer und nichtarabischer, tribaler und nichttribaler Bevölkerungsgruppen und Wanderstämme waren; Siehe Raswan, „Tribal areas“, 494–502; vgl. Kirkbride, „Changes in tribal life“, 40f.; vgl. Glassner, „The Bedouin of Southern Sinai“, 34–36; vgl. Murray, „Land of Sinai“, 41–54; siehe u. vgl. Oppenheim, *Die Beduinen* II, 1–16, 44f., 51–54, 95–100, 165f., 167–185, 232–238 und 311–332.

⁵ Siehe Bik, *Šarqi l-Urdunn*, 211ff.

⁶ Vgl. Stewart, „A Bedouin proto-state“, 348.

dung von Nationalstaaten mit geschützten Grenzen allmählich ihr Ende. 1925 fand eine der letzten großen tribalen Schlachten statt. Es war eine Schlacht zwischen Ibn Su‘uds (Ibn Sauds) Anhängern – in den Quellen werden sie als *al-Iḥwān* (die Bruderschaft) bezeichnet – und dem Stamm der Sarāḥin, welcher nach seiner Niederlage ökonomisch zur Sesshaftigkeit gezwungen wurde, da er sein Kapital an Herden und Hirten im Krieg verlor.⁷ Im gleichen Jahr verzichteten die Ruwala zugunsten von Ibn Su‘ūd auf ihre territorialen Ansprüche in al-Ġauf. Währenddessen unterlagen die Beduinen von Sinai und Palästina der integrativen Politik der Briten, die spezielle Rechtstribunale einrichteten, welche sich an den Rechtstraditionen der Beduinen orientierten und ihren Rechtsregeln entsprechend richteten bzw. diese bei der Rechtsprechung berücksichtigten.

Die relative Stabilität im Norden der Zentralregion und die Überlegenheit der staatlichen Strukturen der Osmanen und ihrer Vertreter schufen eine gemeinsame Basis für ähnliche soziale Entwicklungen unter den Beduinen dieser Gebiete, deren Stämme auf beiden Seiten der regionalen bzw. nationalen Grenzen, also am Rande von Administrationsterritorien, lebten und mit den anderen Stämmen kooperierende und für die Koexistenz notwendige Beziehungen pflegen mussten. Dazu gehörten die Regelung von transtribalen Rechtsfragen und, in deren Folge, die Vereinheitlichung oder die Vereinbarung von Rechtsregeln.

Die beduinischen Stämme dieser Region unterscheiden sich von den Aulād ‘Ali-Beduinen in mehreren Gesichtspunkten. Die Beduinen der Westlichen Wüste Ägyptens kamen hauptsächlich aus dem Westen. Sie besaßen eine gemeinsame politische und soziale Kultur auf der Grundlage einer jahrhundertelangen nordafrikanischen Entwicklung. Einige der Stämme wie die Sa‘ādi und die Ḥarābi wurden von den osmanischen Statthaltern in den libyschen Provinzen politisch instrumentalisiert und mit ihren Lokalautoritäten in die staatlichen Machtstrukturen integriert. Aufgrund dieser alten Regionalstrukturen konnten die nach Ägypten ausgewanderten Stämme in zwei Klassen bzw. Kategorien eingeteilt werden: die vorherrschenden Sa‘ādi-Stämme, also die Aulād ‘Ali al-Abyaḍ, die Aulād ‘Ali al-Aḥmar und die Sinana, sowie die *murābiṭūn*-Stämme, die von den eben genannten drei Stämmen als „Untertanen“ betrachtet wurden.⁸ Durch den Abschluss der *dirba* wurde eine vertragliche Rechtsgrundlage für alle Stämme innerhalb eines virtuellen Vertragsraumes geschaffen, der dem Geltungsraum der politischen Autorität der Aulād ‘Ali entsprach.

Dies ermöglichte es vor allem, potentielle Differenzen zwischen den Rechtspraktiken der einzelnen Stämme zu überwinden, ohne sie abzuschaffen. Denn für die inneren Angelegenheiten der kleineren tribalen Einheiten, der sogenannten ‘*amār*, gab es bilateral vereinbarte Verträge, die nur für den vertraglichen Gesell-

⁷ Bik, *Šarqī l-Urdunn*, 237.

⁸ Die Teilung der Stämme in vorherrschende Stämme und *murābiṭūn* beschränkte sich nicht auf das Gebiet der Aulād ‘Ali in Ägypten und Libyen, sondern war im gesamten libyschen Raum üblich.

schaftsraum geltend waren. Die *‘amār*-Verträge bewahrten einige Rechtsaspekte und -besonderheiten einzelner Stämme oder Gruppen und schufen manchmal neue Rechtstraditionen. Die Rechtstradition der Aulād ‘Alī war deshalb in gewisser Weise von der islamischen Rechtstradition des nordafrikanischen Mälikiten-tums geprägt. Eine Rolle spielte dabei die Verbreitung der *zawāyā*,⁹ u. a. durch die *Sanūsiya*. Politisch gesehen schuf die *dirba* eine Form des Gleichgewichtes zwischen den Hauptstämmen der Aulād ‘Alī-Konföderation, auch wenn die Aulād ‘Alī al-Abyaḍ historisch eine führende Rolle spielten, und symbolisierte die Obri-gkeit und Souveränität bestimmter Stämme innerhalb eines beanspruchten Terri-toriums.

Anders war es aber in der Zentralregion. Einige Stammeskonföderationen, wie die der Šammar und der ‘Anaza, bildeten große tribale Körperschaften, die Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts aus Nordarabien in die Syrische Steppe auswanderten und große Territorien östlich und südlich der Zentralregion bean-spruchten (und in der Tat kontrollierten). Im Lauf ihrer Expansion zwangen sie ihre Rivalen und Konkurrenten in den von ihnen erworbenen Gebieten ihnen auszuweichen. Frank Stewart berichtet in einem seiner Artikel vom Stamm der Ğubūr, deren Mitglieder infolge der Expansion der beiden großen Konföderation-ten aus ihren bisherigen Gebieten in Richtung Osten flohen:

In the late seventeenth and early eighteenth century the great Bedouin tribes of Anaza and Shammar began moving out of Arabia and into the Syrian desert, which they came to dominate. As a result of pressure from these tribes, many of the Jubūr moved east in the opening decades of the nineteenth century. By the end of the century the tribe had divided, one part of it remaining on the Khābūr (and its affluent, the Jaghjagh), while the other was to be found on the Tigris between the mouths of the Greater and the Lesser Zāb.¹⁰

In der Region lebten auch mehrere Stämme, die kleiner als die beiden Giganten waren, im Zentrum der Zentralregion jedoch eine gewisse Macht besaßen und die Mehrheit der Bevölkerung bildeten. Zu diesen Stämmen gehörten zum Bei-spiel die Banū ‘Aṭīya, Ṭai’, Ğuhaina, Baliy (auch Balli, Bili) und Ḥarb. Dann gab es auch kleinere Stämme, die im heutigen Jordanien siedelten. Sie waren entwe-der neu in die Region integrierte Stämme wie die Banū Ṣaḥr, neu entstandene Stämme wie die al-Ḥuwaitāt oder einheimische Stämme wie die Šarārāt und die Ṣliba sowie die *batīm*-Stämme.¹¹

Der Rechtsstatus der einheimischen und der *batīm*-Stämme war vergleichbar mit dem der *murābiṭūn* unter den Aulād ‘Alī. Die Rechtstraditionen einer Groß-zahl dieser Stämme waren nicht von den Rechtspraktiken ihrer Siedlungsgebiete,

⁹ Kleine Gebetsräume und Koranschulen, siehe Evans-Pritchard, „Hereditary Succession of Shaikhs of Sanusiya Lodges in Cyrenaica“, 58–62; vgl. Kennett, *Bedouin Justice*, 24f.

¹⁰ Stewart, „A Bedouin proto-state“, 348.

¹¹ Bei den *batīm*-Stämmen handelte es sich um Abspaltungen und Reste alter und großer Stämme. Sie lebten unter dem Schutz anderer Stämme und besaßen keine nennenswerten Autoritäten.

sondern von der Rechtstradition ihrer Herkunftsregionen zur Zeit ihrer Auswanderung geprägt und abhängig. Sie gehörten zwar zur gleichen Rechtskultur, folgten grundsätzlich dem gleichen Rechtskonzept aller Beduinen und achteten die gleichen alten Normen sowie die *sawālif* der anerkannten früheren Beduinenrichter. Sie besaßen aber nicht die instanziellen und fachlichen Strukturen gleicher bzw. ähnlicher Rechtspflegeinstitutionen. Denn die Bedürfnisse nach einer Weiterentwicklung solcher Institutionen waren historisch gesehen und aus politischen und ökonomischen Gründen unterschiedlich.

Sebastian Maisels Untersuchung des Gewohnheitsrechtes tribaler Gruppen in Nordarabien zeigt, dass die Vielfalt der judikativen Strukturen eine Folge ökonomischer Entwicklungen war.¹² Gleichzeitig war diese Vielfalt kein Hindernis für die Bewahrung und Achtung der allgemeingültigen beduinischen Normen. Maisel schreibt:

Sie (die Richter) fällen ihre Urteile nach dem vorherrschenden Gewohnheitsrecht. Außerdem müssen sie die überlieferten Traditionen und Gewohnheiten der Beduinen im Allgemeinen und ihres eigenen Stammes im Besonderen kennen, woran auch die Vollstreckung des Urteils gebunden ist.¹³

Die seit dem 18. Jahrhundert in dieser Region siedelnden Stämme hatten zwar keinen gemeinsamen Bezugspunkt wie den *yaum al-Hagafa* der Aulād ʿAli. Es war auch nicht möglich, den vertraglichen Abschluss eines Rahmengesetzes für alle Stämme der Region zu erreichen. Die verschiedenen Stämme der Region entwickelten sich separat. Aber für viele Stämme der Zentralregion waren gewisse Annäherungsprozesse – in Bezug auf die Regelung der gemeinsamen Rechtsfragen – aufgrund der intensiven Verflechtung der transtribalen Beziehungen und einer gemeinsamen Heimat unvermeidlich. Diese Annäherungsprozesse beschränkten sich nicht auf die Vereinheitlichung von Rechtsnormen, sondern führten darüber hinaus in der Praxis zu einer Integration der juristischen Kompetenzen der verschiedenen Stämme in eine transtribale Richterinstitution. Diese interaktive richterliche Kooperation führte dazu, dass die Stämme, welche solche Beziehungen pflegten, gemeinsame Entwicklungen in ihren Rechtssystemen erlebten. Die Vereinheitlichung von Rechtsregeln war ein Produkt dieses Prozesses. Bei den Aulād ʿAli war es umgekehrt. Erst wurden die Regeln vertraglich vereinbart; infolgedessen erfolgte als eine spätere Entwicklung die Spezialisierung der Richter.

Die beduinischen Stämme der Zentralregion, welche ihre Existenz weiterhin und grundsätzlich durch Raubzug und Viehzucht sicherten, unterlagen bis zur zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts keinen spürbaren Einflüssen durch religiöse Strömungen und Ideologien. Daher findet man in ihrer Rechtspraxis alte, nichtislamisch geprägte Regelungen, wie zum Beispiel die Entrichtung von *gurra* als Teil der *diya* oder die Anerkennung der Feuerprüfungspraxis (*bašʿa*) als Schuld- oder

¹² Vgl. Maisel, *Gewohnheitsrecht*, 58–118.

¹³ Maisel, *Gewohnheitsrecht*, 100.

Unschuldsbeweis vor den beduinischen Gerichten.¹⁴ Auch andere Rechtsnormen und Praktiken wie die Vervielfachung der *diyya* bei der Tötung einer Frau oder einer kampfunfähigen Person, die Rechtsunfähigkeit kampfunfähiger Personen und die kollektive Verantwortung der *ʿuṣba* bis zur fünften Generation sowie viele Rechtsnormen in Bezug auf das Familien- und Erbrecht waren keinesfalls mit dem islamischen Recht zu vereinbaren. Deshalb kann man behaupten, dass die Feststellung der Handlungsform (ob beduinisch oder eher islamisch geprägt) und des Grades der Einbettung von islamischen Normen für die Bestimmung des Rechtskreises, zu welchem die Rechtstradition eines Stammes gehörte, entscheidend ist. Demnach muss man bis Mitte des 20. Jahrhunderts zwischen zwei beduinischen Rechtskreisen in der Zentralregion unterscheiden – dies gilt auch für Nordarabien und für die Syrische Steppe. Der erste Rechtskreis ist der rein beduinische Rechtskreis. In diesem Rechtskreis sind alle Institutionen des Stammesrechtes von staatlichen und religiösen Rechtspflegeinstitutionen unabhängig geblieben. Dies schließt nicht die Einflüsse des Islams und des kulturellen Umfelds aus. Jedoch solange diese Einflüsse nicht auf den Rechts- und Strafgrund wirken, können sie nicht als ausreichende Kriterien für den Ausschluss aus diesem Rechtskreis betrachtet werden.

Den zweiten Rechtskreis bezeichne ich als den islamisch modifizierten tribalen Rechtskreis der sesshaften und halbsesshaften Stämme. Die Entstehung dieses Rechtskreises begleitete die Sedentarisierung verschiedener Beduinengruppen Ende des 19. Jahrhunderts und Anfang des 20. Jahrhunderts. In diesem Rechtskreis ergänzten die staatlich kontrollierten Rechtspflegeinstitutionen die vorhandenen traditionellen Stammesrechtsinstanzen. Die islamischen Rechtsnormen gewannen damit in bestimmten Rechtsbereichen Geltung gegenüber alten beduinischen Normen. Dies geschah allgemein innerhalb und außerhalb der Zentralregion auf lokaler und nicht auf tribaler Ebene. Dies bedeutet, dass zum Beispiel nicht alle Aulād ʿAlī-Beduinen einem reinen beduinischen Rechtskonzept folgten und nur beduinischen Richtern vertrauten oder dass nicht alle beduinischen Stämme und Stammesgruppen im Distrikt von ʿAriš im Sinai die staatlichen *šarīʿa*- und Nationalgerichte in ihre Rechtspflegestrukturen integrierten oder in bestimmten Bereichen des Privatrechts die Anwendung islamischer Rechtsnormen bevorzugten.

Aufgrund der Geschwindigkeit der zu Beginn des 20. Jahrhunderts beobachteten bzw. behaupteten Wandlung von beduinischen zu islamischen Rechtsnormen wird auch von einem Prozess der Rechtstransition gesprochen. So berichtet Layish von einer *fatwā* in einer Familienrechtssache, welche vor 1951 von einem Beduinen einer *ḥamūla*¹⁵ des Stammes der ʿUbaidiya in der Judäischen Wüste erbeten wurde:

¹⁴ Siehe Maisel, *Gewohnheitsrecht*, 128–131, Zanāti, *Nuzum I*, 110f. und 322–326 sowie Šuqair, *Tārīḥ Sināʾ*, 414.

¹⁵ Eine *ḥamūla* ist eine soziale tribale Körperschaft, welche in einem historischen Moment aus einer Gruppe verwandter und wirtschaftlich voneinander abhängiger bzw. miteinander kooperierender Haushalte entstand. Die *ḥamūla* spielt bis heute eine bedeutende Rolle bei der Gestaltung der sozialen Beziehungen in den palästinensischen Dörfern im Westjordan-

It is known that orthodox Islam, with its system of beliefs and institutions, plays no central role in shaping a nomadic Bedouin society. Though Bedouin are Muslims, their Islamization is incomplete; they do not fulfil ritual precepts properly or regulate matters of personal status or succession in accordance with the *sharī'a*. As sedentarization progresses, they draw closer to normative Islam. It gradually becomes their binding life-style as regards worship, pious duties and law, and increasing attachment is felt by them for Islamic institutions and for religious functionaries as the guardians, exponents and practitioners of the *sharī'a*. The relationship between custom and *sharī'a* in the Judean Desert is determined by the successive stages of the transition from a nomadic to a sedentary society. In the early stages of sedentarization, custom still enjoyed a supremacy unfettered by *sharī'i* control. Many legal institutions of the Bedouin, though equated with corresponding *sharī'i* institutions, retained the connotation they had before they were incorporated into Islamic law. There have been many instances when intimate arbitration, whose norms were familiar to the Bedouin, were preferred to institutionalized *sharī'i* justice, which was too formal and rigid for their taste. Sometimes the parties resorted to arbitrators even after the proceedings in the *sharī'a* court had already begun. Though the influence of Islam on Bedouin law dates back many centuries, there can be no doubt that the more sedentarization advances, the stronger is the impact of the *sharī'a* upon the Bedouin. This finds expression in the appearance, in arbitral awards, of elements reflecting a belief in the oneness of God and the mission of the Prophet Muḥammad, and of Qur'anic passages, as well as in the penetration of *sharī'i* institutions into substantive tribal law; oaths, either by their style or as part of the evidential proceeding, assume a more and more orthodox Islamic character. Sometimes the arbitrators themselves, to complete a proceeding begun by them, refer the litigants to the *sharī'a* court, and sometimes the arbitral proceeding is a 'preparation' (*tambīd*) for a *sharī'i* proceeding, it being expected that the *qādi* will give *sharī'i* sanction to an arrangement arrived at by arbitration. A *sulh*, an amicable settlement of a dispute, takes place in the presence of religious functionaries.¹⁶

Obwohl diese Arbeit sich nicht mit den Beduinen der Judäischen Wüste beschäftigt, ist Layishs Schilderung dieser Wandlung in der Rechtspraxis dieser Beduinen-gruppe, in der sich Aspekte, Normen und Mechanismen aus dem beduinischen Recht mit Aspekten, Normen und Mechanismen aus dem islamischen Recht in einem instanziellen Rahmen mischen, exemplarisch für eine Form der Wandlung, welche nicht nur die Beduinen der Judäischen Wüste, sondern alle Beduinen des gleichen Rechtskreises betraf. Es ist jedoch fraglich, ob, wie Layish dies tut, diese Wandlung als Transition betrachtet werden kann, solange Elemente aus dem beduinischen Recht immer noch eine fundamentale Rolle bei der Gestaltung des Rechtsverfahrens und seiner Umsetzung spielten.

Vielmehr könnte man hier von einem Modell der Rechtstransformation, in der ein neuer Rechtskreis entsteht, sprechen. In diesem Rechtskreis ergänzen staatlich kontrollierte *šarī'i*-Rechtspflegeinstitutionen die üblichen mediativen und schiedsrichterlichen Institutionen. Die *šarī'i*-Rechtspflegeinstitutionen ersetzen in diesem

land und in Transjordanien. Einen guten Überblick über die relevante Literatur und die wissenschaftlichen Diskurse zur *ḥamūla* bis 1998 vermittelt Celia Rothenberg in ihrem Artikel „A Review of the Anthropological Literature in English on the Palestinian *Hamula* and the Status of Women“, 24–48.

¹⁶ Layish, „The *fatwā* as an instrument“, 449f.

Fall die verbindlichen *ḥukm*-Institutionen wie die des *manšad*-Richters unter den Beduinen von Negev und Sinai, die des *qalṭa*-Richters unter den Banū Ṣaḥr und den Ḥuwaitāt oder die des Richters der dritten Verhandlungsrunde (*miʿād*) unter den Aulād ʿAlī. Durch die instanzielle Einsetzung beduinischer Rechtsinstitutionen wurde die Geltung beduinischer Rechtsnormen gesichert. Und durch die Einsetzung staatlich kontrollierter *šarʿī*-Rechtspflegeinstitutionen wurde die Anerkennung der Verbindlichkeit und Legitimität der Rechtsentscheidung bezweckt. Diese Art des rechtspluralistischen Rechtsverfahrens verlief nicht immer harmonisch. Möglich war, dass die *šarʿī*-Richter die Vereinbarungen der beduinischen mediativen oder schiedsrichterlichen Instanzen aufgrund ihrer Unvereinbarkeit mit den islamischen Normen oder den staatlichen Gesetzen ablehnten. Shaham stellt in seinem bereits erwähnten Artikel „A Woman’s Place“ in Bezug auf einen Streitfall in einer Familiensache, welcher vor dem *šarʿī*-Gericht in al-ʿAriš im Sinai im Jahre 1906 verhandelt wurde, ein deutliches Beispiel dafür dar. Shaham schreibt:

[...] in the year 1906. A Bedouin woman, who according to custom lacks legal standing, demanded the annulment of her marriage, which was perfectly valid according to Bedouin custom, on the grounds that the marriage was irregular according to the *šarʿī*. The judge handed down a decision in her favour while strictly implementing the *šarʿī*, thus reflecting the *šarʿī*’s supremacy over custom.¹⁷

Die beduinische Frau stammte aus dem Stamm der Rumailāt, dessen Mitglieder in jener Zeit zwischen Rafah und ʿAriš pendelten und enge Kontakte mit der Bevölkerung beider Städte pflegten.¹⁸

Anders war es, wenn einer der beiden Streitgegner die Geltung der beduinischen Normen und der andere die Autorität der *šarʿī*-Gerichte nicht anerkannte. Kennett berichtet von einer Streitsache zwischen einem Fellachen mit beduinischer Herkunft aus dem Stamm der Masāʿid und der Familie seiner Frau aus dem Stamm der Tarābin.¹⁹ Die Masāʿid besiedelten im Sinai ein Gebiet ca. 30 km östlich von Qanṭara am Suezkanal. Südlich von ihnen befanden sich die Siedlungsgebiete der Tarābin. Einige der Masāʿid lebten aber auf der westlichen Seite des Kanals und betrieben neben der Kleinviehzucht landwirtschaftliche Aktivitäten im Nildelta in einem halbesshaften Verhältnis. Der junge Ehemann (20 Jahre alt) gehörte zu den Nildelta-Masāʿid. Er arbeitete jedoch als Schafhirte unter den Sinai-Masāʿid. Dort verliebte er sich in ein jüngeres Mädchen aus dem Stamm der Tarābin. Er floh mit ihr zu seiner Familie ins Nildelta, wo sie den Ehevertrag vor dem *šarʿī*-Gericht abschlossen. Die Familie des Mädchens erkannte die Ehe nicht an und betrachtete sie als ungültig, da die Vormünder des Mädchens nicht konsultiert und die Bedingungen der Eheschließung nach den beduinischen Normen nicht erfüllt worden waren. Für die Anerkennung der Ehe verlangte sie die Entrich-

¹⁷ Shaham, „A Woman’s Place“, 192 (abstract).

¹⁸ Shaham, „A Woman’s Place“, 192f.; vgl. Šuqair, *Tāriḥ Sināʿ*, 121f. und 352–363.

¹⁹ Siehe Kennett, *Bedouin Justice*, 139–145.

tung von 13 Kamelen, 5 davon als Brautgabe und 8 als Entschädigung für die Verletzung der Ehre der Familie. Der Ehemann wollte den Fall vor dem *šari'a*-Gericht aufröllen lassen. Er gab an, dass er keine Ahnung vom Beduinenrecht im Sinai hatte und dass er beim Abschluss des staatlichen Ehevertrags zehn ägyptische Pfund als Brautgabe an das Mädchen gezahlt und damit seiner Ansicht nach seine Pflichten erfüllt hatte. Der Vater des jungen Mannes war der gleichen Meinung und der Ansicht, dass die Rechtsnormen der Beduinen im Niltal keine Geltung mehr hatten: „... the tribalism and tribal customs of the desert [must] not be made to apply in the Nile Valley.“²⁰ Die Tarābin waren aber der Meinung, dass ihre Tochter ein beduinisches Mädchen sei, das unter Beduinen im Sinai lebte, als er sie entführte; daher galten in diesem Fall nur die beduinischen Rechtsnormen.

Dieser Fall war Anlass für drei der Stammesnotabeln der Masā'id, sich mit der Frage auseinanderzusetzen, ob das beduinische Recht auch für die halbsesshaften Stammesgenossen im Niltal verbindlich war: „The three Masa'id notables will shortly sit in solemn conclave to decide the question whether Bedouin Law and Custom can be made to apply against his will to a semi-settled Arab in the Nile Valley.“²¹

Die erwähnten drei Masā'id-Stammesnotabeln (Sg. *mas'ūdī*) waren die Richter, welche sich mit diesem Fall befassten. Der Stamm der Masā'id war bekannt für seine strengen Richter, welche sich auf das Gebiet der Ehrverletzung spezialisiert hatten. Im Sinai waren dies die *manāšid*-Richter und in Nordarabien – insbesondere im Nord-Ḥiğaz – die *manāhī*-Richter. Also besaßen sie die Kompetenzen eines Oberrichters. Zu den Rechtskompetenzen solcher Oberrichter gehörte auch eine Form der juridischen und politischen Legislative. Die legislativ kompetenten Richter nahmen die gegenwärtigen sozialen Änderungen wahr. Tribale Gruppen, die sich nach einer Abspaltung außerhalb des Netzwerkes ihres Stammessolidaritäts- und Haftungsverbandes aufhielten, lebten tatsächlich außerhalb des Geltungsbereichs des Rechtsraumes ihres Stammes. Solange kein neuer vertraglicher Raum mit ihnen vereinbart war, war die Geltung des eigenen Stammesrechtes und allgemein des beduinischen Rechtes für sie nicht selbstverständlich. Die Haltung des Ehemannes und seines Vaters in dem von Kennett beobachteten und dokumentierten Fall gegenüber den für sie geltenden beduinischen Normen war sehr deutlich. Sie lebten im Niltal außerhalb ihres Stammes und dessen Tradition und wurden in ihrer tatsächlichen Heimat als Fellachen integriert. Daher fühlten sie sich frei von den beduinischen Normen: „Salman's father replied that although he was an Arab by birth he was an Egyptian Fellah by adoption“, so Kennett.²²

Im zweiten Modell der Rechtstransformation bildeten kleine Stämme innerhalb der Zentralregion durch Verträge und einseitige Deklarationen eine Form

²⁰ Kennett, *Bedouin Justice*, 141f.

²¹ Kennett, *Bedouin Justice*, 145.

²² Kennett, *Bedouin Justice*, 142.

der Rechtskooperative. In diesem Modell verlieh die politische Führung jedes Stammes bestimmten Beduinenrichtern die vom Stamm und seinen Mitgliedern anerkannten richterlichen Kompetenzen. Die Richter gehörten meistens nicht zum selben Stamm. Die gleichen Richter wurden von verschiedenen Stämmen anerkannt und eigneten sich daher für die Verhandlung von intertribalen Rechtskonflikten. Man kann davon ausgehen, dass die Form der Rechtskooperative eine sehr verbreitete Form in der Zentralregion vom Nord-Hiğaz bis zum Sinai war. Diese Form der institutionellen Transformation hatte einen evolutiven Charakter. Die bisher sporadisch anerkannten Rechtskompetenzen einzelner Personen und Haushalte wurden vertraglich als stammesweit anerkannte Rechtsinstitutionen fixiert.

Beim dritten Modell, auf das wir noch zu sprechen kommen, schufen tribale Vereinigungen, die nach Macht und einer Erweiterung ihrer territorialen Vorherrschaft in ihrer Region strebten, wie im Falle der *Ḥuwaitāt* und der *Banū Ṣaḥr* in Zentraljordanien,²³ einen eigenen souveränen Rechtspflegeapparat, welcher nicht auf die stammesexternen Rechtskompetenzen angewiesen sein sollte. Die tribalen Vereinigungen erklärten sich durch die Aberkennung der richterlichen Kompetenzen der externen Richter ihrer Region zu einem souveränen Stamm. Die oberste Revisionskompetenz bei den Stämmen dieses Modells war der politischen Führung des Stammes vorbehalten. Allerdings besaßen die Stämme in den Modellen 2 oder 3 keine Zwangsmechanismen. Jeder Beduine hatte das Recht, nach dem alten regionalen Verfahren des *ʿazf* seine Richter zu wählen und instanziell zu ordnen.²⁴ Daher erklärte jeder Stamm der Rechtskooperative drei Richter pro Fach zu Richtern mit stammesweit anerkannten Fachkompetenzen.²⁵ Die freiwillige Entscheidung jedes Beduinen für einen der von den Stämmen anerkannten Richter bei trantribalen Konflikten stellte eine Form der Garantie für die gesellschaftliche Akzeptanz des Rechtsspruches dar und spielte damit eine Rolle bei der Gewährleistung der Vollstreckung des Rechtsurteils.

Da die Präzedenzfälle anerkannter Richter, die sogenannten *sawālif*, keine räumlichen Grenzen kannten, bewahrten die Stämme der Region unabhängig von der Form der Rechtstransformation, welche unter ihnen stattfand, ihre

²³ Es ist wichtig zu erwähnen, dass die *Ḥuwaitāt* und die *Banū Ṣaḥr* im Nord-Hiğaz diesem Modell nicht folgten; sie blieben bei ihren einfach strukturierten Rechtssystemen. Die *Ḥuwaitāt* vom Sinai und im Niltal integrierten sich hingegen in das Netz der lokalen Rechtskooperativen.

²⁴ Das *ʿazf*-Verfahren bedeutete, dass die beiden Streitparteien gemeinsam drei bekannte und fachkompetente Richter für die Verhandlung ihrer Streitsache auswählen sollten. Dann wurde vom Kläger verlangt, einen der drei zu streichen. Das Gleiche sollte die andere Streitpartei tun. Der übrig gebliebene Richter stellte damit die erste Verhandlungsinstanz dar. Wollte eine der beiden Streitparteien das Urteil revidieren, musste sie dies vor jenem Richter tun, den sie vor der Verhandlung gestrichen hatten. Der dritte Richter wurde dadurch zur letzten und für alle verbindlichen Instanz. Dazu siehe *ʿĀrif, al-Qadāʿ*, 63.

²⁵ Vergleiche die Namen der Richter, ihre richterlichen Fachkompetenzen und ihre Stammeskompetenzen in den Tabellen von *ʿĀrif, al-Qadāʿ*, 65–67.

Rechtspraxis in ähnlicher Form und Norm. Dies erschwert oft die tribale Spezifizierung der Rechtspraxis. Daher werden in den folgenden Abschnitten und Kapiteln die Rechtspraktiken und Rechtsinstanzen im Vergleich gemeinsam und nicht separat dargestellt.

5.2. Die interaktive richterliche Kooperation in der Zentralregion

Wie bereits genannt, sind die interaktive richterliche Kooperation zwischen den Stämmen der Zentralregion und die Institutionalisierung dieser alten sporadischen Kooperation das wichtigste Merkmal des beduinischen Rechtssystems in der Zentralregion. Viele Überlieferungen zeigen, dass die Altaraber Hunderte von Meilen reisten, um ihre Rechtsstreitigkeiten in die Hände eines Beduinenrichters aus einem für beide Streitgegner fremden Stamm zu legen, dessen Kompetenz in einer bestimmten Streitfrage bekannt war – wie al-Af^ʿā al-Ġurhumī in Erbrechtsfragen oder Ya^ʿmur b. ^ʿAuf al-Kinānī in Bezug auf Blutkonflikte sowie Saṭiḥ al-Ġassānī in Eigentumsfragen.²⁶ Diese legendären Persönlichkeiten waren den zeitgenössischen Arabern der Arabischen Halbinsel als weise Männer mit fachlichem und richterlichem Sachverstand bekannt.

Jedoch gab es für diese altarabischen Richter weder eine amtliche Ernennung noch verbindliche Zuständigkeiten bzw. Zuständigkeitsbereiche. Sie bildeten auch keinen Teil eines juristischen Systems, da sie grundsätzlich als freiwillige Schiedsrichter tätig waren. Im 20. Jahrhundert, aber wahrscheinlich schon eher, legten die politischen Organisationen jedes Stammes fest, welche Richter für ihre Stammesmitglieder in welchem Fachbereich zuständig sein sollten. Maisel spricht sogar vom „Richteramt“. Dies soll aber nicht für die Erkenntnisse dieser Arbeit gelten, denn Maisel behandelt in seiner Arbeit die gegenwärtige beduinische Rechtspraxis im Norden Saudi-Arabiens. Seine Angaben und Bezeichnungen können hier nicht überprüft werden.

Allerdings tendiere ich dazu, zwischen der beduinischen Rechtspraxis vor und nach der Integration des beduinischen Rechtssystems in die staatliche Administration und in das nationale bzw. vorstaatliche juristische System zu unterscheiden. Erst nach dieser Form der Integration kann man meines Erachtens von einem beduinischen Richteramt zu sprechen. In Ägypten zum Beispiel fungierten die beduinischen Richter als Juroren im Sondertribunal unter dem Vorstand eines vom Staat ernannten juristischen Offiziers aus den Reihen des militärischen Verwaltungsapparates. Die Juroren wurden vom Tribunalvorsitzenden *per casus* aus einer vom Gouverneur erstellten Liste ausgewählt. Daher kann man im Falle Ägyptens – dementsprechend Sinai – nicht von einem Richteramt sprechen.

Anders war der Fall in Palästina, wie wir in den nächsten Abschnitten sehen werden. Einige beduinische Richter erhielten von der Regierung eine Urkunde, die

²⁶ Vgl. Zanāti, *Nuzum*, 211f.

ihnen die Zulassung verlieh, in den von der kolonialen Administration organisierten und überwachten Rechtstribunalen in den beduinischen Gebieten als anerkannte Richter zu fungieren. Diese Beduinenrichter erhielten demgemäß eine Bezahlung für ihre richterlichen Tätigkeiten.²⁷ Jedoch existierte parallel zu den staatlich anerkannten bzw. ernannten tribalen Richtern das tribal organisierte Rechtssystem der Beduinen mit seinen eigenen Institutionen weiterhin wie vor dieser Verstaatlichungspolitik.

Auf jeden Fall war zu Beginn des 20. Jahrhunderts in der Zentralregion zu beobachten, dass sich unter den Beduinen dieser Region ein strukturell kompliziertes System der Jurisdiktion entwickelte. In diesem juristischen Komplex ist zwischen der instanziellen und der fachlichen Klassifizierung der Richter zu unterscheiden. Instanziell gab es vorgerichtliche Verfahren (Anklage, Definition der Streitsache, Klassifizierung des Grades der Rechtsverletzung, Ernennung der Richter) und nachgerichtliche Verfahren (Mechanismen der Vollstreckung des Gerichtsurteils durch Bürgschaft) sowie die drei richterlichen Instanzen. Gleichzeitig war die fachliche Klassifizierung räumlich unterschiedlich. Je mehr man sich in der Zentralregion nach Süden bewegte, desto einfachere Strukturen und fachlich allgemeiner klassifizierte Richter gab es im Vergleich zur Lage bei den Stämmen in Palästina und im Sinai.

Maisel verbindet diese strukturellen Differenzen mit den wirtschaftlichen Aktivitäten der Stämme. Er ist der Meinung, dass das Rechtssystem unter den Beduinen von Nordarabien, welche von Kamelherden lebten, im Vergleich mit dem Rechtssystem der Kleinviehzüchter-Beduinen in Nordjordanien und Palästina einfacher strukturiert war. Er begründet diesen Unterschied durch die Geschichte der Seden-tarisierung in der Region. Die Beduinen von Palästina tendierten eher zur Sesshaftigkeit als die Stämme in Nordarabien.²⁸

Dieser Ansicht kann man im Allgemeinen zustimmen. Jedoch muss man auch sehen, dass die intensivere Verflechtung der Beziehungen zwischen den Stämmen in Palästina, Sinai und Nordjordanien und die Dichte der Bevölkerung in diesen Gebieten der Grund für die Entwicklung ihrer altbeduinischen, einfach strukturierten Rechtspraktiken zu einem fachlich spezialisierten und instanziell strukturierten Rechtssystem ist, dessen Geltungsraum vertraglich geregelt war. Außerdem werden intratribale Streitigkeiten bis heute meistens von den Institutionen der Ältestenräte beigelegt, bevor sie sich zu einem Fall für die Gerichte entwickeln können. Also stellten die intratribalen Konflikte keine Herausforderung dar, welche die Bildung oder Entwicklung eines komplizierten Rechtssystems mit fachlich spezialisierten Richterkompetenzen fördern konnte. Für die Beilegung trantribaler Konflikte hingegen benötigte man eine anerkannte, unabhängige Autorität.

²⁷ 'Ārif, *al-Qaḍā'*, 68–75.

²⁸ Siehe Maisel, *Gewohnheitsrecht (Diss.)*, 123 und 184.

5.3. Die Institutionalisierung der Rechtsinstanzen in der Zentralregion

Alle Beduinen der Zentralregion wie auch die Aulād ʿAlī gestehen sich gegenseitig das Recht zu, ihre Rechtsangelegenheiten dreimal vor unterschiedlichen Richtern aufrollen zu dürfen. Anders als unter den Aulād ʿAlī entwickelte sich dieses Recht in der Zentralregion zu einem klar geregelten Revisionsystem. Jeder Stamm legte namentlich drei Richter für jeden richterlichen Fach- bzw. Zuständigkeitsbereich fest. Die Zuständigkeitsbereiche eines Richters für die Mitglieder eines Stammes waren nicht nur von seinen eigenen Fachkompetenzen, Kenntnissen und Erfahrungen abhängig. Die Ältestenräte jedes Stammes bestimmten, wer als der verantwortliche Richter für die Mitglieder des Stammes in dieser oder jener Rechtsfrage fungieren durfte. Die Zuständigkeitsbereiche des ernennten Richters für die Mitglieder eines Stammes wurden ebenfalls vom Ältestenrat des Stammes entweder allgemein oder fallbezogen bekannt gegeben. Dies heißt, dass jeder Stamm das Personal seines eigenen Rechtspflegeapparates nach seinem eigenen Bedarf zusammenstellte. Jeder Stamm hatte dadurch seine anerkannten Richter für die verschiedenen Rechtsfragen wie Tötungs-, Körperverletzungs-, Ehren-, Raub- und Diebstahlsdelikte, Familienrecht, Eigentumsfragen etc.

Ein Richter konnte im Bereich seiner Fachkompetenz für verschiedene Stämme zuständig sein bzw. von ihnen zur anerkannten Autorität erklärt werden. Die Zuständigkeitsbereiche des gleichen Richters konnten aber auch von Stamm zu Stamm variieren. Denn die Fachrichter waren meistens unabhängig und agierten stammesübergreifend. So überliefert uns ʿĀrif al-ʿĀrif, dass der berühmte Blutrichter (*qaṣṣāš/manqaʿ ad-dam*) Ibn Dallāḥ aus dem Stamm der Baliy im Sinai für die Stämme der Tarābīn, Tiyāhā, Ġabbārāt, Ḥanāğra und ʿAzāzma in Beerscheba für den Bereich der Blut- und Verletzungsdelikte zuständig war. Unter den Ġabbārāt war Ibn Dallāḥ zusätzlich zu seinen Kompetenzen als *manṣad* und *qaṣṣāš* auch als Rechtskompetenz im Bereich des Zivilrechts in Bezug auf das Pferderecht anerkannt.²⁹ Auch aṣ-Ṣūfī aus dem Stamm der Nağmāt gehörte zum juristischen Ältestenrat der Tarābīn und der Ḥanāğra. Gleichzeitig fungierte er als Einleitungsrichter bzw. Untersuchungsrichter, also *mulimm*,³⁰ unter ihnen.³¹

ʿĀrifs tabellarische Darstellung der Richter von Beerscheba zeigt, dass jeder Stamm in jedem Rechtsfach drei Richter besaß. Die Anerkennung von drei Richtern in jedem Fach war nötig für die Gewährung des Rechtes, einen Fall dreimal aufrollen zu dürfen bzw. um der Revisionsinstitution die erforderlichen Strukturen zu verleihen. Kein Stamm war aber in der Lage, seinen Mitgliedern ein so großes fachlich spezialisiertes Rechtspflegepersonal und so viele Rechtskompetenzen aus

²⁹ ʿĀrif, *al-Qaḍāʾ*, 66f.

³⁰ Zu den Aufgaben des *mulimm* gehören Protokollieren der Anklage, Definition der Streitsache, Klassifizierung des Grades der Rechtsverletzung und Ernennung der Richter.

³¹ Vgl. ʿĀrif, *al-Qaḍāʾ*, 65f.

seinen eigenen Reihen zur Verfügung zu stellen. Daher anerkannten und delegierten sie für die Fachinstanzen externe Richter.

Die Beduinen von Beerscheba und vom Sinai unterschieden instanziell zwischen fachlich spezialisierten gerichtlichen Instanzen und vorgerichtlichen Rechtsinstanzen. Letztere entwickelten sich aus den alten Mechanismen der Konfliktbeilegung, der Mediation und der Schiedsrichterei. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts waren diese Mechanismen bereits institutionalisiert. Sie hatten ähnliche Funktionen wie die des Einleitungsrichters und des Untersuchungsrichters (*quḍāt at-tambīd*) in modernen, westlichen Rechtssystemen. Die zwei vorgerichtlichen Rechtsinstanzen bezeichnete man als *mulimm* und *kibār*.³² *Mulimm* und *kibār* wurden in der Regel aus den Reihen der Stammesnotabeln ausgewählt, welche neben ihren rechtlichen Erfahrungen über ein starkes Charisma und Durchsetzungsvermögen verfügen sollten.

Allerdings können wir aus den von ʿĀrif vermittelten Informationen und Richternamen keine einheitlichen Auswahlkriterien erkennen. Die Stämme der Tarābin, der ʿAzāzma und der Ğabbārāt stellten ihre *mulimmūn* und *kibār* aus den Reihen ihrer Unterstämme für den gesamten Stamm. Die Tiyyāhā teilten sich in zwei Fraktionen. Zur ersten Fraktion gehörten die al-Ḥukūk und die al-Qudairāt und zur zweiten die al-ʿAllāmāt und die aš-Šallālin. Jede Fraktion hatte ihre eigenen *mulimmūn* und *kibār*, welche aus den Reihen beider Fraktionen ausgewählt worden waren. Bei den Ḥanāğra gehörte einer der *mulimmūn* zu den Nağmāt, einem Unterstamm der Tarābin, und der zweite zu den Ğawāli, einem anderen Unterstamm der Tarābin. Nur der dritte *mulimm* war ein Ḥanāğra. Die *mulimmūn* waren bei den Ḥanāğra gleichzeitig die *kibār*. Die Funktion eines *mulimm* unterschied sich aber von der Funktion der *kibār*. In keinem anderen Stamm wiederholte sich der Fall, dass die *mulimmūn* und die *kibār* eines Stammes dieselben Personen waren.

Die Ḥanāğra waren um das Jahr 1936 ein Stamm mit 4 ʿašīra (Unterstämmen), 20 *ḥamūla*, 757 Haushalten und 2058 männlichen Mitgliedern – *šariḥ* und nicht-*šariḥ*. Zum Vergleich bestanden die Tarābin aus 20 ʿašīra, die ʿAzāzma aus 10 ʿašīra, die Tiyyāhā aus 26 ʿašīra und die Ğabbārāt aus 13 ʿašīra.³³ Somit waren die Ḥanāğra ein verhältnismäßig kleiner Stamm, welcher logistisch von den Tarābin abhängig war. Die Tiyyāhā mit ihren 26 ʿašīra benötigten zwei parallele Rechtspflegeapparate. Die explizite Spezifizierung des tribalen Geltungsraumes der Richter beider Stammesfraktionen deutet ohne Zweifel auf eine Form der vertraglichen Vereinbarung hin, welche mit einer Form der transformativen Institutionalisierung der Rechtspflegefunktionen im Zusammenhang steht.

Die *mulimmūn* und die *kibār* sind die Erben der traditionellen außergerichtlichen Instanzen der Mediation und der Schlichtung. Die alten Institutionen der tribalen Rechtspflege wurden nun zu vorgerichtlichen Rechtsinstanzen transformiert.

³² Siehe zu diesen Rechtsinstanzen auch den folgenden Abschnitt.

³³ Vgl. ʿĀrif, *al-Qaḍāʾ*, 14–34.

5.4. Die Funktionen vor- und außergerichtlicher Rechtsinstanzen

Unter den Beduinen der Zentralregion gab es wie bereits erwähnt zu Beginn des 20. Jahrhunderts zwei Rechtsinstanzen, die man prozessualrechtlich als vorgerichtliche sowie als außergerichtliche Rechtsinstitutionen oder als außergerichtliche institutionelle Mechanismen zur Beilegung von Konflikten betrachten kann, nämlich die *kibār* und den *mulimm*. Oft werden die in diesen Institutionen tätigen Personen als Richter (*quḍāt*) bezeichnet. Dabei wird nicht darauf geachtet, ob die auf einen Fall bezogenen Aktivitäten jener Person im Rahmen seiner Funktion als eine prozessualrechtliche Institution der vorgerichtlichen Rechtspflege oder im Rahmen außergerichtlicher mediativer Initiativen (*ṣulḥ*) stattfinden. Denn die mit den Aufgaben dieser beiden Funktionen vertrauten Personen besaßen in der Praxis die fachlich spezialisierten Kompetenzen eines Richters. Dies geschah, wie uns die oben erwähnten Richternamenstabellen von ʿĀrif al-ʿĀrif verraten, obwohl jedes ehrenhafte Stammesmitglied theoretisch als *mulimm* fungieren konnte, da zur Erfüllung dieser Aufgabe keine große juristische Erfahrung nötig war. Für die Ausübung der Funktion des *mulimm* reichte ein guter Ruf als rechtschaffene Person. ʿĀrif al-ʿĀrif erwähnt aber, dass alle Negev-Stämme drei seiner kompetenten Richter als *mulimmūn* und drei andere als *kibār* berufen bzw. anerkannt hatte.³⁴ Diese Personen entsprachen in der Regel der traditionellen lokalen Führungsstruktur, welche sich üblicherweise in den tribalen Gesellschaften für die Beilegung von Konflikten durch *ṣulḥ* engagierte.³⁵ Die *mulimmūn* und die *kibār* trugen im Rahmen ihrer Kompetenzen auch die gesellschaftliche Verantwortung für die Einleitung von Güteverhandlungen.

In der Praxis trafen sich die Streitparteien laut ʿĀrif zum ersten prozessualen Schritt beim *mulimm*, um sich auf den Umfang des Klagegegenstandes zu einigen und dementsprechend mit der Hilfe des *mulimm* die Art des Deliktes und die Instanz der Anklage zu bestimmen. Nun konnten sich die Streitparteien darüber einigen, an welchen Richter sie sich mit dieser jetzt klar definierten Streitsache wenden und wann sie dies tun wollten. Der *mulimm* leitete sie dann zu dem geeigneten Fachrichter weiter und fungierte ab diesem Zeitpunkt in Bezug auf den Klagegegenstand und die Instanz der Anklage als Zeuge ihrer Vereinbarung. Falls die Streitparteien nicht fähig waren, in den eben genannten Punkten zu einem Konsens zu gelangen, leitete der *mulimm* sie zu den *kibār* weiter. Sie sollten eine für beide Streitparteien verbindliche Entscheidung über die Anklagepunkte treffen und entscheiden, an welchen fachlich spezialisierten Richter sie sich wenden mussten. Damit endete die aktive prozessualrechtliche Rolle des *mulimm* als gerichtliche Vorinstanz.

³⁴ ʿĀrif, *al-Qaḍāʾ*, 65.

³⁵ In Nordkordofan, Sudan, ist bis heute die Funktion der traditionellen lokalen Stammesführer als Mediatoren und Schlichter mit ihrer Funktion als Richter der staatlich anerkannten lokalen Volksgerichte (*maḥākim abliya*) verflochten.

Die Funktion des *mulimm* scheint in diesem Rahmen ein rein institutionelles Instrument der Rechtspflege gewesen zu sein. Allerdings spielte der *mulimm* parallel dazu die Rolle eines Friedensstifters und Mediators. Er sollte sich in der Regel darum bemühen, das Gemüt der Streitparteien zu besänftigen und eine außergerichtliche Lösung für den Konflikt zwischen den Gegnern zu finden.³⁶ Seine Bemühungen galten als seine eigene, freiwillige Initiative. Er war in seiner Funktion als *mulimm* nicht dazu verpflichtet, eine Lösung des Konfliktes zu erwirken. Seine Bemühungen gelten in diesem Rahmen also als außergerichtlich. In dieser Hinsicht ist die Person des *mulimm* in der Zentralregion mit den *aġāwid* im Sudan und den *ʿawāqil* bei den Aulād ʿAlī zu vergleichen. Alle waren und sind gesellschaftlich mit der Rolle des außergerichtlichen Mediators betraut. Wenn die Streitparteien sich, wie bereits erwähnt, während ihrer Sitzung beim *mulimm* nicht darauf einigen konnten, an welche Richter sie sich wenden sollten, mussten sie sich an die *kibār* ihres Stammes wenden.

Kibār“ bedeutet schlicht und einfach „die Ältesten“. Allerdings bildeten die *kibār* keine politische tribale Institution, wie die *ʿawāqil* bei den Aulād ʿAlī und die *ṣuyūḥ al-furqān* in Kordofan. Die *kibār* waren vielmehr ein juristisches Gremium, welches aus drei rechtskompetenten Mitgliedern des Stammes bestand. Die *kibār* gehörten aber zu den Stammesführern und Notabeln, die über Krieg und Frieden mitbestimmen durften. Also besaßen sie neben ihren juristischen Kompetenzen auch politische Autorität und politischen Einfluss. Das Gremium hatte prozessual das Recht, die Sache der Anklage und die Namen der Richter festzulegen, wenn die Streitparteien sich beim *mulimm* nicht einigen konnten, sowie Rechtsentscheidungen zu treffen, wenn die zuständigen Richter in einem Fall aufgrund eines Mangels an Beweisen oder Zeugen oder aufgrund der Unzumutbarkeit der Vollstreckung des gewöhnlichen Rechtsurteils keine juristische Lösung treffen konnten.³⁷ Daher kann man die *kibār* als Einleitungsrichter (*quḍāt ihāla*) und gleichzeitig als außergerichtliche Vergleichsrichter betrachten.

Der *mulimm* und die *kibār* sind Rechtsinstitutionen, die hauptsächlich unter den Stämmen in Palästina und im Sinai sowie in den benachbarten Gebieten von Jordanien etabliert waren. Die Funktionen dieser beiden vorgerichtlichen Instanzen nahmen im Rahmen ihrer institutionellen Transformation von außergerichtlichen zu vorgerichtlichen Instanzen bei anderen Stämmen auch andere Formen an. Unter den jordanischen Stämmen wie den Banū Ṣaḥr und den Ḥuwaiṭā gab es die sogenannten *tambīd*-Richter (Richter der Einleitung), deren Aufgabe darin bestand, die Art des Streitfalles zu definieren und die Namen der Fachrichter zu nennen.³⁸

³⁶ Siehe ʿĀrif, *al-Qaḍāʾ*, 59.

³⁷ ʿĀrif, *al-Qaḍāʾ*, 60; Gauhari, *Ṣarīʿa*, 113.

³⁸ Maisel, *Gewohnheitsrecht*, 107f.

5.5. Die Klassifizierung der Fachrichter

Es gibt verschiedene Möglichkeiten und Versuche, die unterschiedlichen Fachrichter der Zentralregion zu klassifizieren. Eine Möglichkeit der Klassifizierung besteht darin, die Richter entsprechend der von ihnen verhandelten Delikte in zwei Klassen einzuteilen.³⁹ Zur ersten Klasse gehören schwere Delikte wie Körperverletzungs-, Tötungs- und Ehrverletzungsdelikte. Zur zweiten Klasse gehören zivilrechtliche Klagen sowie oft auch Fragen des Familienrechts. Dabei spielt der Begriff der Straftat aber keine Rolle, da das beduinische Recht hauptsächlich nicht sanktionsorientiert ist, sondern immer nach einem Schadensausgleich strebt. Daher sind Diebstähle keine schweren Delikte. Dagegen wird das Aufbrechen eines von Frauen bewohnten Hauses als Ehrverletzungsdelikt betrachtet und ist damit ein schweres Vergehen. Hier sei noch einmal auf den von ʿĀrif berichteten Fall hingewiesen, der bereits ausführlich wiedergegeben wurde.⁴⁰ Dabei war ein Beduine nachts heimlich in das Zelt eines anderen Stammesmitgliedes eingedrungen. In diesem Fall entschied der *manšad*, dass der Beschuldigte für drei Vergehen eine Entschädigung leisten müsse: Und zwar erstens für die Verletzung der Ehre des Hauseigentümers – denn dessen Frau war während des Einbruchs im Zelt; zweitens für das unbefugte Eintreten und damit die Missachtung der Unverletzlichkeit eines Hauses; und drittens für die Handgreiflichkeiten. Außerdem sollte sich der Beschuldigte als Sühne öffentlich entschuldigen.

³⁹ Maisel (*Gewohnheitsrecht*, 161f.) teilt die rechtsrelevanten Taten in drei Gruppen ein:

- a) Schwere Straftaten: Mord, Totschlag, Körperverletzung, Vergewaltigung, Ehebruch, Entführung, Zerschneidung des Antlitzes, Hausfriedensbruch, Straftaten gegen Gäste, Flüchtlinge und Schützlinge
- b) Leichte Straftaten: Diebstahl, Eigentumsdelikte, Raubzüge, Beschimpfungen und Verleumdungen
- c) Sonderfälle: Fragen zu Ehe und Scheidung; Fragen zu Land, Wasser und Weide; Verkehrsunfälle

Hinsichtlich dieser Auflistung ist zu bedenken, dass das beduinische Recht kein sanktionsorientiertes Rechtssystem ist. Daher ist der Gebrauch des Begriffes „Straftat“ anstatt „Delikt“ in diesem Kontext nicht angebracht. Auch der Unterschied zwischen Mord und Totschlag ist ein Aspekt der modernen Gesellschaften und der religiösen Diskurse, kam also erst nach der Gründung der Nationalstaaten, wie dem saudischen oder dem jordanischen Königreich, auf. Eigentlich kannten die Beduinen nur ein Delikt, das Tötungsdelikt; die Strafe dafür war *talio* oder *dīya*. Die Einstufung der Raubzüge unter die leichten Straftaten erscheint auch nicht plausibel. Raub besteht aus mindestens zwei Delikten: Diebstahl und Körperverletzung oder Nötigung. Körperverletzung und Nötigung gehören bei den Beduinen zu den schweren Delikten, in denen ein *ḥaqq*-Anspruch entsteht und welche vor einem *manšad* verhandelt werden. Die Definition und Einstufung vieler Delikte war und blieb eine Frage der subjektiven Bewertung. Diese ist fallbezogen und kann durch eine einvernehmliche Vereinbarung beider Konfliktparteien mit juristischer Unterstützung eines *mulimm* oder durch eine verbindliche Entscheidung der *kibār* getroffen werden. Vgl. Kressel, „Ḥaqq akhu manshad“, 17–31.

⁴⁰ Siehe ʿĀrif, *al-Qaḍāʾ*, 63f. ; siehe Abschnitt 3.6: „Funktionale Entwicklungen im beduinischen Rechtssystem“.

Beide Konfliktparteien [d. h. der Beschuldigte und die Familie des Klägers] begrüßten das Urteil und der Verurteilte erklärte seine Absicht, das Urteil des *manšad* zu vollziehen. Am Tag der Urteilsvollstreckung verzichtete der Kläger jedoch auf die materiellen Entschädigungen und folgte damit der Bitte der Großscheichs der Beduinen und begnügte sich mit der öffentlichen Entschuldigung des Verurteilten.⁴¹

So wurde aus einem versuchten Diebstahl ein Ehrverletzungsdelikt. Bei einem Diebstahl wurde in der Regel das Diebesgut zurückgegeben oder ersetzt. Die Missachtung der Unverletzlichkeit eines Hauses, Zeltes oder Schutzvertrages durch ein Stammesmitglied – wie zum Beispiel das Angreifen eines Gastes – wurde jedoch als schweres Vergehen und als Ehrverletzungsdelikt angesehen.

Ehrverletzungsdelikte zählen in den beduinischen Gesellschaften zu den schwersten Delikten, wenn nicht als die schwersten überhaupt. Den für diese Delikte zuständigen Richter nennt man bis heute bei den nordwestlichen Stämmen der Region sowie bei einigen Abspaltungen der Ḥuwaitāt *manšad*. Jedoch unterscheidet sich die instanzielle Stellung des *manšad* regional – aber nicht unbedingt tribal –, wie an einer späteren Stelle dieses Kapitels erläutert wird. Zum Beispiel unterscheidet sich die Position des *manšad* bei den Ḥuwaitāt bin Ġāzī in Jordanien von der Stellung seiner gleichnamigen Kollegen unter den Stämmen von Sinai und Palästina.

Dies führt zu einer zweiten Möglichkeit, die Richter zu klassifizieren. Hier werden die Richter nach ihrer instanziellen Stellung im jeweiligen juristischen System eingeordnet. Hier wird nicht von den drei regulären Instanzen der Jurisdiktion gesprochen: Primärinstanz, Berufung und Revision. Denn bei diesen regulären Instanzen handelt es sich nicht um eine Klassifikation der Richter. Die Streitparteien sind diejenigen, die vor der Verhandlung entscheiden, zu welchem der drei zuständigen Richter sie zuerst gehen werden. Die instanzielle Stellung der Richter ist von einem sogenannten *ʿazf*-Verfahren abhängig. Dieses Verfahren geschieht in der Regel nach der Benennung der drei zuständigen Richter durch die Streitparteien im Hause des *mulimm* oder durch die *kibār*. Jede der beiden Streitparteien lehnt einen der drei Richter ab. So bleibt nur ein Richter übrig, der dann als erste Instanz fungieren soll. Wenn eine der beiden Streitparteien das Rechtsurteil dieses Richters nicht annimmt, gehen diese in Berufung. Der zuständige Richter für diese zweite Instanz ist derselbe Richter, der beim *mulimm* der Partei, die das erste Rechtsurteil nicht akzeptierte, als primärer Richter abgelehnt wurde. Kommt es zur Revision, wird der dritte Richter zur zuständigen Revisionsautorität. Eine Bedingung dafür ist, dass die beiden ersten Instanzen zu verschiedenen Rechtsurteilen kommen. Daher stammt der Spruch: */Ḥukm itnīn yākul ḥaqq wāḥid/*.⁴²

Einige Stämme der Region hatten andere Strukturen der instanziellen Klassifizierung. Bei den Ḥuwaitāt bin Ġāzī und den Banū Ṣaḥr zum Beispiel waren die *qalta*-Richter im Allgemeinen gleichzeitig die Richter der obersten Instanz. Das Gleiche gilt für alle Stämme, die die Kompetenzen eines bevollmächtigten *qalta*-

⁴¹ ʿĀrif, *al-Qaḍāʾ*, 63f.

⁴² Ġauhari, *Šarīʿa*, 116.

Richters kannten.⁴³ Die *qalṭa*-Richter verbanden in der Regel die politische Macht eines der herrschenden Häuser innerhalb des Stammes mit der obersten juristischen Autorität. So bewahrten sie ihre Hoheit gegenüber ihren Gegnern und Rivalen innerhalb des Stammes und die Souveränität des Stammes gegenüber den Mitgliedern anderer Stämme, da die Führer des Stammes diejenigen waren, die zum Schluss zwischen Recht und Unrecht entscheiden und die strengsten Rechtsurteile sprechen durften.

Dagegen war der *manšad* bei den Beduinen der ersten Gruppe derjenige, welcher strenge Urteile treffen durfte. Jedoch waren seine Urteile durch einen anderen *manšad* revidierbar. Gleichzeitig bildeten die *kibār* in dieser Gruppe ein juristisches Gremium politischer Akteure, die ihre Rechtsentscheidungen außegerichtlich durch den Konsens aller beteiligten Parteien (Kläger, Beschuldigte und Schiedsrichter) mit dem Ziel der Beilegung des von ihnen verhandelten Konflikts durch Ausgleich und Versöhnung trafen. Sie verhandelten Fälle, welche die öffentliche Ordnung und das gemeinsame Leben stören und zu Aufruhr führen konnten, wie es bei vielen Tötungsfällen der Fall war. Die *kibār* sprachen in der Regel nicht die härtesten Urteile, denn ihre Verhandlungen resultierten in Krieg oder Frieden. Zu ihren Aufgaben als Stammesälteste gehörte die Bewahrung des Stammes durch die Sicherung eines Gleichgewichtes zwischen den verschiedenen Einheiten des Stammes. Deshalb mussten sie manchmal Milde und manchmal Strenge walten lassen. Es handelt sich dabei auch nicht um Gerechtigkeit, sondern um Versöhnungszwang.

5.6. Die Bezeichnungen der fachkompetenten Richter und ihre Signifikanz

Die Beduinen der Zentralregion verwendeten für die verschiedenen Fachrichter unterschiedliche Bezeichnungen. Die Verschiedenheit dieser Bezeichnungen ist signifikant für die Lokalisierung historisch sozialer Wandlungen und Verhältnisse, die im Zusammenhang mit der Spezialisierung der Rechtsinstanzen und -kompetenzen als eine Form der Transformation der traditionellen tribalen Rechtsinstitutionen auftreten.

Die meisten Bezeichnungen bezogen sich auf den Aufgabenbereich des Richters oder auf den Namen eines Stammes, dessen Angehörige in bestimmten Rechtsfachbereichen als kompetente Richter bekannt waren. Es kam auch vor, dass ein und derselbe Fachrichter innerhalb desselben Stammes oder derselben Region unter zwei Bezeichnungen bekannt war. So wurde zum Beispiel der Richter, der für Ehrverletzungsdelikte zuständig war, im Sinai als *manšad* und *masʿūdī* bezeichnet. *Manšad* war die übliche Bezeichnung dieser Fachrichter unter den Stämmen in der

⁴³ Siehe Maisel, *Gewohnheitsrecht*, 107–114.

gesamten Region. *Mas‘ūdi* wurde er im Sinai genannt, weil die großen und bekannten Richter dieses Fachbereiches historisch aus dem Stamm der Masā‘id des ‘Ariš-Distriktes stammten. Gleichzeitig wurde der *manšad* unter den Ḥuwaitāt als ‘*uqbi* bezeichnet. Die Bezeichnung ‘*uqbi* stammt von den Banū ‘Uqba, deren Männer im Ḥiğāz historisch als kompetente Richter in Ehrverletzungsdelikten und Frauenrechtsfragen bekannt waren. Bei den Ḥuwaitāt vom Sinai und in Jordanien wurde zwischen beiden Rechtsressorts unterschieden. So war der ‘*uqbi* bei den in den beiden Gebieten siedelnden Unterstämmen für Frauenrechtsfragen und der *manšad* bei Ehrverletzungsdelikten zuständig. Im Ḥiğāz aber unterlagen die dort angesiedelten Ḥuwaitāt nicht den gleichen Entwicklungen. Sie folgten einer alten Tradition der Ḥiğāz-Stämme, nach welcher der Richter für Ehrverletzungsdelikte gleichzeitig auch für Frauenangelegenheiten und Familienrecht zuständig war. Also fand sich bei ihnen ein ‘*uqbi*, aber kein *manšad*. Gleichzeitig nannten sie den Richter, der für finanzielle Rechtsfragen und Eigentumsrecht verantwortlich war, ebenfalls *mas‘ūdi*.⁴⁴

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass die Spezialisierung der Richter ein Merkmal der späteren Entwicklung des beduinischen Rechtes im Zusammenhang mit der Bildung heterogener tribaler Gesellschaften mit verschiedenen politischen Formen war. In einer multitribalen Gesellschaft, welche auch intensive Kontakte mit den benachbarten urbanen Räumen pflegte, reichte das allgemeine Wissen eines universalen Stammesrichters, des ‘*arifa*,⁴⁵ oft nicht aus, um transtribale Rechtskonflikte zufriedenstellend beizulegen. Da die Intensität der Verflechtung der Beziehung eines Stammes mit den benachbarten Stämmen und Sesshaften unterschiedlich war, entwickelten sich auch die Strukturen des Jurisdiktionsapparates der Stämme regional unterschiedlich.

In der Zentralregion können wir – gemäß der Intensität der verflochtenen Beziehungen zwischen den Stämmen – vier Gruppen unterscheiden. Die ansässigen Stämme von Sinai und Negev (Tarābin, Aḥaiwāt, Ğarrāra, Nağmāt, Sawārka, ‘Ayāyda, Tiyāha, Ğabārāt und Hanāğra) bilden die erste Gruppe. Die Rechtspraxis der Stämme dieser Gruppe zu Beginn des 20. Jahrhunderts bietet ein gutes Beispiel für die interaktive richterliche Kooperation zwischen den Stämmen. Die zuständigen Fachrichter wurden aufgrund ihrer Kompetenz und nicht aufgrund ihrer Stammeszugehörigkeit oder Herkunft gewählt. Die Unterschiede zwischen den Beduinen des Sinai und jenen des Negev waren in dieser Hinsicht zu Beginn des 20. Jahrhunderts gering. Die Berichte von ‘Ārif al-‘Ārif über die Beduinen von Beerscheba und die von Ğauharī über die Sinai-Beduinen und ihre Fachrichter sind fast identisch.

⁴⁴ Siehe Maisel, *Gerwohnheitsrecht*, 108.

⁴⁵ Bezeichnung des allgemeinen Stammesrichters, welcher nach den *sawālif* und den Gerwohnheitsregeln seines Stammes richtet.

Ğauharī unterscheidet zum Beispiel zwischen 13 Fachfunktionen innerhalb des juristischen Systems der Sinai-Beduinen, deren Inhaber er in zwei Kategorien einteilt. Die Mitglieder der ersten Kategorie bezeichnet er als Richter der Araber/Beduinen (*quḏāt al-ʿarab*). Sie umfasst die folgenden 7 Fachrichter:⁴⁶

1. *al-kibār* (die Ältesten), auch als Versöhnungstifter (*riğāl aṣ-ṣullḥ*) bezeichnet. Sie verhandelten die bedeutenden Fälle, welche nur durch die Versöhnung aller Konfliktparteien beigelegt werden konnten. Diese Fälle beinhalteten verschiedene Arten von Delikten, die großen Aufruhr und sogar Krieg nach sich ziehen konnten. Die *kibār* wurden in der Regel aus den Reihen der Stammesführer und Stammesnotabeln ernannt, in deren Händen die Entscheidung zwischen Krieg und Frieden lag.
2. *al-manšad*, auch als *al-masʿūdī* bezeichnet, da die bekanntesten Richter in diesem Gebiet aus dem Masāʿid-Stamm aus dem Distrikt ʿAriš stammten. Der *manšad* war für die bedeutenden Ehrverletzungsdelikte verantwortlich.
3. *al-qaṣṣās*, von Ğauharī als Strafrichter bezeichnet. Der *qaṣṣās* war für die Bewertung von Entschädigungen für die verschiedenen Wunden und Körperverletzungen zuständig. Ğauharī erwähnt, dass die meisten Richter dieses Fachgebiets in der at-Tih-Region (Mittel- und Südost-Sinai) aus dem Unterstamm der as-Salālma des Stammes der Ḥuwaitāt und in der ʿAriš-Region (Nordsinai) aus dem Stamm der Baliy und im Bilād at-Ṭūr (West- und Südwest-Sinai) aus den Stämmen der Qarāṣa und Mazīna stammten.
4. *al-ʿuqbī*, als Frauenrichter (*qāḏī an-nisāʿ*) bezeichnet, war für Familienrecht (Ehe, Scheidung) zuständig. Er wurde ʿuqbī genannt, weil die meisten Richter auf diesem Gebiet aus dem Stamm der Banū ʿUqba stammten.
5. *az-ziyādī*, laut Ğauharī der zuständige Richter für zivile Streitigkeiten bezüglich des Besitzes und Eigentums von Kamelen etc.
6. *aḏ-ḏaribī*, nach der Klassifizierung von Ğauharī der sechste Fachrichter. Er betrachtet ihn als eine Art Einleitungsrichter, der dafür zuständig war, einen zuständigen Richter für einen Streitfall zu benennen, wenn die Streitparteien sich über den Namen des Richters nicht einigen konnten. Ihm zufolge gehörten die meisten *ḏaribī*-Richter zum Stamm der Ḥuwaitāt.
7. *al-mubšīʿ* ist eigentlich derjenige, der die Ordalzeremonie, also Wasser- oder Feuerordale, durchführte. Ğauharī betrachtet ihn als einen der Fachrichter, obwohl seine Aufgabe nur darauf beschränkt war, die Glaubwürdigkeit der beschuldigten bzw. anklagenden Personen zu überprüfen.

Die zweite Kategorie umfasst sechs Funktionen, deren Inhaber Ğauharī als Experten (*āl al-ḥibra*) bezeichnet und auch als eine Art Fachrichter betrachtet: „*Wa-yadḥulūna fi ḥukmi l-quḏāt*.“⁴⁷ Die Richter der zweiten Kategorie waren:

⁴⁶ Siehe für die folgenden Aufzählungen Ğauharī, *Šarīʿa*, 113–115.

⁴⁷ Ğauharī, *Šarīʿa*, 114.

1. *al-musawwīq*, ein Experte für Kamele, welcher die Fähigkeit besaß, das Alter und die Qualität von Kamelen festzustellen. Durch ihn wurden Geldstrafen, welche in Kamelen bezahlt wurden, z. B. die *diya*, an den Berechtigten entrichtet.
2. *abl al-iqtā'āt*, Landexperten, die in landwirtschaftlichen Angelegenheiten die Kompetenz hatten, Recht zu sprechen.
3. *abl al-ʿarāʾiṣ*, Palmenexperten.
4. *qaṣṣāṣū l-atar*, Spurenermittler. Jede Region hatte ihre eigenen Experten, die aus bestimmten Stämmen kamen. So stammten die Spurenermittler im Südsinai (Bilād aṭ-Ṭūr) aus den Stämmen der Mazīna und Qarārša und im Mittelsinai (Niḥil) aus den Ḥuwaiṭāt sowie im Nordsinai (ʿAriṣ) aus den Nomaden des Stammes Baliy.
5. *lahḥāsāt al-ḥutūm*, „die Stempel-Leckenden“. Ğauharī erklärt, dass die Beduinen des Sinai als solche diejenigen Scheiche bezeichneten, die von der Regierung zu Stammesscheichen berufen wurden. Diese Scheiche waren befugt, über Fälle zu richten, in welchen die Regierung oder einer ihrer Beamten eine der Konfliktparteien war. Es ging dabei laut Ğauharī meistens um die Entleiherung von Kamelen für öffentliche und staatliche Dienste und um die damit verbundenen Kosten. Die Scheiche erhielten diese spöttische Bezeichnung wahrscheinlich, da sie ihr eigenes Namensiegel mit ihrem Speichel zu befeuchten pflegten, bevor sie die Quittungen für den Erhalt ihres Soldes stempelten.
An dieser Stelle sollte ich darauf aufmerksam machen, dass die Beduinen von Beerscheba auch die staatlich berufenen Richter als *lahḥāsāt al-ḥutūm* bezeichneten. Jedoch verfügten solche Richter über ganz andere richterliche Kompetenzen als ihre gleichnamigen Kollegen im Sinai. Man kann die Vermutung aufstellen, dass die Anwendung solcher satirischen Bezeichnungen für Scheiche und Richter, die vom Staat als solche ernannt wurden, ein Anzeichen dafür war, dass die Beduinen der Zentralregion diese Richter nicht wirklich respektierten. Dies erklärt auch die Existenz der beiden parallel existierenden richterlichen Rechtssysteme unter den Beduinen in den Regionen Negev und Sinai in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.
6. *al-ḥusabāʾ* oder auch *naqalat al-ʿulūm*, Wissensüberlieferer, sind die letzten in Ğauharīs Zählung. Er beschreibt sie als erfahrene Männer, welche über Kenntnisse auf dem Gebiet der Beduinentraditionen und der zwischen ihrem Stamm und den anderen Stämmen abgeschlossenen Verträge verfügten. Diese Personen bürgten für die Einhaltung der Verträge ihrer Stämme. Wenn ein Stammesmitglied durch eine Tat einen intertribalen Vertrag verletzt hatte, war der *ḥasīb* seines Stammes sittlich dazu verpflichtet, das Recht des Verbündeten jenes Stammesmitgliedes wiederherzustellen. Verweigerte sein Stammesmitglied dies, galt dies als eine persönliche Verletzung der Ehre des Verbündeten. In diesem Fall konnte er von jenem Stammesmitglied eine Entschädigung verlangen.

Es ist nicht klar, nach welchen Kriterien Ğauharī entschied, dass der *mubšīʿ* zu den Richtern gehörte, während die *abl al-iqtāʿāt* und *lahḥāsāt al-ḥutūm* zu den juristischen Experten gehörten. Auch viele seiner Beschreibungen der Funktionen der unterschiedlichen Richter harmonieren nicht immer mit dem, was ʿĀrif al-ʿĀrif über die gleichen Fachbezeichnungen berichtet.

ʿĀrif al-ʿĀrif unterscheidet für den Negev zwischen den authentischen Beduinenrichtern (*quḍāt al-ʿarab al-ašlyūn*), welche zu seiner Zeit als *mahāṭiṭ* (Sg. *mahṭūt*) bezeichnet wurden, und den Richtern der staatlich gegründeten Beduinenrechtstribunale (*mahḥamat al-ʿašāʿir*), welche vom Volksmund *lahḥāsāt al-ḥutūm* genannt wurden.⁴⁸

Unter dem Titel *quḍāt al-ʿarab al-ašlyūn* findet man die Strukturen des Rechtssystems der Beduinen der Region mit seinen instanziellen und fachlich strukturierten Merkmalen. In diesem System bildeten die Richter einen feinen und durchdachten Apparat der Jurisdiktion. In diesem Apparat waren die legitimen Kanäle für die Beilegung eines Konflikts jeglicher Art genau festgelegt. Erst trafen sich die Streitparteien bei einem *mulimm* ihrer Wahl. Mit seiner Hilfe versuchten sie gemeinsam – wie bereits zu Beginn dieses Abschnittes geschildert – den Gegenstand der Anklage festzustellen und drei für ihren Fall qualifizierte Richter zu nennen. Wenn sie sich nicht einigen konnten, schickte der *mulimm* sie zu den *kibār*. Diese waren befugt, die Art der Anklage festzustellen und die Richter zu nennen, die den Fall verhandeln durften. Danach wurde der Fall vor einem der Fachrichter verhandelt. In allen eben genannten drei rechtsprozessualen Instanzen bestand die Möglichkeit, in Berufung und dann in Revision zu gehen. Die einzige dafür benötigte Begründung bestand in der Unzufriedenheit einer der Streitparteien mit der Entscheidung des Richters. Dafür gab es allerdings Rahmenbedingungen, die an einer späteren Stelle in diesem Kapitel geschildert werden.

Die fachlich spezialisierte Kompetenz der Richter der Negev-Region umfasste die folgenden Rechtsbereiche:

1. landwirtschaftliche und bodenrechtliche Angelegenheiten, dies schließt u. a. Eigentumsrecht, Erbrecht, Miet- und Pachtrecht und Landesgrenzkonflikte ein. Die Richter in diesem Bereich wurden als *abl ad-diyār* oder *abl al-iqtāʿāt* (Landexperten) bezeichnet. Wie die beiden Bezeichnungen verraten, wurden diese Richter aus den Reihen der Großgrundbesitzer ausgewählt.
2. Pferdeangelegenheiten. Die Richter dieses Bereiches wurden *abl ar-rasān* genannt.
3. Zivilrechtliche und strafrechtliche Angelegenheiten in Bezug auf Eigentums- und Besitztumskonflikte wie Diebstahl, Betrug, untreuhandarisches Verhalten, ordnungswidrige Entleihung von Kleinvieh etc. Dabei wurde nicht zwischen Geld, Schafen und Kamelen unterschieden. Jedoch war das Verhandeln eines Falles von der in den Streit involvierten Summe abhängig. Denn die Beduinen

⁴⁸ Siehe ʿĀrif, *al-Qaḍāʾ*, 59f.

dieser Region kannten in diesem Bereich zwei Fachrichter, deren richterliche Kompetenzen von der Höhe der Streitsumme abhängig waren. Diese Richter nannten sie *ḍaribiya* und *ziyūd*. Die *ziyūdi*-Richter besaßen mehr Kompetenzen als die *ḍaribiya*-Richter. Demgemäß waren ihre Rechtsurteile härter. Unter den Beduinen im Sinai gab es ebenfalls Richter, die *ḍaribiya* und *ziyūd* genannt wurden. Allerdings hatten sie andere Kompetenzen als die Richter des Negev.

4. Tötungs- und Körperverletzungsdelikte. Die Richter dieses Bereiches wurden *manāqīʿ ad-dumūm* und *qaṣṣāsūn* genannt.
5. Ehrverletzungsdelikte. Ehrverletzungsdelikte deckten unter den Beduinen dieser Region ein großes Spektrum unterschiedlicher Missetaten ab. Ehrverletzungen begannen bei einem Kopfnicken als Zeichen der Unzufriedenheit, umfasste alle Formen der verbalen und tätlichen Beleidigung, Unterstellung von Sittenwidrigkeiten und die Verletzung von Vereinbarungen und Verträgen, und endete bei schweren Sexualdelikten, unabhängig davon, ob es sich dabei um Belästigung, Nötigung oder Vergewaltigung handelte. Die Richter dieses Bereiches hießen *manšad*. Die Beduinen von Beerscheba unterschieden in diesem Bereich zwei Richterinstanzen. Der erste Richter, *manšad qarḍ wa-farḍ*, verhandelte die einfachen und unumstrittenen Fälle, in denen die Tat nicht geleugnet wurde. Er hörte zu (*qarḍ*) und sprach sein Urteil (*farḍ*). Komplizierte und schwere Fälle benötigten einen erfahrenen *manšad*, der regulär als *manšad iʿtiyādi* bezeichnet wurde.

Es ist aufschlussreich, dass ʿĀrif al-ʿĀrif keinen Richter für Familien- und Frauenrecht erwähnt und dass die Beduinen seiner Region Fachrichter für Pferdeangelegenheiten und landwirtschaftliche Angelegenheiten, aber keine Kamelexperten oder Richter für die Angelegenheiten der angestellten Kleinviehhirten hatten. Dies weist darauf hin, dass, obwohl die Beduinen von Sinai und Negev aufgrund der vergleichbar intensiven tribalen Heterogenität und der Verflechtung der Interessen ähnlicher gesellschaftlich bedingter Institutionen analoge Entwicklungen erlebten, jede Region bei der Weiterentwicklung ihrer juristischen Institutionen ihre eigenen spezifischen Merkmale bewahrte, welche ökonomisch bedingt waren. Die Beduinen des Negev brauchten zu dieser Zeit keine speziellen Richter oder Experten für Kamele und Kamelangelegenheiten. Jedoch pflegten die Beduinen des Sinai mindestens bis zum Ende der 1930er-Jahre ihre *diyya* und ähnliche richterlich ausgesprochene Ausgleichungen und Entschädigungen in Form von Kamelen zu entrichten oder im Wert von Kamelen zu berechnen.⁴⁹ Währenddessen war das Äquivalent der *diyya* im Negev zu dieser Zeit seit 1922 per Gesetz auf ca. 333 Pfund festgelegt.⁵⁰ Vor der Einführung dieses Gesetzes betrug die vollständige *diyya* 40 Kamele in verschiedenem Alter.⁵¹ Die ersten sechs Kamele sollten nicht älter als vier Jahre alt sein. Jedes von ihnen wurde mit acht Pfund

⁴⁹ Siehe Kennett, *Bedouin Justice*, 49–59; vgl. 60–78.

⁵⁰ ʿĀrif, *al-Qaḍāʾ*, 69.

⁵¹ ʿĀrif, *al-Qaḍāʾ*, 106f.

bewertet. Der Rest der *diyya* wurde in beliebigen Gegenständen entrichtet oder mit 2,5 Pfund berechnet.

Jedoch erwähnt ʿĀrif, dass der Wert der *diyya*-Kamele bis zu seiner Amtszeit umstritten war. Dies bedeutet, dass die Beduinen sich nicht an die Summe von 333 Pfund als Äquivalent einer vollständigen *diyya* hielten bzw. halten konnten. Der Grund dafür war, dass das relevante Gesetz von der britischen Verwaltung in Palästina erlassen wurde und durch die von ihnen gegründeten Rechtstribunale der Beduinen ausgeführt werden sollte. Jedoch waren die Tötungsfälle oft territorial und tribal übergreifend, so dass eine der beiden Streitparteien zu den Sinai-Stämmen gehörte und damit nicht der Aufsicht der Briten von Palästina und ihres Verwaltungsapparates unterlag. ʿĀrif schlug den Regierungen der beiden Regionen vor, dass vor jedem Blutausgleichsverfahren drei Schiedsrichter das Geldäquivalent der *diyya*-Kamele aktualisieren sollten.⁵² Da für solche Verfahren alle drei Monate spezielle von beiden Regierungen gegründete Rechtstribunale stattfanden, war ʿĀrifs Vorschlag umsetzbar. Die Schiedsrichter wurden von beiden Streitparteien ausgesucht, sodass jede Partei einen Schiedsrichter nannte und der dritte Schiedsrichter aus einer Liste mit sechs Namen ausgelost wurde. Jede der beiden Parteien schlug für die Losliste drei Namen vor.

Dieser Fall zeigt, welche Interessenkonflikte es in der Rechtspraxis dieser Zeit in der Region zwischen Sinai und Palästina gab. Es waren nicht nur die eigenen sozialen und politischen Interessen der Stämme und die ökonomischen Gegebenheiten, welche die Entwicklung des beduinischen Rechtes und seiner Institutionen beeinflusste, sondern auch die Interessen der kolonialen und nationalen Regime, welche als aktive Akteure bei der Weiterentwicklung der beduinischen sozialen und politischen Organe auftreten wollten, in der Absicht, die Entwicklungsprozesse zu steuern. Dies erforderte Kooperation und die Einsetzung überregionaler Gremien. Allerdings stellt sich die Frage, welche Mechanismen die Stämme der Region bei der Beilegung transtribaler Rechtskonflikte anwandten.

⁵² Dazu siehe ʿĀrif, *al-Qaḍāʾ*, 107.

6. Rechtssouveränität als Modell institutioneller Rechtstransformation

Die Beduinen der Zentralregion kannten keine Grenzen. Nichtsdestotrotz sind in der Region vier Rechtskreise zu unterscheiden, die unterschiedlichen historischen Entwicklungen unterlagen und daher vier verschiedene Modelle von Gerichtsbarkeit kennen.

Der erste Rechtskreis umfasst die Beduinen aus Gaza, dem Negev und dem Sinai. Sie lebten, wie bereits erwähnt, in einer einheitlichen Region, in der sie sich frei bewegten und gemeinsam einen Rechtskreis bildeten. Sie strebten nach einer interaktiven richterlichen Kooperation zwischen ihren Stämmen. Dabei ging es den Beduinen dieser Gruppe nicht in erster Linie um die Bewahrung der Rechtssouveränität des Stammes und seiner politischen Führung, sondern darum, eine höhere Qualität in der Rechtspraxis zu erzielen. Deswegen ernannten sie für jedes einzelne Rechtsgebiet erfahrene und zum Teil stammesunabhängige Richter zu Rechtsautoritäten, welche vom Stamm und seinen Mitgliedern anerkannt wurden. Dies führte dazu, dass Richter wie Ibn Dalāḥ, Abū Dahtūm und Abū l-Qi‘ān aus dem Stamm der Baliy im Sinai von fast allen Stämmen von Beerscheba und Umgebung als die fachlichen Rechtsautoritäten (Richter) im Bereich der Tötungs- und Körperverletzungsdelikte anerkannt wurden.¹ Dies bedeutet zweifellos eine Vereinheitlichung der Rechtspraxis in diesem Bereich. Man kann behaupten, dass die Existenz dieser Gruppe als eine sozio-politische Gemeinschaft gegenüber anderen Stämmen und als politische Macht der Zentralregion die Gründung eigener, stammesübergreifender Verwaltungsgremien und Institutionen, darunter natürlich die Institutionen der Jurisdiktion, erforderte. Dieses Rechtsmodell wurde im vorherigen Kapitel ausführlicher behandelt.

Andere Stämme der Zentralregion, die mit den Stämmen der ersten Gruppe sozial nicht konkurrieren konnten oder aufgrund ihrer Machtüberlegenheit eigene politische Ziele verfolgten, bewahrten ihr eigenes, altes Rechtssystem, welches schlichter konstruiert war und keinen Transformationsprozess durchlief. Zu dieser zweiten Gruppe gehören zum Beispiel die *haitam*-Stämme wie die Šarārāt, Šalba und Malālḥa. Die *haitam*-Stämme wurden von anderen Stämmen der Region als minderwertige Beduinen betrachtet, mit denen sie sich nicht verschwägern oder vermischen wollten. Die Stämme dieser Gruppe besaßen ihr eigenes Rechtssystem, welches unabhängig und intratribal orientiert war. Der Stamm der Šarārāt zum Beispiel, dessen Mitglieder von Nağd bis zum Sinai zerstreut waren, bestand aus vier Stammesabteilungen.² Jede Abteilung hatte ihre eigenen Richter. Diese Richter waren für allgemeine bzw. einfache Rechtskonflikte innerhalb jeder Abteilung zu-

¹ Vgl. ‘Ārif, *al-Qadā’*, 65–67.

² Siehe Maisel, *Gewohnheitsrecht*, 108f.

ständig. Für die Verhandlung schwerer Delikte wie Tötung oder schwerer Körperverletzung wurden Richter aus dem Hause as-Saif aus der Abteilung al-Halasa eingesetzt, welche unter allen Šarārāt als die höchste richterliche Instanz betrachtet wurden und deren Rechtsurteile verbindlich und nicht zu widerrufen waren. Für zivilrechtliche Klagen waren die Richter aus dem Hause Ibn al-Wāša verantwortlich.

Die Ḥuwaitāt im Ḥiğāz gehören gemäß der hier vorgenommenen Einteilung zu einer dritten Gruppe, und zwar zu den Randstämmen der Zentralregion, welche anderen Rechtstraditionen folgten. Bei den Ḥuwaitāt im Ḥiğāz gibt es keinen Hinweis darauf, dass sie legislativ kompetente Richter (*qalṭa*-Richter) besaßen,³ da sie ein basales Rechtssystem hatten.

Die vierte Gruppe der Region umfasst Stämme wie die Banū Šaḥr und die Ḥuwaitāt, welche im Vergleich mit den Stämmen der ersten Gruppe eine kürzere Integrationsgeschichte in der Region hatten. Die Entwicklung des Rechtspflegeapparates dieser Stämme stellt ein eigenes Modell der Rechtstransformation dar. Die beiden großen Stämme der Region entstanden als Abspaltungen von anderen Stämmen aus dem Nord-Ḥiğāz, nämlich den Banū Šaḥr und den Banū ‘Aṭīya. Die beiden Stämme sind heute multinational, da ihre Untergruppen in Saudi-Arabien, Jordanien und Ägypten leben. Sie strebten seit dem 17. Jahrhundert nach Macht und Einfluss in der Region.⁴ Daher waren sie Rivalen für die Stämme aller Gruppen, deren Gebiete sich nördlich ihrer Territorien befanden. Das Streben beider Stämme nach der regionalen Vorherrschaft kann als Barriere für ihre Integration in das multitribale Rechtssystem der ersten Gruppe gesehen werden. Diese Ansicht wird dadurch bekräftigt, dass eine andere Abteilung der Ḥuwaitāt, welche vor dem Aufstieg der Ḥuwaitāt im heutigen Zentral- und Westjordanien um Aqaba im Sinai siedelte, vollständig in das multitribale System integriert wurde und aktiv an der interaktiven richterlichen Kooperation beteiligt war.

Währenddessen hatten die neu eingewanderten Banū Šaḥr und die Ḥuwaitāt ihr eigenes Rechtssystem. Dieses System basierte auf der Rechtstradition ihrer Herkunftsregion. Sie besaßen vier Arten von Richtern, die sich fachlich und instanziell voneinander unterschieden. An erster Position befanden sich die *qalṭa*-Richter. Sie besaßen rechtliche Vollmacht und Autorität sowie legislative Kompetenzen. Dies bedeutet, dass ihre Rechtsurteile erstens verbindlich und zweitens gesetzgebend waren. Deswegen behandelten sie in der Regel die wichtigsten Fälle, die das Leben der Stammesmitglieder beeinflussen konnten. Das Amt des *qalṭa*-Richters war vererbbar. Maisel erwähnt, dass die Banū Šaḥr zwei *qalṭa*-Richter – Ibn Zuhair und Ibn Zubn – hatten, während die Ḥuwaitāt nur einen *qalṭa*-Richter – Ibn Ġāzī – besaßen.⁵ Natürlich deuten die Namen auf Familien und nicht auf Personen. Alle

³ Siehe Maisel, *Gewohnheitsrecht*, 108.

⁴ Bik, *Šarqī l-Urdunn*, 167f. und 228f.

⁵ Vgl. Maisel, *Gewohnheitsrecht*, 109–115.

drei genannten Familien gehörten zu den führenden Haushalten ihrer Stämme. Es ist ebenfalls bekannt, dass die Banū Ṣaḥr in Jordanien in zwei große Stammesabteilungen, die Ṭūqa und die Kaʿābna, gespalten sind, während man, wenn man ohne eine nähere Bestimmung von „den Ḥuwaitāt“ in Jordanien spricht, damit die nördlichen Ḥuwaitāt meint, die auch als Ḥuwaitāt bin Ğāzī bekannt sind.⁶

Dies erklärt, warum man von einem *qalṭa*-Richter unter den Ḥuwaitāt und von zwei Richtern unter den Banū Ṣaḥr spricht. Anscheinend war die Funktion des *qalṭa*-Richters mit den politischen Institutionen dieser Stämme verknüpft. Dies deutet auf einen Wandel hin, in dem sich bei den genannten Beduinen eine moderne Form der Legislative entwickelte. In dieser neuen Institution fungierten die politischen Akteure als höchste Rechtsinstanz. Die *qalṭa*-Richter waren außerdem bevollmächtigt, durch die Auslegung älterer Rechtsurteile (*sawālif*) neue Wege zur Konfliktbeilegung in schweren Fällen zu finden. Ihre Urteile galten damit für andere Stammesrichter als Präzedenzfälle. Im Laufe der Zeit erhielten diese Urteile den Status von *sawālif*. Also fügten die *qalṭa*-Richter in diesem Fall dem bisher angewandten Rechtssystem neue Praktiken hinzu.

Anders ist der Fall jedoch, wenn einer der *qalṭa*-Richter zu der Ansicht kam, dass das allgemeine Interesse des Stammes die Abschaffung einer praktizierten, alten Regel oder die Außerkraftsetzung einer *sālifa* verlangte. Hier reichte die Autorität eines *qalṭa*-Richters nicht aus, um neue allgemeingültige und gleichzeitig verbindliche Regeln für alle Mitglieder seines Stammes einzusetzen. Der *qalṭa*-Richter trat in solchen Fällen als Rechtsexperte auf, der den Fall vor dem Ältestenrat seines Stammes – dem politischen Organ – darlegte und seine Vorschläge und Empfehlungen aussprach. Entschieden wurde dieser Fall dann durch den Konsensus aller Stammesvertreter, inbegriffen des *qalṭa*-Richters.

Im Vergleich verfügten die *qalṭa*-Richter über eine größere Macht und Autorität als alle Richter der ersten Gruppe im Modell der juristischen Kooperative. Denn bei diesem Modell lag die Autorität der *qalṭa*-Richter nicht in der Hand einer einzigen Person, die direkt dem führenden Haushalt angehörte, sondern in den Händen von drei erfahrenen Richtern, den *kibār*, die zu verschiedenen Stammesabteilungen oder sogar Stämmen gehörten. Die *kibār* galten auch als Sonderrichter, die nur auftraten, wenn die regulären Richter nicht in der Lage waren, eine Entscheidung oder ein Rechtsurteil zu treffen.

Interessant ist, dass keine der Stammesabteilungen der Ḥuwaitāt außer der von Ibn Ğāzī – laut den vorhandenen Informationen – über einen eigenen *qalṭa*-Richter verfügte.⁷ Dies weist darauf hin, dass einige Entwicklungen des Rechtssystems nur lokal und gemäß stammeseigenen sozialen und politischen Rahmenbedingungen verliefen, wobei man hier „stammeseigen“ durch „stammesabteilungseigen“ oder „stammeskonföderationseigen“ ersetzen kann. So übernahmen

⁶ Sarḥānī, *Ĝāmiʿ ansāb*, 58 und 88.

⁷ Vgl. Maisel, *Gewohnheitsrecht*, 109–115.

die Ḥuwaitāt im Sinai und in Palästina die Rechtspraktiken und -strukturen des juristischen Systems der ersten Gruppe und wurden Teil seines Gerichtsbarkeits-systems. Dadurch wurden Ḥuwaitāt-Richter von den anderen Stämmen als fachlich spezialisierte Rechtsautoritäten für die Mitglieder ihrer Stämme in das interaktive richterliche Kooperationssystem integriert.

An zweiter Stelle nach dem *qalṭa*-Richter standen die „Strafrichter“. Dabei kann weiterhin davon ausgegangen werden, dass das beduinische Recht kein sanktionsorientiertes Recht ist. Jedoch gehört es zu den Besonderheiten des Rechtssystems der Stämme der Zentralregion, dass ihre Beduinenrichter in bestimmten schweren Fällen, wie bei heimtückischen Morddelikten (*dalang*) und bei der Tötung von Frauen und Kindern, die vierfache *diya* verlangten.⁸ Dies wurde *tarbīʿ ad-diya* oder *al-murābaʿa* genannt. *Tarbīʿ* ist wie der *taʿzīr* des islamischen Rechts eine verschärfte Strafe. Daher scheint es in diesem Kontext unumgänglich, den Begriff „Strafrichter“ zu verwenden, besonders da die Stämme dieser Gruppe für die Richter dieses Bereiches verschiedene Bezeichnungen hatten und die Zuständigkeitsbereiche der Richter von einem Stamm zum nächsten unterschiedlich waren.

Zum Beispiel bezeichnen die nördlichen Ḥuwaitāt laut Maisel die Richter dieser fachlich spezialisierten Instanz als *manābī*-Richter.⁹ *Manābī* bedeutet schlicht und einfach „das Verbotene“. Diese Bezeichnung ist ein weiterer Hinweis auf eine Wende im juristischen Denken der Beduinen dieser Region. Denn das beduinische Rechtssystem orientierte sich grundsätzlich an subjektiven Rechten und besaß keine Vorstellung von Rechtsobjektivität, also keine gesetzliche bzw. vorschriftliche Differenzierung zwischen dem Erlaubten und dem Verbotenen. Die Richter der verbotenen Dinge waren in drei Fachgebiete eingeteilt: der *munqīʿ ad-dam*, der *ʿuqbī* und der *manšad*. Der *munqīʿ ad-dam* war für Blutfragen zuständig. Da die Quellen keinen *qaṣṣāṣ* erwähnen, ist davon auszugehen, dass der *munqīʿ ad-dam* auch für Tötungsdelikte und Körperverletzungen verantwortlich war. Der *ʿuqbī* war, laut Maisel, der Richter für Fragen der Ehre. Jedoch war der *ʿuqbī* – bei den Ḥuwaitāt im Allgemeinen und in der Rechtstradition der Region im Besonderen – der für Frauen- bzw. Familienfragen zuständige Richter. Es ist daher anzunehmen, dass er diese Aufgabe auch bei den nördlichen Ḥuwaitāt hatte. Er war wahrscheinlich der Richter für *ʿird*-Fragen, und dies schließt beides ein, die Ehre und die Frauen.

Der *manšad* war wie der *ʿuqbī* ein Richter für Ehrfragen. Die Bezeichnung kommt ursprünglich aus der Rechtstradition der Stämme der ersten Gruppe der Sinai- und Negev-Stämme. Maisel erklärt, dass der *manšad* unter den nördlichen Ḥuwaitāt – bin Ġāzī – der „Weißmacher des Antlitzes“ war.¹⁰ Dies kann man dadurch erklären, dass die Ḥuwaitāt einige Rechtsaspekte aus unterschiedlichen re-

⁸ Bei der Ermordung von Frauen wurde sogar das Achtfache ihrer *diya* verlangt; Dazu siehe Ġauhārī, *Šarīʿa*, 130f.; vgl. ʿĀrif, *al-Qaḍāʾ*, 90 und 107.

⁹ Siehe Maisel, *Gewohnheitsrecht*, 107; vgl. Abū Ḥassān, *Turāt al-badw*, 98.

¹⁰ Maisel, *Gewohnheitsrecht*, 107.

gionalen Rechtstraditionen adoptierten, ohne zu berücksichtigen, dass sich einige ihrer Institutionen eigentlich mit den gleichen Rechtsfragen beschäftigten. Eine andere Erklärung wäre, dass die nördlichen Ḥuwaitāt in Bezug auf ihre tribale Bildung ein Stamm heterogener Natur sind, auch wenn sie, wie sie behaupten, die gleichen genealogischen Wurzeln wie alle anderen Ḥuwaitāt besitzen.

Die Ḥuwaitāt traten als selbstorganisierter Stamm erst sehr spät – Ende des 17. Jahrhunderts – auf die Bildfläche. Bis dahin wurden sie in den Quellen als einzelne Beduinengruppen bezeichnet, die zu den Banū ‘Atīya zu rechnen waren und welche auf den Pilgerrouen zwischen Aqaba und Mekka für Unruhen sorgten. Die älteste bisher bekannte Erwähnung der Ḥuwaitāt geht auf das Jahr 1423 zurück. Jedoch wurden sie damals nur als Begleiter der jährlichen Pilgerkarawane erwähnt.¹¹ Peake Pascha schreibt sogar, dass die Ḥuwaitāt mehrere Jahrhunderte als Sesshafte in der Hügellandschaft nördlich von Aqaba lebten, wo sie neben Kamel- und Viehzucht Landwirtschaft betrieben.¹² Dies bedeutet, dass die Ḥuwaitāt ein Sonderfall sind. Der Stamm entstand unter besonderen Gegebenheiten; im Kern war er ursprünglich eine sesshafte Gruppe, die durch die Bildung einer tribalen Identität und die Gründung politischer Organisationen nach einem tribalen Muster nach Macht strebte, was ihr schließlich auch gelang.

Diese Vorgeschichte des Stammes führte dazu, dass seine Rechtstradition als eine künstliche Rekonstruktion fremder Rechtstraditionen entstand, welche von den Stammesmitgliedern aus verschiedenen Gegenden mitgebracht wurden. Dafür spricht auch die Geschichte der Spezialisierung der Richter bei den Ḥuwaitāt Mitte des 19. Jahrhunderts. Zu jener Zeit entschieden die Stammesführer, für alle erforderlichen Rechtsbereiche stammeseigene Richter zu ernennen. Dieser Wandel kann als Anzeichen für die gesteigerte Bedeutung der Souveränität im Rechtswesen eines Stammes und als Mittel zur Wahrung der regionalen Vormachtstellung dieses Stammes betrachtet werden. Das folgende Zitat von Maisel erläutert den historischen Anlass für diese Umgestaltung und wie die Richter der trantribalen richterlichen Kooperation durch Richter aus den Reihen der eigenen Genealogie ersetzt wurden:

Bei den Ḥuwaitāt wird die Entstehung von Spezialisierungsrichtungen unter den Richtern besonders deutlich. Mitte des 19. Jahrhunderts griff Faḡiḡ Bin ‘Uraiqid von den Nu‘aimāt einen Gast an, der bei Scheich Salāma Bin Gāzi abgestiegen war. Beide Seiten einigten sich darauf, dass Ibn Duḡaida von den Banū ‘Uqba in diesem Fall der Richter sein sollte. Gleichzeitig wurde berichtet, dass ein Sterndeuter und Wahrsager namens Abū Ġariqān von den Ṭarābin [*sic*] aus Bi‘r Sab‘a ein Freund von Faḡiḡ war. Er riet Faḡiḡ, erst am Nachmittag zum Richter zu gehen, da das Glück von Salāma nur vom Morgen bis zum Mittag bestehen würde. Faḡiḡ konnte den Termin erfolgreich auf den Nachmittag verschieben. Im Ergebnis des Falles verlor Salāma und musste die *rizqa* bezahlen. Faḡiḡ kehrte indes als Gewinner zurück. Nach der Rückkehr von Salāma zu den

¹¹ Siehe Sarḡānī, *Ġāmi‘ ansāb*, 57f.

¹² Bik, *Tārīḡ*, 230.

Ḥuwaitāt versammelten sich die Scheiche des Stammes und erörterten die Entwicklung ihres Rechtswesens. Sie kamen überein, Familien zu ernennen, die für bestimmte Gebiete verantwortlich sein sollten. Die Verantwortung und Erfahrung wurde dann innerhalb dieser Familien jeweils vom Vater auf den Sohn vererbt. Sie einigten sich darauf, dass Ibn Duḥaida und seine Familie nicht mehr als Richter für die Ḥuwaitāt arbeiten sollten. Die Spezialisierungen wurden wie folgt verteilt:

- 1.) Ibn Ġāzi ist der *qalṭa*-Richter und gleichzeitig allgemeiner Richter für alle Fälle.
- 2.) Ibn ʿAlida von den Maraʿīya ist der *munqīʿ ad-dam*.
- 3.) Ibn ʿAuda von den Muṭālaqa ist der Ehrenrichter, d. h. der *ʿuqbi*.
- 4.) Ibn ʿUlaidi von den Nuʿaimāt ist der Landrichter.
- 5.) Abū Rukaiba von den Sulaimāniyin ist der *qaṣṣās*-Richter und behandelt Verletzungs- und Verstümmelungsfälle.
- 6.) al-Mūsā von den Badūl ist auch ein *qaṣṣās* und behandelt ebenfalls Verletzungs- und Verstümmelungsfälle, jedoch hauptsächlich stammesübergreifende Fälle.
- 7.) ar-Rusāʿi von den Maraʿīya ist der *zayādī al-māl*.
- 8.) Ibn Diyāb von den Muṭālaqa ist der *qāḍī ḥarām*, d. h., er behandelt Streitfälle, die bei der Verteilung der Beute aus Raubzügen entstehen. Er hat außerdem das Recht, das Pferd des Reiters zu töten oder wenn nötig sogar den Reiter selbst, wenn dieser vom Schlachtfeld flieht.
- 9.) Abū Ṭaiya ist auch ein *ḥarām*-Richter. Aber er hat weitere Vollmachten, da er gleichzeitig der Anführer von Raubzügen ist.
- 10.) Ġāzi Bin Fallāḥ von den Furaiḡāt ist ein *qāḍī raʿyān*, was etwa dem heutigen Richter im Arbeitsgericht entspricht. Er behandelt Fragen zu Weiden und zum Hirtenwesen.
- 11.) Pferderichter sind Ibn Ġāzi und Ibn ʿAuda.¹³

Die von den Ḥuwaitāt beschlossene und von den Mitgliedern des Stammes anerkannte Spezialisierung der Richter passte sich den ökonomischen Entwicklungen dieser Abteilung des Stammes und seinen vielfältigen wirtschaftlichen Aktivitäten (Viehzucht, Landwirtschaft und Raubzüge) an. Die Akzeptanz der Richter durch alle Streitparteien war von großer Bedeutung für den Erfolg bei der Beilegung eines Konfliktes. Dies traf besonders für die Wahl eines Entschädigungsrichters (*qaṣṣās*) für stammesübergreifende Fälle zu, in denen es um Verletzungs- und Verstümmelungsdelikte ging. Zugleich berücksichtigten sie bei der Verteilung der Richterämter die damaligen Machtverhältnisse zwischen den großen Familien innerhalb des Stammes, was die Vorherrschaft bestimmter Familien stärkte und den juristischen Apparat des Stammes stark politisierte.

Diese Entwicklung unter den Ḥuwaitāt war eine Anpassung an die speziellen sozialen und ökonomischen Gegebenheiten zu diesem historischen Zeitpunkt; sie konnte also nicht von Dauer sein. Die Zeiten der Raubzüge gingen vorüber; damit kam es zum Untergang der Macht einiger Familien innerhalb des Stammes. Das richterliche Spezialisierungssystem überlebte diese neue Wende jedoch, da die juristischen Kompetenzen aufgrund ihres guten Rufes und ihres Fachwissens innerhalb der Familien etabliert blieben.

¹³ Maisel, *Gewohnheitsrecht*, 113f.

Das folgende Zitat aus dem Dissertationsmanuskript von Maisel schildert diese Episode der Entwicklung des juristischen Apparats unter den Huwaiṭāt:

Die Fälle mehrten sich mit der zunehmenden Sesshaftigkeit der Stämme und die besonderen Richterfamilien änderten ihre legale Zuständigkeit. Bei einigen vermehrte sich durch erfolgreich geführte Fälle und wegweisende Urteile ihr richterliches Ansehen, zum Beispiel findet man heute den Richter Ğarrād Bin Ğānim von den Nu‘aimāt, der als einer der besten Beduinenrichter gilt, wenn es um Fragen von Blut und Ehre geht. Andere Namen verloren hingegen an Einfluss, wie Ibn ‘Alida von den Marā‘īya, dessen Name aus dem Verzeichnis der Richter verschwunden ist. Mit der Veränderung der Bedingungen änderte sich auch der Rechtsapparat. Die so deutlich herausgearbeitete Spezialisierung tritt in heutiger Zeit immer mehr in den Hintergrund zugunsten einzelner Richter aus bekannten Familien, welche die verschiedenen Fachgebiete in ihrer Person vereinen. Die Prozessparteien legen mehr Wert auf den Rang und Namen des behandelnden Richters als auf seine Qualifikation. Mittels seines Ansehens und seiner weitverzweigten, langjährigen Beziehungen ist es ihm leichter, sein Urteil akzeptabel zu gestalten, als einem fachlich hervorragend geeigneten Richter, der aber isoliert in der Gesellschaft lebt. Bei Eigentums- und Landfragen ist hingegen genau das Gegenteil zu beobachten: Ein Spezialist wird hier dem allgemein anerkannten Richter vorgezogen. Fachliche Kompetenz überwiegt hier das Ansehen und den Ruhm vergangener Tage.¹⁴

¹⁴ Maisel, *Gewohnheitsrecht* (Diss.), 196.

7. Mechanismen der normativen Transformationen

Die Rechtsnormen der Beduinen bilden ihr gemeinsames kulturelles Erbe. Da die Rechtsnormen der verschiedenen arabischen Stämme zur gleichen Rechtsfamilie gehören, haben sie unter allen Stämmen Geltung. Jedoch lebten diese unter unterschiedlichen politischen, sozialen und wirtschaftlichen Bedingungen, die die Anpassung der Rechtsnormen unter dem Druck eigener Dynamiken erforderten. So veränderten sich die Rechtsnormen der verschiedenen Stämme unterschiedlich, oft in sehr langwierigen Prozessen. Dadurch entstanden innerhalb der Rechtsfamilie verschiedene Rechtskreise, die regional voneinander getrennt sind. Extern gesteuerte Transformationen der Rechtsinstitutionen und -normen begannen am Anfang des 20. Jahrhunderts infolge der Politik der Integration beduinischer Gerichte in den jeweiligen staatlichen Verwaltungsapparat.

Ob in Ägypten, Palästina, Jordanien oder im Sudan, die Rechtstraditionen – Normen und Praktiken – der Beduinen wurden von den modernen Staaten anerkannt, solange sie nicht ihren Normen und Werten sowie den geltenden ethischen und religiösen Vorschriften widersprachen. Lange vor diesem Zeitpunkt waren die Beduinen, sei es in der Zentralregion oder in der Libyschen Wüste, jedoch immer wieder mit Situationen konfrontiert, die Flexibilität und Anpassung erforderten. Diese Arbeit ist auf viele dieser Situationen eingegangen. Dazu gehört in erster Linie die Bildung von neuen politischen tribalen Strukturen durch Spaltungen und Fusionen oder durch den Aufbau von Konföderationen. Auch wenn eigene Strukturen infolge einer Abspaltung fehlten, weil der abgespaltete Teil sich in ein neues Umfeld einfügen musste – ein anderer Stamm oder eine urbane Gesellschaft –, erforderte das Flexibilität, Anpassungsfähigkeit und Integrationswillen. Die Anpassung des Rechts an neu entstandene gesellschaftliche Situationen war im Laufe der Geschichte der beduinischen Rechtskultur unvermeidlich.

Diese Art von Transformationen betraf auch die vertraglichen Rechtsräume. Als Mechanismus der Transformation von Rechtsnormen wurden in diesem Kontext Verträge auf der intra- oder der intertribalen Ebene durch die relevanten Gremien beschlossen. Das Abkommen von al-Ḥagafa und die *‘amār*-Verträge unter den Aulād ‘Alī sind die besten Beispiele hierfür. In der Zentralregion waren die Mechanismen normativer Änderungen, die intra- und intertribal Geltung fanden, die legislativen Kompetenzen der Fachrichter in Form der *sawālif* und die Neuerungen durch die *bukkām al-qalṭa*.

Darüber hinaus erforderte die Effektivität der interaktiven richterlichen Kooperation zwischen den Stämmen in der Zentralregion, welche von dieser Rechtskooperation profitierten, die Anpassung ihrer Rechtspraktiken und -normen. Denn nur so konnten sie die Institution der Fachrichter vom Herkunftsstamm des Richters unabhängig machen. Dies galt auch für die Stämme der drei anderen Rechtskreise in der Zentralregion, da viele Vergehen transtribaler Natur waren. Da jedoch

einige Stämme wie die Ḥuwaiṭāt bin Ġāzī beanspruchten, einen eigenen Rechtsapparat zu besitzen, vor dem ihre Stammesmitglieder angeklagt werden konnten, war die Unabhängigkeit und Glaubwürdigkeit der Richter gefährdet. So blieben viele transtribale Konflikte offen.

Ein Mechanismus für die Lösung solcher Konflikte war die intertribale Schlichtung. Also bildeten die *kibār* der Stämme der Konfliktparteien und die *kibār* der unabhängigen Stämme, welche von beiden Parteien akzeptiert wurden, ein Gremium. Auf der Basis des Konsensprinzips versuchten sie, einen für alle Beteiligten annehmbaren Kompromiss zu finden. Der Grund für die Bildung solcher Gremien, die man heute als Sondertribunale (*maḥākīm ḥāṣṣa*), Friedensrat (*maġlis ṣulḥ*) oder Friedenskonferenz (*muṭamar ṣulḥ*) bezeichnet, bestand darin, dass die Konfliktparteien das jeweilige Jurisdiktionssystem ihrer Gegner nicht anerkannten. Die Kompromisse solcher Sondertribunale hatten regional meistens intertribale Geltung und führten unvermeidlich zum Ausgleich der transtribalen Verhältnisse und zu einer Anpassung der Rechtsnormen auf allen drei tribalen Ebenen.

Die Stämme der Zentralregion unterlagen bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts, anders als die Aulād ‘Alī, keinem direkten religiösen Einfluss von außen. Daher bewahrten sie ihre kulturelle Tribalität in einer reineren Form als die Aulād ‘Alī. Ein Blick auf die Rechtspraktiken und -normen der Zentralregion in Bezug auf Tötungs- und Körperverletzungsdelikte ermöglicht es uns, den Unterschied zwischen den beiden tribalen Rechtskreisen zu erkennen.

7.1. Tötung und Tötungsdelikte in der Zentralregion im Zeichen des Wandels

Nur in Form von *talio* war Tötung bei den Beduinen allgemein erlaubt. *Talio* bedeutet in diesem Kontext den Ausgleich der Tötung eines Stammesmitglieds durch die Tötung des Täters oder einer anderen Person aus dessen Solidargruppe. Ein Beispiel dafür ist der Ausgleich der Tötung eines Mannes durch die Tötung eines Mitgliedes aus dem Kreis der aus fünf Generationen bestehenden Blutsverwandten des Täters (*ḥamsa*), wie bereits beschrieben wurde. Als *talio* durften weder Kinder noch Frauen getötet werden, da bei den meisten Beduinen nur ein fähiger Waffenträger als *talio*-Objekt betrachtet wurde.¹

Außer der Tötung aus Vergeltung galt jede weitere Tötung als Tötungsdelikt, das wiederum einen Ausgleich erforderte. Dieser Ausgleich konnte durch *talio* oder durch die Entrichtung der *diyya* erfüllt werden. Obwohl die Selbstverteidigung und Abwehr von Angriffen gestattet waren, war die Entrichtung der *diyya* in deren Folge unumgänglich. Auch die Entrichtung einer *diyya* für die gefallenen Waffenträger in einer Schlacht gehörte – und gehört bis heute – zu den üblichen Verfahren im Rahmen der Erklärung eines Waffenstillstandes und Friedensabschlusses. Ebenfalls

¹ ‘Ārif, *al-Qadāʾ*, 85; vgl. Gauhari, *Šarīʿa*, 130.

wurde im Falle der fahrlässigen Tötung, der Körperverletzung mit mittelbarer Tötungsfolge und im Falle der Selbstverteidigung die *talio* in der Regel nicht gestattet. Die Angehörigen des Getöteten standen bei solchen Fällen meistens unter gesellschaftlichem Druck, die *diyya* anzunehmen. Denn bei all diesen eben genannten und auch anderen Fällen sollte das Ausgleichsverfahren alle Umstände berücksichtigen und den Ausgleichsbestand nicht nur auf die Tötung beschränken. Dies machte das Verfahren sehr kompliziert und nicht anwendbar. Daher war die ritualisierte Entrichtung und Annahme der *diyya* entsprechend der Sitten und Bräuche die beste Lösung. Zu diesen Sitten und Bräuchen gehörten die *ǧalwa* (die befristete Umsiedlung der *hamsa* des Täters), die *ʿaṭwa* (eine Art Verhandlung, um die Umsiedlung zu beenden) und der *ṭayīb* (eine ritualisierte Bitte um Aussöhnung).²

Heimtückische Tötung und die Tötung von Frauen und Kindern wurden als ein sehr schweres Verbrechen – was als *dalanǧa* bezeichnet wird – betrachtet, welches eine Vervielfachung der *diyya* erforderte. Diese wird als *tarbīʿ* bezeichnet. Die Härte der Regelung ist auf die Wehrlosigkeit von Frauen und Kindern zurückzuführen. Dasselbe galt für einen erwachsenen Mann im tiefen Schlaf.³ Diese Regel wurde allerdings nicht angewendet, wenn die im Schlaf getötete Person aufgrund eines Tötungsdeliktes gesucht wurde.⁴ Auch wenn die Angehörigen des Opfers eines *dalanǧa*-Delikts die *talio* entweder am Täter oder an seinen Angehörigen ausübten, stand ihnen zusätzlich die dreifache *diyya* zu. Diese Regelung für Härtefälle zeigt klar und deutlich, dass die Beduinen der Zentralregion ihrer alten Tradition treu blieben und sich nicht den Einflüssen des islamischen Rechts unterwarfen, nach welchem die *diyya* der Frau die Hälfte der eines Mannes beträgt.

Jedoch spürt man die Anpassung der Rechtsnormen an das islamische Recht am Anfang des 20. Jahrhunderts in den Formulierungen von Ğauhari und ʿĀrif. Ğauhari schreibt: „Wer eine Frau tötet, sollte die achtfache *diyya* zahlen.“⁵ Ğauhari ging also davon aus, dass die *diyya* der Frau die Hälfte der *diyya* des Mannes sein sollte – wie es islamisch geregelt wird und wie er es bei den Aulād ʿAli erlebt hatte. Da die Beduinen von Sinai aber 160 Kamele für die Tötung einer Frau verlangten, so muss ihre *diyya* achtfach berechnet worden sein. Er konnte sich wahrscheinlich nicht vorstellen, dass für Mann, Frau oder Kind die gleiche *diyya* galt. Jedoch ist die Bezeichnung der Regel als *tarbīʿ* (die Vervielfachung) aussagekräftig.

ʿĀrif al-ʿĀrif drückt sich deutlicher aus: „Die *diyya* einer Frau entspricht der Hälfte der *diyya* eines Mannes. Der Täter bezahlt diese Hälfte jedoch in vierfacher Form.“⁶ Auch in dieser Formulierung ist der islamische Diskurs präsent. Die *diyya* der Frau ist die Hälfte der *diyya* des Mannes. Gleichzeitig kombiniert ʿĀrif den islamischen Diskurs, welcher in diesem Kontext rein rhetorisch fungiert, mit der

² Siehe ʿĀrif, *al-Qaḍāʾ*, 84f. und 92f.

³ Siehe Ğauhari, *Šarīʿa*, 130f.; vgl. ʿĀrif, *al-Qaḍāʾ*, 86–91.

⁴ ʿĀrif, *al-Qaḍāʾ*, 90.

⁵ Ğauhari, *Šarīʿa*, 130.

⁶ ʿĀrif, *al-Qaḍāʾ*, 107.

alten Regelung, der Vervielfachung der *diyya* bei der Tötung einer Frau. So war die *diyya* der Frau *de facto* mindestens das Doppelte der *diyya* eines Mannes. Man kann daraus schließen, dass dies eine Verschlechterung der Stellung der Frau im Rahmen dieser Transformation bedeutet. Theoretisch ist dies richtig, aber tatsächlich war es Brauch, dass die Angehörigen des Opfers eine der vier *diyyas* als Almosen gaben und zugunsten der Angehörigen des Täters auf eine weitere verzichteten.⁷ Also nahmen sie in der Regel nur eine zweifache *diyya* als *tarbiʿ*.

Auf jeden Fall kann die *tarbiʿ*-Regel nicht als ein reines Ausgleichsverfahren gelten, sondern muss als eine Kombination von Ausgleich und Sanktion betrachtet werden. Sanktionen dienen dazu, andere durch Abschreckung von Fehlverhalten abzuhalten. Daher ist der *tarbiʿ* mit dem *taʿzīr* im islamischen Recht vergleichbar. Allerdings ist *taʿzīr* eine Kombination aus Buße und Sanktion sowie in manchen Fällen auch ein Ausgleich für den Schaden. Die Betrachtung der *diyya* der Frau als die Hälfte der *diyya* des Mannes ist eine bedeutende Entwicklung im Transformationsprozess, den die Beduinen der Zentralregion während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts erlebten. Darauf wird später noch einmal zurückzukommen sein.

Auch in der Zentralregion wird der Begriff *diyya* im Sinne von Entschädigung im Falle der Tötung sowie bei Körperverletzungen verwendet. Die *diyya* bei den Beduinen der Zentralregion betrug in der Regel etwa 40 Kamele.⁸ Dies sind die Kamele der *diyya* in ihrem regulären Umfang. Jedoch gab es die Möglichkeit, die *diyya* zu vervierfachen und eine *ḡurra* (Leihehefrau) zu entrichten, was islamisch unvorstellbar ist, da diese Eheform den islamisch-ethischen Grundsätzen widerspricht.

7.1.1. Die Kamele der *diyya* in der Zentralregion

Im Gegensatz zu den Berichten aus der Aulād ʿAli-Region waren die Beduinen der Zentralregion nicht der Ansicht, dass die *diyya* aus 100 Kamelen bestehen sollte.⁹ Obwohl sie ihre *diyya*-Praxis als die „muhammedanische“ Regel verstanden, war es für sie sehr wohl akzeptabel, von weniger als 100 Kamelen zu sprechen. In einem Bericht bei ʿĀrif al-ʿĀrif verlangt der Vater des Getöteten vom Täter und seinen Angehörigen eine muhammedanische *diyya*; das heißt in diesem Kontext 40 Kamele: „*Wa-yaṭlub diya Muḥammadiya, ay arbaʿina baʿīr*.“¹⁰ Der trauernde Vater forderte darüber hinaus im gleichen Bericht ein jungfräuliches Mädchen im Sinne der Leihehe (*ḡurra*) als Bestandteil der *diyya*: „*Fa-yaṭlub wālid al-maqtūl ḡurra mā-labā saiyāq*.“¹¹

⁷ Ḡauharī, *Šarīʿa*, 130.

⁸ Siehe Ḡauharī, *Šarīʿa*, 129; vgl. ʿĀrif, *al-Qaḏāʾ*, 106f.

⁹ Nach dem islamischen Recht besteht die *diyya* eines erwachsenen freien Mannes aus 100 Kamelen.

¹⁰ ʿĀrif, *al-Qaḏāʾ*, 87.

¹¹ ʿĀrif, *al-Qaḏāʾ*, 87.

Neben der *diyya* entstanden im Laufe der Aussöhnungsverfahren in der Regel weitere Kosten. Dazu gehört das „Kamel des Schlafs“ (*ba'ir an-naum*), welches die entfernten Verwandten eines Täters – wie zum Beispiel ein Urgroßvater, ein Urgroßonkel oder ihre Nachkommen – an die Angehörigen des Opfers entrichten sollten, damit ihnen erlaubt wurde, in ihrer Ortschaft zu bleiben und nicht mit dem Rest der *hamsa* umsiedeln zu müssen. Auch gegenüber demjenigen, der den Angehörigen eines Täters Schutz gewährte, und demjenigen, der zwischen jenem und den Angehörigen des Opfers verhandelte, waren sie finanziell verpflichtet. Zum Ritual der Bitte um Aussöhnung (*tatyib*) gehörte es auch, dass der Täter und seine Familie den Angehörigen des Opfers ein mit einem Zelt, Lebensmitteln und Küchenbedarf beladenes Kamel sowie eine bestimmte Anzahl von Ziegen schickten. Dies diente zur Ausrichtung einer Festmahlzeit, wenn die Familie des Opfers die Aussöhnung akzeptierte und die von ihr geforderte *diyya* nannte.

Ġauhari erwähnt, dass die *diyya* 40 Kamele in verschiedenem Alter und Qualität plus ein edles Kamel (*haġin*) betrug. *Haġin* sind edle Reitkamele. Man kann die Vermutung anstellen, dass dieses zusätzliche edle Kamel dazu diente, den *waliy ad-dam* zu einer Akzeptanz der *diyya* zu verlocken. Also gehörte es zum *tatyib*. Denn die entrichtete *diyya* wurde auf alle Waffenträger (erwachsenen Männer) der *hamsa* des Opfers nach ihren eigenen Regeln verteilt.

Welche Qualität die *diyya*-Kamele hatten, war wahrscheinlich von Region zu Region unterschiedlich. Dies zeigen die Angaben von Ġauhari und 'Ārif, die relativ wenig voneinander abweichen.¹² 'Ārif unterteilt die *diyya*-Kamele in sieben Kategorien:

1. *Ribā'/ribā'īya*. Dies sind erwachsene Kamele, die ihre vier Zähne verloren haben. Dies geschieht im Alter von sechs bis sieben Jahren.
2. *Huqq/huqqa*. So werden die Kamele im Alter von drei bis vier Jahren bezeichnet.
3. *Ġad'/ġad'a*. So werden die Kamele genannt, wenn sie ihr viertes Lebensjahr beendet haben und im Alter von fünf bis sechs Jahren ihre ersten beiden Vorderzähne verlieren und neue bekommen. In diesem Alter werden die Kamele geschlechtsreif.¹³
4. *Marbūt/marbūta*. Dies ist ein Kamel zwischen zwei und drei Jahren (auch *laqiy* genannt).
5. *Labani/labaniya*, dies ist die Bezeichnung eines jungen Kamels im Alter zwischen zwei und drei Jahren. Anscheinend sind *marbūt*, *laqiy* (*/lagiy/*) und *labani* Synonyme.

¹² Vgl. Ġauhari, *Šarī'a*, 129; vgl. 'Ārif, *al-Qadā'*, 106f.

¹³ 'Ārif, *al-Qadā'*, 106. In der Fußnote auf dieser Seite findet sich die Angabe, dass die *ġad'*-Kamele jünger als die *huqq*-Kamele waren, was mit den Angaben zur Bezeichnung von Kamelen entsprechend ihres Alters in den verschiedenen Quellen nicht kompatibel scheint.

6. *Mafrūd/mafrūda*, dies ist die Bezeichnung für ein Kamel im Alter von einem bis zwei Jahren.
7. Der Rest sind *diya*-Kamele beliebigen Alters.

‘Ārif erwähnt ebenfalls, dass die ersten sechs Kamele – bei einigen Stämmen die ersten acht – nur in der verlangten Qualität entrichtet werden durften oder stattdessen 800 Piaster pro Kamel bezahlt werden sollten. Der Rest der *diya* konnte in beliebiger Qualität entrichtet oder pro Kamel auf 250 Piaster berechnet werden.

Čauhari, der die *diya* auf 41 Kamele, darunter eine edle Reitstute, festlegt, erwähnt keine Ersatzwerte für die Kamele der *diya*, da sie wahrscheinlich in der Regel nicht in ihrem Äquivalent in bar bezahlt wurden. Diese Ansicht wird durch die folgende Ausnahme bekräftigt: „Wenn die verlangte edle Kamelstute (*ṭulba*)¹⁴ nicht vorhanden war, konnte man sie mit 20 Osmanischen Riyal (*mağīdī*) freikaufen.“¹⁵

Die übrigen 40 *diya*-Kamele waren laut Čauhari in folgenden Altersqualitäten zu entrichten:

1. Ein *dalūl*. Dies ist ein edles Kamel, welches im vierten Lebensjahr ist und zum Reiten gezähmt wird.
2. Ein *dahūr*. Dies ist ein junges Kamel, welches rund sechs Monate alt ist und zum Zweck des Abstillens von seiner Mutter entfernt wird.
3. 14 *ribā‘*,
4. 12 *ğad‘a*,
5. 12 *ḥuqq*.

Welchen Geldwert diese verschiedenen Kamele zu jener Zeit hatten, verrät uns Čauhari nicht. Auch ein Entrichtungsäquivalent wird von ihm nicht angegeben.

Čauhari bestätigt in seiner Darstellung viele der Angaben zur *diya*-Summe, die Kennett in seinem Buch *Bedouin Justice* erwähnt. Kennett legt dar, dass die *diya* im Sinai 41 Kamele betrug, die nicht, wie bei den Aulād ‘Ali, in bar (300 oder 400 Ägyptische Pfund) bezahlt wurden.¹⁶ Er überliefert eine andere Einschätzung der Altersqualitäten der 41 *diya*-Kamele als Čauhari. Nach ihm besaßen die verlangten Kamele folgende Qualität:

1. Eine *ṭulba*,
2. 20 *ribā‘*,
3. 5 *ğad‘a*,
4. 5 *ḥuqq*,
5. 5 *marbūt*,
6. 5 *mafrūd*.

¹⁴ Im Alter von sieben und acht Jahren.

¹⁵ Čauhari, *Šari‘a*, 129.

¹⁶ Kennett, *Bedouin justice*, 50f.

Kennett erwähnt dazu, dass in manchen Fällen, in denen die Familie des Täters nicht groß und nicht reich an Kamelen war, die letzten drei Qualitätsklassen variiert werden durften. Auf keinen Fall durften jedoch die *tulba*-Stute und die 20 *ribāʿ* fehlen. Von dieser Einordnung und entsprechend dieser Bemerkung ist Folgendes abzuleiten:

1. Eine Reitkamelstute war bei den Beduinen im Sinai in den 20er-, wahrscheinlich auch bis in die 40er- und in die 50er-Jahre des 20. Jahrhunderts, ein Hauptbestandteil der *diyya*. Jedoch wurde sie unter den Beduinen der Negev in den 30er-Jahren – als ʿĀrif sein Amt dort innehatte – nicht als Hauptbestandteil der *diyya* betrachtet. Die Beduinen des Negev und des Sinai hatten die gleiche Rechtstradition und man kann sie beide zum ersten Rechtskreis zählen. Einige Stämme wie die Sawārka, Tarābin und Tiyāha bewegten sich frei im Gebiet von Negev und Sinai und hatten die gleichen Richter. Dies alles weist darauf hin, dass die Kamelkultur in der Umgebung von Beerscheba schon zu der Zeit von ʿĀrif al-ʿĀrif an Bedeutung verloren hatte. Wichtiger wurde damals der materielle Wert der Kamele, welcher nun in bar bezahlt werden durfte. Eine Reitstute gehörte in der beduinischen Kultur der Zentralregion wie ein Gewehr, ein Pferd und ein Kleid bzw. Gewand zum persönlichen Bedarf eines Mannes (*naqqāl silāh*). Diese Ausstattung des Mannes nannte man die *silaʿ*.¹⁷ Die *silaʿ* gehörten bei einigen Stämmen Zentral- und Südjordaniens zur *diyya*. Genauer gesagt gehörten sie zu dem Teil der *diyya*, welcher dem *waliy ad-dam* vorbehalten war. Er konnte selbst bestimmen, woraus sie bestand. Bei familiären Konflikten konnte er vom Mörder sogar ein Haus oder Grundstück verlangen. Dies nannte man auch *tulba*. So ist nun klar, dass die *tulba* (edles Reitkamel) bei den Sinaibeduinen wahrscheinlich nichts anderes war als das, was von den *silaʿ* als Bestandteil der *diyya* im Laufe der Entwicklung der Rechtspraxis und ihrer ständigen Anpassung an die sozialen, politischen und ökonomischen Veränderungen übrig geblieben war.
2. Der gleiche Wertewandel, wie er sich in Beerscheba in den 30er-Jahren schon durchgesetzt hatte, fand erst in den 40er-Jahren den Weg zu den Beduinen des Sinai. Die Praxis war inzwischen flexibler geworden. Die Beduinen akzeptierten im Bericht von Ğauharī den Freikauf von der Entrichtung der *tulba* und reduzierten die Zahl der verlangten *ribāʿ*. Die Einschränkung der Mobilität durch die Grenzen der neugegründeten Nationalstaaten in der Folge des Ersten Weltkrieges zwang die immer noch pastoral orientierten Stämme des Sinai dazu, sich den neuen ökonomischen Umständen anzupassen. Denn einige Weidegebiete und Märkte waren für die Sinai-Beduinen unzugänglich bzw. schwer zugänglich geworden.

Man kann im Zusammenhang mit der Abwendung einiger Stämme von Kamelen als Zahlungsmittel einen Wertewandel feststellen. Bei diesem fand eine Zuwen-

¹⁷ ʿAbbādi, *ʿAšāʿir al-Urdunn*, 760.

derung zu materiellen Werten (Streben nach einer urbanisierten Form des Wohlstands durch den Erwerb von Bargeld) und gleichzeitig eine Abwendung von abstrakten Werten (Freiheit und Unabhängigkeit, die mit dem Hüten von Kamelen verbunden waren) statt. Obwohl in diesem Kontext von Ronald Inglehart¹⁸ geprägte Begriffe wie Wertewandel, materielle Werte und abstrakte/postmaterielle Werte gebraucht werden, werden sie hier jedoch auf eine andere Kultur angewendet, deren Werte mit der westlichen Werteordnung nicht zu vereinbaren sind. Freiheit, Unabhängigkeit und Mobilität sind Abstrakte, wonach ein Beduine sich sehnte und die durch seinen Reichtum an Kamelen und seine Zugehörigkeit zu einer tauglichen Haftungsgruppe (*ʿuṣba/ḥamsa/ʿamār dam/wiḥda taʿrīya*) gesichert werden konnten. Jedoch verlangt Mobilität Flexibilität und einen relativ begrenzten individuellen Reichtum. Individueller Reichtum war im persönlichen Bedarf verkörpert, in den *silaʿ*. Alles andere wurde in der Regel als Eigentum des Haushaltes gemeinsam bewirtschaftet.

Die Lebensumstände der nomadischen Beduinen im Vergleich zu den modernen Gesellschaften sind aus der westlichen Lebensanschauung heraus als arm und primitiv zu bezeichnen. Dies kann bei der Anwendung von Ingleharts Theorie des Wertewandels und seiner Fachbegriffe, die an dieser Stelle verwendet werden, zu Missverständnissen führen. Inglehart stuft die gesellschaftliche Entwicklung vom Materialismus zum Postmaterialismus in drei Stufen ein:

1. Vormoderne Gesellschaften: Mangelgesellschaft; das Primärziel ist die Sicherung des eigenen Überlebens;
2. Moderne und Industriegesellschaft: Streben nach Leistung, Wohlstand und Sicherheit; Überwindung der Armut;
3. Postmoderne Gesellschaft: Anstieg des Lebensstandards; Konsum- und Dienstleistungsgesellschaft; Ziel ist die Selbstverwirklichung.

In einer beduinischen Gemeinschaft bestand der Wohlstand eines Haushaltes oder Stammes aus seinem Reichtum an Waffenträgern und Kamelen. Sie waren die Garanten für Freiheit und Unabhängigkeit sowie für Mobilität. Berücksichtigt man diesen kulturellen Unterschied, sind die Begriffe Materialismus und Postmaterialismus bzw. materielle Werte und postmaterielle Werte im Kontext des Wertewandels unter den Beduinen der Zentralregion allgemein anwendbar. In der postmodernen Gesellschaft erfolgt laut Inglehart allerdings eine Abwendung von materiellen Werten hin zu postmateriellen Werten. Unter den Beduinen der Zentralregion in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verlief der Wertewandel dagegen umgekehrt, es erfolgte eine Abwendung von „postmateriellen“ Werten, welche hier bewusst als „traditionelle abstrakte“ Werte bezeichnet werden. Diese abstrakten Werte waren mit dem Nomadismus und Pastoralismus als Lebensform verbunden. Infolgedessen kam es zu einer Zuwendung zu den materiellen Werten der modernen

¹⁸ Dazu siehe Inglehart, *Kultureller Umbruch und ders., Modernisierung und Postmodernisierung*.

urbanisierten Gesellschaften. Dies bedeutete eine Abwendung von der nomadischen Lebensform der arabischen Stämme, welche durch eine kollektiv organisierte Mobilität und Wirtschaft gekennzeichnet war.¹⁹

Daher ist die Abwendung von der Kamelkultur, welche sich durch den Verzicht auf die Entrichtung der *diyya* in Kamelen und durch das Verlangen nach den *sila'* als einem Bestandteil der *diyya* zeigte, gleichzeitig auch eine Abwendung von der Mobilität der Nomaden. Die Entrichtung der *diyya* in bar deutet auf ein zunehmendes Streben nach individueller Bewirtschaftung und nicht nur auf einen Mangel an Kamelen hin. Denn die Zucht von Großvieh – im Falle der Zentralregion war dies bis Anfang des 20. Jahrhunderts Kamelzucht – erforderte von den Beduinen eine kollektive Form der Bewirtschaftung. Dies zeigte sich an der Zugehörigkeit von Personen aus mehreren Generationen zum gleichen Haushalt (*bait*), welcher gleichzeitig die kleinste haftende Gruppe innerhalb eines Stammes bildete. Außerdem zeigte sie sich in der kollektiven Organisation der Mobilität während der zyklischen Wanderung in die Weidegebiete durch die *ḥamūla*,²⁰ welche aus einer bestimmten, vorher miteinander vereinbarten Anzahl verwandter Haushalte bestand.

Die *diyya* wurde in der Praxis auf diejenigen Waffenträger verteilt, die zur Haftungsgruppe des Opfers gehörten (in der Zentralregion die *ḥamsa*). Einige Stämme behielten dem *walīy ad-dam* (dem nächsten männlichen Verwandten des Opfers) das Recht auf ein Drittel der *diyya* vor. Die übrigen zwei Drittel gehörten den Waffenträgern (*naqqālat as-silāb*) innerhalb der *ḥamsa* des Opfers. Wurde die *diyya* in Kamelen bezahlt, gingen diese in die kollektive Bewirtschaftung über. Wurde sie in bar bezahlt, konnte jeder seinen Anteil für sich behalten und beliebig verwenden. Dies führte zu einer Gefährdung der sozialen Strukturen des Stammes und ebnete den Weg zu einer Integration der Beduinen der Zentralregion in die benachbarte sesshafte Umgebung, unabhängig davon, ob diese städtischen oder landwirtschaftlichen Charakter hatte.

Die gesamte Zentralregion litt seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts unter Unruhen. Nomadische Stämme in Zentral-, Nord- und SüdJordanien strebten nach Macht, nach Kontrolle über ein größeres Territorium oder nach einer größeren Rolle unter den Stämmen der Region. Sie isolierten sich systematisch von den anderen Stämmen, indem sie u. a. einen eigenen juristischen Apparat bildeten. Dadurch schufen sie sich einen neuen souveränen Raum, in dem die Mitglieder ihres Stammes und ihre Verbündeten anders als Fremde behandelt wur-

¹⁹ Stefan Leder verbindet „Nomadismus“ als Kennzeichnung einer Lebensform und Kulturweise mit Mobilität, welche permanent bzw. zyklisch und kollektiv organisiert sein sollte, und mit der Erschließung der Lebensgrundlagen durch extensive Weidewirtschaft oder andere durch Mobilität gewonnene Erwerbsquellen sowie mit der Interaktion mit Sesshaften verbunden ist; dazu siehe Leder, „Nomaden und nomadische Lebensformen“, 11f.; vgl. Streck, „Systematisierungsansätze“, 1–7.

²⁰ Es muss berücksichtigt werden, dass der Begriff „*ḥamūla*“ von einigen Stämmen der Zentralregion heute als ein Synonym für bzw. anstelle von *ʿašīra* verwendet wird.

den. Daher findet man in der Sekundärliteratur über die Kamele der *diyya* in Jordanien verschiedene Angaben. Abū l-Baṣal zum Beispiel erwähnt, dass die reguläre *diyya* (die *diyya* eines erwachsenen Mannes) 7 Kamele betrug. Abū l-Baṣal bezeichnet die Stämme, von denen er spricht, nicht näher. Allerdings erwähnt er, dass die *diyya* bei den üblichen Härtefällen 28 Kamele betrug, aber bei der Tötung eines *ibn ʿamm* (eigentlich „Cousin“, der Begriff konnte unter den Beduinen jedoch jeden Blutsverwandten oder eine mit dem Täter im Bündnis stehende Person bezeichnen) betrug sie 50 Kamele, *silaʿ* (Gewehr, Pferd, Reitkamel und/oder ähnliche persönliche Sachgegenstände), ein Haus oder ein Grundstück (der Begriff dafür unter einigen der jordanischen Beduinen war und ist *ṭulba*) und ein jungfräuliches Mädchen als Leihfrau (*ḡurra*).²¹

Entsprechend der Schilderungen von Abū l-Baṣal bedeutet die reguläre *diyya* die *diyya* eines Fremdlings. Denn jedes Mitglied des Stammes und jeder Verbündete hatte das Recht des *ibn ʿamm*. Es mag sein, dass heute niemand gern darüber spricht. Aber es ist eine Tatsache, dass die nach Macht strebenden Stämme in Zentral- und Nordjordanien ein politisiertes Rechtssystem etablierten. Dazu gehörte es auch, dem *qalṭa*-Richter eine legislative Hoheit zu verleihen, welche die *sarwālif* außer Kraft setzen konnte und die Kürzung der Revisionsmöglichkeiten auf eine Person ermöglichte. So rivalisierten diese Stämme mit ihren Gegnern, egal ob Letztere aus anderen beduinischen Stämmen oder aus den Städten stammten.

Die Beduinen des Sinai und des Negev gehörten jedoch nicht dazu. Sie wollten ihre traditionelle Unabhängigkeit und ihre beduinische Identität trotz der Intensität ihrer Beziehungen zu den nahegelegenen urbanen Zentren bewahren. Dementsprechend entwickelten sie ihr eigenes Selbstverwaltungssystem weiter. Dies gelang ihnen durch die Institutionalisierung der verschiedenen Funktionen der Rechtspflege, was die Vereinheitlichung der rechtsprozessualen Praktiken und Instanzen erlaubte. Eine Möglichkeit hierfür bot sich wie bereits erwähnt in der interaktiven Rechtskooperation. Es ist schwierig, die Entstehung dieser Kooperative genau zu datieren. Ihr Ende aber war Teil eines langen Prozesses, an dessen Anfang die ersten Versuche der britischen Mandatverwaltung standen, einen staatlich kontrollierten Rechtssprechungsapparat für die Beduinen zu etablieren.

7.1.2. Die Leihbefrau (al-ḡurra) als Bestandteil der *diyya*

Wie bereits angeschnitten, wurde die Verleihung eines jungfräulichen Mädchens aus der Familie bzw. *ḥamsa* des Täters an die Familie des Opfers, wo sie von einem der männlichen Mitglieder der Familie ohne die Entrichtung einer Brautgabe zur Ehefrau genommen wurde, als *ḡurra*-Ehe bezeichnet.

Diese Ehe war befristet, bis die Frau männlichen Nachwuchs bekam und dieser erste Sohn das Alter des Waffentragens (ca. 15 Jahre) erreichte. Danach ent-

²¹ Abū l-Baṣal, „Aḥkām ad-*diyya*“, 317f.

schied die Frau selbst, ob sie zu ihrer Familie zurückkehren wollte oder ob sie bei diesem Mann blieb. Wenn die Frau sich entschied, zu ihrer Familie zurückzukehren, behielten ihr Ehemann und sein Stamm den ersten Sohn als Ausgleich für den zuvor getöteten Sohn bei sich. Wenn die Frau nach der Geburt des ersten Sohnes während ihres Aufenthalts bei diesem Mann weitere Kinder von ihm bekam, gehörten diese übrigen Kinder zu ihr, ihrer Familie und ihrem Stamm. Sie nahm sie bei ihrer Rückkehr mit. Der Vater der Kinder durfte sie nicht daran hindern; er durfte seine Kinder jedoch vom Stamm der Frau freikaufen. Es sind leider keine Angaben bekannt, wie ihr Kaufwert berechnet wurde. Wenn die Frau und der Mann ihre eheliche Beziehung fortsetzen wollten, war der Mann dazu verpflichtet, der Familie der Frau die Brautgabe zu entrichten. Die Summe der Brautgabe war von der durchschnittlichen Brautgabe im Stamm der Frau abhängig. Daher durfte über die Höhe der Summe nicht diskutiert werden. Eine neue Eheschließung war nicht erforderlich, was auf die Anerkennung dieser Beziehung als eine legale Form der Ehe hinweist.

‘Ārif, Ġauharī und Kennett sprechen von der *gurra*-Ehe als einer tatsächlichen Praxis. ‘Ārif berichtet, dass:

die Araber die Gewohnheit pflegten, den Sohn oder Bruder oder einen der nächsten Verwandten des Getöteten mit einem jungen Mädchen aus der Familie des Täters ohne Entrichtung einer Brautgabe (*mabr*) zu vermählen. Sie nannten dies *gurra*. Sie betrachteten die *gurra* als einen Bestandteil der *diya*, welcher entrichtungspflichtig war.²²

Interessant ist in diesem Zitat die Betonung, dass die *gurra*-Praxis eine gewohnheitsrechtliche Praxis (*‘tāda l-‘arab*) ist, was eine gewisse Distanzierung von dieser Praxis impliziert. In dieselbe Richtung geht die Distanzierung vom Gebrauch des Begriffes „Araber“ (*‘arab*), welcher meistens für die Bezeichnung von nomadischen Gruppen verwendet wurde, um sie von den Sesshaften – auch wenn sie weiterhin tribal lebten und organisiert waren – zu unterscheiden.

‘Ārif schreibt weiter: „Es gibt keine Bedingung, dass die *gurra* die Tochter oder Schwester des Täters sein sollte. Sie konnte irgendeine Tochter eines der Blutsverwandten (*damawīya*) oder der Haftungsgruppe (*riġāl uṣbatibi*) des Täters sein.“²³ ‘Ārif erwähnt ebenfalls, dass die *gurra* der Familie des Opfers nicht übergeben wurde, bis sie einen Mann (*kafil*) nannten, der dafür garantierte, dass die Leihfrau nach der Geburt eines Sohnes zu ihren Leuten zurückkehren durfte. Dieser haftete dann vor der Familie der Frau für ihre Rückkehr.²⁴

In Bezug auf den Zeitpunkt sind die Schilderungen ‘Ārifs nicht präzise genug. Denn die Rückkehr der Frau erfolgte nicht unmittelbar nach der Geburt oder kurz danach, sondern erst dann, wenn der erste Sohn kampffähig wurde. Deshalb war es üblich, dass die Frau währenddessen andere Kinder bekam. In einem Fall, von

²² ‘Ārif, *al-Qaḍā’*, 108.

²³ ‘Ārif, *al-Qaḍā’*, 108.

²⁴ ‘Ārif, *al-Qaḍā’*, 108.

dem ʿĀrif selbst berichtet, verlangte der Vater des Getöteten eine *gurra*, die ihm nur von ihrem Vater (*/saiyāghā wālidhā/*) und von keinem anderen (*/mālḥā saiyāg/*) übergeben werden durfte. Wenn ihr Sohn Waffen tragen durfte, konnte die Leihfrau ihrer Familie ein Zeichen schicken, dass diese sie abholen durfte.²⁵ Die Überlieferung gibt eindeutig darüber Auskunft, wann die *gurra* zu ihrer Familie zurückkehren durfte.

Jedoch scheint diese Praxis in der Wirklichkeit im Distrikt von Beerscheba und Umgebung nicht weit verbreitet gewesen zu sein, sonst wäre ʿĀrif nicht zu diesem Paradox gekommen. Im arabischen Text heißt es: */mālḥā saiyāg wi-saiyāghā wālidhā/*. Der *saiyāg* oder *saiyāq* war derjenige Experte, welcher bei der Entrichtung der *diya*-Kamele die Korrektheit ihrer Qualität und ihr Alter prüfte, so dass er de facto derjenige war, der die *diya*-Kamele von den Angehörigen des Täters in Empfang nahm und diese nach einer sorgfältigen Überprüfung der Familie des Opfers übergab. Das bedeutet, dass der Vater des Getöteten mit seiner Forderung nach einer *gurra* gleichzeitig erklärte, dass das ausgewählte Mädchen respektvoll behandelt würde, denn sie sollte von ihrem eigenen Vater wie eine freie Frau und nicht durch einen Warenexperten wie eine Sklavin übergeben werden. Er versucht auch die Gemüter ihrer Angehörigen zu beruhigen, indem er sagt, dass die Leihehefrau, wenn die Zeit gekommen ist, um zu ihrer Familie zurückzukehren, dieser nur ein einfaches Zeichen geben muss, wie zum Beispiel eine Fahne zu binden. Sie benötigt nicht einmal einen *kafil*, der für ihre Rückkehr haften muss. Der Vater des Getöteten drückte dies mit folgender Formulierung aus: */Yūm yiḥmil waladhā s-silāḥ, tīḡid li-ablibā/*. Der Unterschied zwischen dem Versuch ʿĀrif al-ʿĀrifs, sich von dieser Praxis zu distanzieren, und dem Versuch des trauernden Vaters, die respektvolle Behandlung der Leihehefrau innerhalb seiner Familie zu sichern, reflektiert den Unterschied zwischen den Werten, die die beiden vertreten.

Ḡauharī berichtet seinerseits:

Wenn der Getötete und der Täter zum gleichen Stamm gehören, werden die Angehörigen des Täters dazu verpflichtet, zusätzlich zu der gewöhnlichen *diya* eine *gurra*, was ein jungfräuliches Mädchen bedeutet, anzubieten. Einer der Verwandten des Getöteten sollte sie ohne die Entrichtung einer Brautgabe zu seiner Ehefrau nehmen. Sie bleibt bei ihm, bis sie [ihm] einen Sohn gebärt. Danach hat sie die Wahl, als freie Frau zu ihrer Familie zurückzukehren oder die Ehe fortzusetzen und beim Vater ihres Sohnes zu bleiben, nachdem er ihre Brautgabe gezahlt hat. Die *gurra*-Praxis bezweckt die Wiederherstellung der durch die Tötung beschädigten familiären Verhältnisse. Jedoch mögen die jungen Mädchen diese Praxis nicht, da sie sie als eine Demütigung ihrer Person empfinden. Deshalb erlaubten sie den Freikauf der *gurra* für fünf Kamele aus der Klasse der *ribāʿ*.²⁶

Laut diesem Bericht wurde die *gurra* nur bei bestimmten Tötungsdelikten als ein Zusatz zur regulären *diya* übergeben. Dem Bericht zufolge war in diesen intratri-

²⁵ ʿĀrif, *al-Qaḍāʿ*, 87.

²⁶ Ḡauharī, *Šarīʿa*, 130.

balen Fällen die Entrichtung einer *gurra* als Grundbestandteil der *diya* eine verbindliche Pflicht. Dass die jungfräulichen Mädchen diese Praxis nicht mochten, scheint nachvollziehbar, denn sie wurden vor ihrer Verheiratung weder gefreit noch erhielten sie eine Brautgabe, auf die sie stolz sein konnten. Jedoch bleibt mir die Beschränkung dieser Regel auf intratribale Fälle unerklärlich.

In Jordanien verbot der Gesetzgeber den Richtern der Beduinentribunale im Jahr 1936, der Entrichtung einer *gurra* als Bestandteil der *diya* zuzustimmen. Der jordanische Rechtswissenschaftler Abū l-Baṣal ist der Meinung, dass die *gurra*-Praxis unter einigen Stämmen Jordaniens in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verbreitet war. Nachdem diese Praxis jedoch verboten worden war, wurde sie durch fünf Kamele ersetzt, so Abū l-Baṣal.²⁷ Wir wissen aber von Ġauharī, dass die Ersetzung der *gurra* durch fünf Kamele aus der *ribāʿ*-Klasse zu seiner Zeit im Sinai üblich war. Daher gibt es keinen Grund dafür, den Ersatz der *gurra* durch fünf Kamele als einen Verdienst des jordanischen Gesetzgebers zu betrachten. Im Gegenteil, man kann der Ansicht sein, dass diese Entwicklung eine normale Folge des Wertewandels unter den Beduinen der Region aufgrund der zunehmend intensiven Kontakte mit anderen Gruppen war, die sich unter dem Einfluss religiöser Vorstellungen schon früher von solchen Praktiken distanzieren. Denn obwohl der Begriff *gurra* in der islamischen Rechtstradition im Zusammenhang mit *diya* vorkommt, wurde diese altarabische Regel unterschiedlich interpretiert und durch materielle Äquivalente, darunter auch die fünf Kamele, ersetzt. Somit gab es schon sehr früh eine starke Strömung, von der *gurra* als einer Form der *diya* Abstand zu nehmen.

Im islamischen Recht wurde die *gurra* nur in einem einzigen Fall verlangt, und zwar im Falle des Abbruchs einer Schwangerschaft im ersten Stadium infolge eines körperlichen Angriffes durch Dritte. Mit *gurra* wird in den islamischen Texten allerdings nicht die Leihehefrau bezeichnet, sondern der Ausgleich des gefallenen Fötus mittels der Entrichtung eines Sklavenjungen oder eines Sklavenmädchens. Obwohl das Ersetzen der islamischen *gurra* durch fünf Kamele willkürlich und nicht wirklich begründet ist,²⁸ entspricht es dem Äquivalent der *gurra* bei den Beduinen der Zentralregion in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Es ist zu festzuhalten, dass unter derselben Bezeichnung, *al-gurra*, zwei Arten von *diya* fungieren, welche das gleiche Äquivalent hatten. Man könnte erwarten, dass die islamische Form der *gurra* die gleichnamige beduinische Praxis verdrängte. Jedoch erwies sich die beduinische Praxis als beständig und wurde bis in die Anfänge des 20. Jahrhunderts praktiziert. Dafür sprechen die Berichte, nach denen die *gurra* als ein Bestandteil der *diya* von verschiedenen Stämmen wahrgenommen wurde, welche nicht nur in der Zentralregion, sondern ebenfalls im Südirak und in der Syri-

²⁷ Abū l-Baṣal, „al-Waḍʿ at-taṣnīʿī“, 23; ders., „Aḥkām ad-diya“, 317.

²⁸ Die *fūqabāʿ* sind der Ansicht, dass die *diya* des Fötus ein Zehntel der *diya* seiner Mutter betragen sollte, welche in 50 Kamelen bestand. Nach welchen Kriterien sie entschieden, dass ein Fötus nur 10% seiner Mutter wert sei, ist unklar.

schen Steppe siedelten.²⁹ Die islamische *ḡurra* geriet hingegen in Vergessenheit; was von ihr blieb, ist ihr Äquivalent.

Unter den Beduinen vom Stamm der Banū Ṣaḥr in Zentraljordanien besaß der Begriff *ḡurra* in Verbindung mit der *dīya* noch eine andere Bedeutung außer Leih-ehefrau und der Entrichtung von Sklaven.³⁰ Da das Wort *ḡurra* sprachlich auch „der Anfang von etwas“ bedeutet, ist die *ḡurra* unter den Beduinen der Banū Ṣaḥr eine Bezeichnung für die Anzahlung der *dīya*, welche sofort und in Anwesenheit der Ehrengäste und Aussöhnungsunterhändler (*ḡāba*) bezahlt werden sollte. Diese umfasst die 25 Kamele der *dīya* und die *silāʿ*. Zuhair betont in seinem Schreiben an ʿAbbādi, dass die Banū Ṣaḥr im Rahmen der *dīya* keine Frauen als *ḡurra* anbieten. Er fügt aber dazu, dass einige Gebirgsstämme (*ʿašāʿir abl al-ḡabal*)³¹ des Gebietes von Ḥaurān in Syrien und einige Stämme in SüdJordanien dieser Tradition folgten. Ihm zufolge war ihre Praxis wie folgt:

Wenn die Aussöhnungsunterhändler das Haus des Tötungsopfers besuchten, verlangte der nächste Angehörige des Opfers drei Mädchen als *ḡurra*. Die erste von ihnen nahm er sich selbst als Frau, bis sie einen Sohn zur Welt brachte und bis der Sohn erwachsen geworden war. Dann brachte die Mutter ihn dahin, wo die Männer sich versammelten und sagte: ‚O Männer, erfüllt dieser Junge (ihr Sohn) die Stelle von (und sie erwähnt den Namen des Getöteten)?‘ Die Antwort kam dann von allen: ‚Ja.‘ An dieser Stelle hatte sie das Recht, sich von ihrem Mann zu trennen und zu ihrer Familie zurückzukehren, falls sie mit diesem Mann unglücklich war. Wenn sie aber zufrieden war, hatte sie das Recht zu bleiben. Was die anderen beiden Mädchen betrifft, durfte der Mann sie nicht selbst heiraten. Er durfte sie mit anderen Männern seines Stammes vermählen lassen, wenn es dazu kam und wenn Gott das wollte. Ihre Brautgabe durfte er für sich behalten. Die *ḡurra* wurde wie jede normale, frisch verheiratete Frau feierlich zu ihrem Mann begleitet, jedoch besaß sie ein geringeres Ansehen als ein normal verheiratetes Mädchen. Diese Sitten sind in allen arabischen Ländern und bei allen Stämmen absolut verboten. Denn sie sind weder islamisch noch menschlich vertretbar. Die großen jordanischen Richter haben mit dem Verbot dieser Sitte einen großen Verdienst geleistet.³²

7.2. Regionale Entwicklungen der Blutkaufspraxis (*ṣarwat ad-dam*)

Unter *ṣarwat ad-dam* verstanden die Beduinen der Zentralregion zwei verschiedene Praktiken. Die erste Praxis ist mit der Entrichtung einer *dīya* infolge von Tötungsdelikten verbunden. Sie ist mit der *ṣanīʿa*-Praxis unter den Aulād ʿAlī-Stämmen in Ägypten und der *farṣ ad-dam*-Praxis in Nordkordofan vergleichbar. Bei *ṣarwat ad-dam* lehnten die Angehörigen des Opfers die *dīya* in ihrer materiellen Form ab, wobei sie keine Vergeltung ausübten, obwohl sie dazu in der Lage waren. So blieb

²⁹ Siehe Ṣadr, *Fiḡh al-ašāʿir*, 33–37.

³⁰ Siehe ʿAbbādi, *ʿAšāʿir al-Urdunn*, 769f.

³¹ Unter der Bezeichnung „*ʿašāʿir abl al-ḡabal*“ zählt man in Jordanien allgemein die folgenden Stämme: al-Masāʿid, aš-Šarafāt, al-ʿAzmat, und Zubaid; dazu siehe ʿAbbādi, *ʿAšāʿir al-Urdunn*, 618.

³² ʿAbbādi, *ʿAšāʿir al-Urdunn*, 769f.

den Angehörigen des Täters nur eine Möglichkeit offen, und zwar der Blutkauf. Dies geschah, indem die Angehörigen des Täters sich vertraglich und öffentlich dazu verpflichteten, die Familie des Opfers in Zukunft bei der Entrichtung von *diyyas* zu unterstützen, wobei die Familie des Opfers ihnen gegenüber keine ähnliche Verpflichtung hatte. So erklären ‘Ārif und Abū Hūṣa *ṣarwat ad-dam*.³³

Scheich al-Zuhair von den Banū Ṣaḥr ist aber der Meinung, dass *aš-ṣarwa* keinen Bezug zur *diya* hat. Er liefert die zweite Bedeutung des Begriffes als einer außegerichtlichen Aussöhnung, in der der Übeltäter bestimmter Delikte das Opfer oder dessen Angehörige für seine Tat entschädigt, und zwar unter der Bedingung, dass der Fall einvernehmlich ohne Anklage vor den Richtern beendet wird. Die Fälle, in denen die *ṣarwa* möglich ist, umfassen:³⁴

1. Diebstahl;
2. Beleidigung und Beschimpfung;
3. die Belästigung von Frauen oder der Versuch sexueller Nötigung.

Unter den Beduinen der Banū Ṣaḥr und allen Stämmen, die den Begriff *manābi*-Richter kannten, entwickelten sich sanktionsorientierte Rechtspraktiken, wie das Abschneiden der Hand des Diebes, das Abschneiden der Zunge des Beleidigenden oder des Fußes, welcher den der Belästigung oder Nötigung Beschuldigten zu seinem Tatort brachte. In der Praxis aber durfte der Beschuldigte das verurteilte Körperteil „zurückkaufen“. Dies konnte sehr teuer sein, teurer sogar als eine *diya*. Denn der Wert einer einzigen Hand war das Äquivalent der Hälfte der regulären *diya*, er betrug also 25 Kamele. Die von Zuhair aufgezählten Fälle galten als schwere Fälle, die nur von *manābi*-Richtern verhandelt werden durften. Wenn ein Fall beim *manṣad* oder *qalṭa*-Richter landete, hieß es, dass das Urteil verbindlich war. Eine Revisionsmöglichkeit stand nicht zur Verfügung. Daher war die *ṣarwa* vor dem Auftreten vor einem Richter die einzige Rettung vor einer harten Strafe.

7.3. Anmerkungen zur gegenwärtigen Entwicklung der *diya*

Wie schon erwähnt, gab es unter den Stämmen der Region unterschiedliche *diya*-Kamel-Traditionen. Der Grund war nicht immer ökonomischer Natur (der Mangel an Kamelen, die Abwendung von der Kamelzucht), sondern – wie bereits erklärt – auch politische Gründe könnten dazu geführt haben. Dies ist bei einigen Stämmen der Fall, welche durch die Schaffung eines eigenen rechtsouveränen Raumes nach der Vorherrschaft in ihrem Gebiet strebten.

Als weiteres Beispiel sei das jordanische Emirat angeführt. Dessen Gründung, am 11. April 1921 setzte den territorialen Machtbestrebungen der Stämme ein Ende. Alle Stämme gehörten auf einmal zu einem Nationalstaat, der die Macht

³³ ‘Ārif, *al-Qaḍā’*, 89; Abū Hūṣa, „ad-Dam“, 343.

³⁴ ‘Abbādi, *‘Ašā’ir al-Urdunn*, 770f.

über das Land beanspruchte. Es entstand schon zu dieser Zeit ein neuer Begriff, welcher bis heute eine permanente Rolle im öffentlichen Diskurs spielt: der des jordanischen Bürgers (*al-muwātin al-urdunni*). Dementsprechend sind alle jordanischen Bürger vor dem Gesetz gleich und haben die gleichen Rechte. In Wirklichkeit unterschied die jordanische Gesellschaft zu dieser Zeit zwischen den Städtern und den Stämmen der Steppe (*badw*). Dies geschah, obwohl die Mehrheit der jordanischen Gesellschaft, ob in der Stadt oder in der Steppe, noch in ihren tribalen Strukturen lebte. Jedoch hatten die Stämme der Steppe eine alte Tradition der Selbstverwaltung mit eigenen Rechtspflegeapparaten, die nicht nur funktionierten, sondern einigen ihrer Richter auch Ruhm und Berühmtheit verliehen, welche die Grenzen ihrer Stämme überschritten. So wurden diese Richter auch von den Beduinen anderer Stämme aufgesucht, obwohl das Rechtssystem ihres eigenen Stammes zwischen Stammesangehörigen und Stammesfremden unterschied.

Nach der Bildung des neuen Staates folgten die beduinischen Stämme Jordaniens jeweils ihren eigenen Rechtstraditionen, bis die Gesetze aus den Jahren 1924 und 1936 genau feststellten, wer ein Beduine ist. Denn nur die vom Gesetz als Beduinen bezeichneten Stammesangehörigen durften ihre Rechtsangelegenheiten gemäß den beduinischen Rechtstraditionen und vor beduinischen Richtern verhandeln lassen, die nun vom Staat berufen wurden. Die Gesetze regelten die Arbeit der Beduinen Gerichte, welche nun intertribal zusammengestellt wurden und die Summe der *diyya* festlegten. Man kann hier behaupten, dass die Stämme dazu gezwungen waren, ihre Rechtspraxis zu ändern, denn sie besaßen keine einheitliche Tradition.

In diesem Kontext kann nicht von einem Wertewandel gesprochen werden. Denn die neugebildeten Beduinen Gerichte orientierten sich nach Gesetzen, die ihnen einiges erlaubten und einiges verboten. Vielleicht können wir von einer Transformation oder sogar Transition sprechen, welche zu einer Art Reform des tribalen Rechtes der einzelnen Stämme führte. Denselben Transformationsprozess mussten auch die Stämme im Negev, im Sinai und in Nordkordofan in Sudan durchlaufen. Denn dieser Prozess war die Folge der gleichen Politik, nämlich der Integration nomadischer Rechtsinstitutionen in das kommunale Verwaltungssystem des jeweiligen Staates.

In Jordanien wurde in allen Fällen die Summe der vereinheitlichten *diyya* immer wieder durch Gesetze, Erlasse und Deklarationen aktualisiert. Am Anfang wurde die in der Praxis gehandelte *diyya* (durchschnittlich 40 Kamele) berücksichtigt. Dies entsprach – genau wie in Palästina im Jahre 1920 – ca. 333 Dinaren bzw. Pfund. Später wurde unter dem Einfluss islamischer – und islamistischer – Diskurse bei der Summe der vom Staat berechneten *diyya* die islamische *diyya* (100 Kamele für Männer, 50 Kamele für Frauen und Sklaven) berücksichtigt. Da die Beduinen von Jordanien ihre Konflikte aber auch nach der Abschaffung der Beduinen Gerichte im Jahre 1976 weiterhin entsprechend ihres Gewohnheitsrechtes untereinander regelten, entwickelte sich eine Art paralleles Rechtssystem der Beduinen, welches keiner staatlichen

Kontrolle unterlag. Dies führte zu einer rechtspluralistischen Situation und zur Entstehung zweier Rechtstraditionen, die mündlich und unsystematisch weiter überliefert wurden.

Darüber hinaus spielte der aufsteigende Islamismus eine Rolle bei der Entwicklung der Rechtsnormen der Beduinen und des *diyya*-Diskurses. Denn die Beduinen der Zentralregion sahen bis mindestens in die 1930er-Jahre hinein keinen Widerspruch zwischen ihrer Rechtspraxis und der Tatsache, dass sie Muslime waren. Sie bezeichneten ihre 40-Kamel-*diyya* sogar als *diyya Muḥammadiyya*. Dies führt heute zu Verwirrung, wenn Stammesvertreter in der Öffentlichkeit über ihre Tradition sprechen, insbesondere über ihre Rechtstradition. Sie versuchen immer wieder einen Mittelweg zu finden, welcher mit dem islamischen Diskurs vereinbar ist. So behaupten sie manchmal, dass die *diyya* 100 Kamele betrage. Dies geschieht nicht nur in Jordanien, sondern auch bei Beduinen in Ägypten, Saudi-Arabien, Irak, Syrien oder Sudan.

In Jordanien wurde diese beduinische Praxis tatsächlich bis vor wenigen Jahren ausgeübt. Beduinenvertreter bemühten sich darum, die kontroversen Punkte zwischen ihrem beduinischen Recht und dem islamischen Recht zu mindern, wenn sie öffentlich darüber referierten. Das folgende Beispiel ist aufschlussreich:

Barakāt al-Zuhair ist Scheich der Banū Ṣaḥr und ein Nachkomme des berühmten *qalṭa*-Richters Ibn Zuhair. Er erwähnte auf einer Konferenz zum Thema des beduinischen und des islamischen Rechtes an der Jordanischen Universität in Amman im Jahre 1989, dass bei allen Stämmen bekannt ist, dass die *diyya* aus 50 Kamelen und den *silaʿ*, Gewehr, Pferd und Reitkamel, bestand, und dass die Tötung eines Mannes der Tötung einer Frau entspricht, es sei denn, sie sei schwanger gewesen. In diesem Fall würde eine zusätzliche *diyya* für den getöteten Fötus verlangt.³⁵

Zuhairs Äußerungen könnten sich auf die tatsächliche Praxis im Jahre 1989 oder auf die Tradition seines Stammes beziehen. Es gibt aber keinen Grund für die Annahme, dass die Rechtspraxis der Banū Ṣaḥr-Beduinen vor 50 Jahren weit davon entfernt war, mit den Ausnahmen, dass die Tötung einer Frau von allen Beduinen der Zentralregion als Härtefall betrachtet wurde, was die Vervielfachung der *diyya* erforderte, und dass die 50-Kamel-*diyya* am Anfang nur für intratribale Tötungsoffer gedacht war.³⁶ Als Barakāt al-Zuhair selbst aber in einem Brief an den jordanischen Beduinenforscher Aḥmad al-ʿAbbādī im Jahre 1981 über die Rechtstradition der Banū Ṣaḥr berichtete, schrieb er, dass die *diyya* der Frau die vierfache *diyya* des Mannes betrug, welche aus 50 Kamelen und den üblichen *silaʿ* bestand.³⁷ Zuhair verbergte dann bewusst auf der Konferenz, dass die *diyya* der Frau eine vervierfachte *diyya* war.

Die Zahl der Kamele entspricht beinahe der unter den Beduinen des Negev und des Sinai üblichen *diyya* von 40 Kamelen. Gleichzeitig ist sie aber weit entfernt von der regulären islamischen *diyya* (100 Kamele) sowie von der staatlichen

³⁵ Zuhair, „ad-Dam“, 405; vgl. ʿAbbādī, *ʿAšāʿir al-Urdunn*, 760 und 769f.

³⁶ Vgl. Abū l-Baṣal, „Aḥkām ad-diya“, 317f.

³⁷ ʿAbbādī, *ʿAšāʿir al-Urdunn*, 760.

Reglung aus dem Jahre 1974 in Jordanien, welche 500 Dinar *diyya* für fahrlässige Tötung und 5000 Dinar für Morddelikte vorschreibt.³⁸ Daher gehe ich davon aus, dass die Aussagen Zuhairs der tatsächlichen Rechtspraxis der Banū Ṣaḥr-Beduinen entsprechen.

Die beiden Aussagen Zuhairs sind vielleicht nicht von großer Relevanz für die in dieser Arbeit untersuchte Periode zu Anfang des 20. Jahrhunderts. Für die Mehrheit der Muslime von heute ist es unvorstellbar, dass die *diyya* der Frau die *diyya* des Mannes übertrifft. Sie betrachten dies als unislamisch und sehen eine Notwendigkeit, solche Regeln abzuschaffen.³⁹ Daher kann man in der ersten Aussage von Zuhair einen Kompromiss sehen. Er behauptete, dass die Tötung einer Frau für die Beduinen wie die Tötung eines Mannes gilt. So vermied er es in seinem Vortrag auf einer Konferenz im Zentrum für Islamische Kultur an der Jordanischen Universität in Amman, die Aggression der Gegner des beduinischen Rechtes aus den Reihen der Islamisten zu erwecken. Dass die Beduinen von den Banū Ṣaḥr die Tötung einer Frau heute nicht mehr als einen Härtefall betrachten, scheint unwahrscheinlich. Jedoch sorgt die Verbreitung solcher Aussagen für Verwirrung, besonders bei der jüngeren Generation, die nicht die Gelegenheit hatte, die tatsächliche Anwendung des Beduinenrechtes im Alltag mitzerleben, und daher nicht in der Lage ist, zwischen der Rechtstradition der Beduinen vor ihrer institutionellen Integration in das staatliche Kommunalverwaltungssystem und ihrer reformierten Version seitdem zu unterscheiden.

Viele Stammesabteilungen, ja selbst ganze Stämme, unterstehen heute der staatlichen und religiösen Gesetzgebung. Die ordentlichen Gerichte übernehmen heute die Verhandlung der meisten Fälle. Die Anwendung der *sawālif/sawādi/awāyid* ist mit der Beendigung der kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen den Stämmen zum Teil schon verschwunden. Andere, veränderte *sawālif/sawādi/awāyid* sind mit einigen Aspekten moderner Gesetze vermischt, wie das Verbot der *ḡurra* oder die Begrenzung der Berufungsfrist auf acht Tage.

Heute betrachtet der *qaṣṣāṣ*-Richter den Grad des Schadens nicht nur gemäß der äußeren Verletzung. Wenn er an innere Verletzungen glaubt, so schätzt er den entstandenen Schaden nur unter Bezugnahme von Röntgenbildern und medizinischen Gutachten ein. Auch der Landrichter stützt sich heute auf die Kenntnisse und Methoden der Geodäsie, wie Landkarten, Satellitenfotos und Grundbücher. Selbst in Fragen der Ehre fordern einige Richter eine ärztliche Konsultation des Opfers, bevor ein Urteil gefällt wird.⁴⁰

³⁸ Abū Hūṣa, „ad-Dam“, 359.

³⁹ Siehe Abū l-Baṣal, „Aḥkām ad-diya“, 316; vgl. Abū Hūṣa, „ad-Dam“, 359.

⁴⁰ Maisel, *Gewohnheitsrecht* (Diss.), 148.

8. Resümee

Diese Arbeit hatte zum Ziel zu untersuchen, ob das Recht der arabischen Stämme, genannt beduinisches Recht, in der Vergangenheit und in der Gegenwart eine eigene Rechtskultur darstellt, die im Sinne der Rechtsvergleichungstheorie nach den determinierenden Kriterien von Constantinesco als eine Rechtsfamilie *per se* bezeichnet werden kann. Entscheidende Unterscheidungskriterien, um nach René David das beduinische Recht als eigene Rechtsfamilie abzugrenzen, sind die Tribalität und der Ausgleich nach dem *ḥaqq*-Prinzip, also eine Ausprägung des subjektiven Rechts.

Im Laufe der Untersuchung erwies sich das beduinische Recht als ein Rechtssystem, das sich strukturell und konzeptionell von anderen koexistenten Rechtssystemen wie dem des islamischen Rechts oder dem eines modernen Nationalstaates abgrenzt, und fähig ist, andere Rechtssysteme für die Verwirklichung von Gerechtigkeit nach dem Rechtsverständnis des Beduinen zu instrumentalisieren. Denn dieses Rechtsverständnis ist Teil der Identität des Beduinen als ein Stammesmitglied innerhalb einer Stammesstruktur.

Die beduinischen Rechtspraktiken und -normen umfassten historisch gesehen bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts alle Gebiete des sozialen tribalen Lebens und enthielten Aspekte aus den Bereichen Kriminalrecht, Zivilrecht, Familienrecht und Kriegsrecht. Sie besaßen eigene Institutionen der Rechtspflege. Daher ist es gerechtfertigt, vom beduinischen Recht als einem eigenen Rechtssystem zu sprechen. Die Rechtspraktiken und Normen arabischer Stämme spiegeln eine eigene Rechtskultur, in der das praktizierte Recht der Wiederherstellung verletzter Rechte durch Ausgleich und so dem Zusammenhalt tribaler Strukturen¹ dient. Das von den arabischen Stämmen im Laufe der Geschichte praktizierte Recht deutet daher auf eine gemeinsame Auffassung von Recht, Rechtsstil und Rechtstyp hin.

Wenn man die Rechtspraxis der Beduinen in der Gegenwart betrachtet, ist es nur schwer vorstellbar, das beduinische Recht als ein eigenes Rechtssystem zu verstehen. Denn heute zeigt sich das beduinische Recht überwiegend als eine Sammlung von Praktiken und Normen, die aus der beduinischen Rechtstradition stammen oder von ihr abgeleitet sind. Sie werden in der Regel als Gewohnheitsrecht im Kontext rechtspluralistischer Praxis betrachtet, so auch rechtlich behandelt und als *ʿurf* oder *ʿadāt* bezeichnet. Die existierenden staatlichen Gesetze können die Rechtsnormen beduinischer Stämme entweder explizit integrieren oder implizit tolerieren. Dies tun die staatlichen zentralistischen Rechtssysteme aller arabischen Länder.

Historisch belegt ist hingegen, dass sich die Beduinen die Möglichkeiten des Rechtspluralismus in der Praxis in verschiedenen Gegenden zum Ende des 19. und

¹ Siehe Dostal, *Shattering tradition*, 48f.; vgl. Zanāti, *Nuzum al-ʿArab* I, 12.

zu Anfang des 20. Jahrhunderts zunutze machten. Die meisten mir bekannten Fälle rechtspluralistischer Praxis drehen sich um transtribale Rechtskonflikte oder sie finden in einer heterogenen Gemeinschaft verschiedener Stämme, Ethnien oder Kulturen wie im Falle von Nomaden und Sesshaften statt. Dies bedeutet aber nicht, dass das beduinische Recht nicht fähig war oder ist, transtribale und intertribale Konflikte beizulegen.

Das beduinische Recht hat zwar in der Regel keinen Kanon in Form eines schriftlichen Gesetzbuches, aber es wurde im Laufe von Jahrhunderten skizzenartig darüber berichtet. Insbesondere die Berichte aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ermöglichen uns, verschiedene Aspekte des beduinischen Rechts und seiner Systematik zu rekonstruieren. Allerdings sind die meisten Berichte durch gewisse Vorurteile und Distanzierung belastet. Denn das beduinische Recht wurde hauptsächlich als Recht des „primitiven“ Mannes betrachtet.²

Da das beduinische Recht über keine rechtstheoretische Literatur verfügt, ist sie nur durch die Rechtswirklichkeit zu verstehen. Demnach folgt das beduinische Recht im Allgemeinen einem eigenen Rechtsprinzip des subjektiven Rechts, das innerhalb wechselnder Rechtsräume seine Geltung hat und mittels tribaler struktureller Wechselwirkung seine Durchsetzungskraft gewinnt. Einer dieser Rechtsräume ist der natürliche Rechtsraum. Er gewährt absolute und relative Rechte für die reinen Mitglieder einer Abstammungslinie (*ṣurahā*). Absolute Rechte sind Grundrechte, die gleichzeitig im Sinne des beduinischen Rechtsverständnisses herrschaftliche Rechte sind. Daher sind diese Rechte von der Rechtsfähigkeit abhängig, welche im historischen Fall nur für freie kampffähige Männer vorgesehen war. Es geht dabei um die Herrschaft über Blut, Eigentum und Ehre (*ad-dam wa-l-māl wa-l-ʿird*). Relative Rechte sind Rechte und Ansprüche, die durch die Verletzung bzw. die subjektive Wahrnehmung einer Verletzung eigener Grundrechte entstehen.

Außerhalb seiner eigenen Abstammungsgruppe benötigt der Beduine eine Sicherung für die Unversehrtheit eigener Grundrechte. Dies wird durch das Eintreten in einen vertraglichen Raum gewährt. Individuelle bilaterale Beziehungen gewähren vertragliche Räume, die befristet sind und die subjektiven Rechte eines Fremden regeln.³ Eine andere Form des vertraglichen Raumes entsteht durch intertribale Handlungen, wie Fusionen, Spaltungen und die Bildung von Konföderationen. Nicht selten werden diese Handlungen schriftlich besiegelt, und es entsteht dadurch ein Kanon. Beispiele dafür sind die *dirba* von Aulād ʿAlī, *ʿamār ad-dam*-Verträge in verschiedenen Gebieten Ägyptens und *as-sunaina*-Erklärungen im Irak.

Kollektive Haftung und „Solidarität der Stimme“ sichern die Effizienz der Rechtsvollstreckung des subjektiven Rechts und dienen dem Zusammenhalt des

² Vgl. Kennett, *Bedouin Justice*, 24–28; Šalaq, *Tārīḥ Sināʿ*, 9–20.

³ Dazu gehören u. a. die Beziehungen: *zawāğ* (Ehe), *nasab* (Verschwägerung), *ğiwār und maulā* (Schutz), *diyāfa* (Gastrecht).

genealogischen Konstruktes. Sie wirken durch ein Netz von Solidaritäts- und Haftungsgruppen, die entsprechend der normativen Werte tribalen Lebens auf der Basis gemeinsamer genealogischer Zugehörigkeit gebildet sind. Sie beginnen mit dem einfachen Haushalt und enden theoretisch mit dem gemeinsamen Abstammungsstamm, wenn es intratribal nicht anders vereinbart ist. In diesem Kontext kommen die zum Teil aus dem islamischen Recht bekannten Begriffe *ḥamsa*, *‘uṣba*, *‘āqila* und *auliyā’ ad-dam* vor. In der Rechtswirklichkeit wirken die Strukturen der Haftung und Solidarität außerhalb des natürlichen Rechtsraums in den Bereich des vertraglichen Rechtsraums hinein. Die Gruppierungen erweitern und verstärken sich über das Abschließen von sogenannten *‘amār*-Abkommen mit anderen Gruppierungen außerhalb der genealogischen Strukturen.

„Subjektives Recht“ und „kollektive Haftung und Solidarität“ sind Säulen des beduinischen Rechtskonzepts. Sie sind Merkmale der Rechtsbeduinität bzw. der Rechtstribalität. Dadurch ist das beduinische Rechtssystem von anderen Rechtssystemen der Region zu unterscheiden. Beim beduinischen Recht geht es um die Wiederherstellung verletzter Rechte. Vergeltung, Schlichtung und Schiedsverfahren sind drei traditionelle Auswege aus einem Konflikt. Rechtliche Ansprüche müssen artikuliert werden, damit die Konfliktlösungsmechanismen aktiviert werden können.

Vergeltung (im Englischen treffender *retaliation*) ist ein Konfliktlösungsmechanismus, der dem Geist der Rechtssubjektivität des beduinischen Rechtssystems entspricht. Vergeltung ist nicht nur *ta’r*, also *talio*, sondern auch *intisār li-l-ḥaqq*, also Selbstjustiz. Jedoch verursacht Vergeltung oft mehr Schaden als erlaubt. Daher ist nur die Wiederherstellung verletzter Rechte zugelassen. Für alle weiteren Schäden muss entschädigt werden. Das beduinische Recht regelt daher genau, wie, wann und von wem Vergeltung ausgeübt werden darf. Es handelt sich dabei um Normen, die bei fast allen Stämmen gelten, allerdings mit Abweichungen, die durch eigene historisch voneinander unabhängige Entwicklungen entstanden.

Mediation bedeutet im Kontext dieser Arbeit das Ergreifen der Initiative, zwischen den Konfliktparteien zu vermitteln, um eine einvernehmliche Lösung zu finden. Daher werden dafür positive Begriffe wie *ṣulḥ* und *taṭyīb* verwendet. Nicht jeder darf Mediator sein. Die Mediation ist eine Institution, die nur den Stammesältesten bzw. Stammesnotabeln auszuüben erlaubt ist. Sie werden *kibār*, *‘awāqil*, *mu‘ammarat aṣ-ṣira* oder *ağāwid* genannt. Sie können von sich aus die Initiative ergreifen oder aber von einer der beiden Konfliktparteien bzw. von beiden mit der Verhandlung betraut werden, um eine einvernehmliche Lösung zu finden. Lösung heißt in diesem Zusammenhang, einen Konsensus zu erreichen. Die Mediatoren bürgen persönlich für die Vollstreckung der vereinbarten Lösung.

Schiedsverfahren (English *arbitration*) bedeutet auf Arabisch *taḥkim*. Nur ein erfahrener Mann, also *‘arif* bzw. *‘arifa*, kann dafür hinzugezogen werden. Daher muss er im Bereich der jeweiligen Konflikte fachlich kompetent sein. Die Entscheidungen dieser Schiedsrichter sind verbindlich. Allerdings dürfen die Konflikt-

parteien ihren Fall dreimal vor drei verschiedenen Richtern aufrollen. Dadurch entsteht eine Form der Prüfung und Revision. Manche Stammesgesellschaften wie die in der Zentralregion kannten zusätzlich Revisionsrichter, die über juristische Kompetenzen verfügten. Ihre Rechtsurteile waren verbindlich, endgültig und nur durch sie selbst revisionsfähig. Darüber hinaus galten ihre Rechtsurteile für andere Richter als Präzedenzfälle. Diese Richter, die in der Regel *qalṭa*-Richter genannt wurden, verfügten sogar über legislative Kompetenzen. Die verschiedenen Berichte aus dem 19. und 20. Jahrhundert zeigen eine große Tendenz zur Spezifizierung der juristischen Kompetenzen der Arbitrationsrichter und für die Schaffung eines eigenen juristischen Apparats. Dies zeugt vom Streben der Stämme nach der Bewahrung eigener Souveränität als selbstverwaltete tribale Gemeinschaften.

Darüber hinaus erzeugte das beduinische Recht in seiner Rechtswirklichkeit unter dem Einfluss ökonomisch regionaler Entwicklungen eigene historische Modelle. Denn das Recht in seiner Systematik reflektiert wie jede andere gesellschaftliche Institution gesellschaftliche Bedürfnisse und Anschauungen, die mit eigenen ökonomischen Entwicklungen verbunden sind. Dementsprechend benötigt jedes Rechtssystem eine gewisse Dynamik und Anpassungsfähigkeit. Das Leben der Beduinen war in der Geschichte durch sehr unterschiedliche Faktoren geprägt. Diese Herausforderungen machten das beduinische Recht nicht nur dynamisch, sondern auch elastisch und anpassungsfähig.

Historisch gesehen ist ein wichtiges Resultat dieser Untersuchung die an vielen Beispielen betrachtete Tendenz zu Spezifizierung und Fixierung der Kompetenzen bei den Rechtsinstitutionen. Dies bedeutet, dass jede Stammesgemeinschaft nur bestimmte Richter mit fachlich spezialisierten und instanziellen Kompetenzen für ihre Mitglieder anerkannte. Dies erforderte die Ausbildung einer großen Zahl an juristischen Kompetenzen, die überdies innerhalb des Geltungsraums anerkannt werden mussten. Bei den Beduinen nahe den urbanen Zentren war die Installation eines solchen rein beduinischen Justizapparats auf Grund der heterogenen Verhältnisse im Siedlungsraum zwar theoretisch möglich, jedoch fehlte ihm die Anerkennung durch staatliche Administrationen und die sesshafte Bevölkerung. So entstand eine hybride Form der Justiz, in der die Beduinen die staatlichen juristischen Instanzen bewusst instrumentalisierten, um die fehlende Anerkennung ihrer Rechtssprüche zu überbrücken. Rechtsurteile beduinischer Richter wurden dann als einvernehmliche Vereinbarungen oder außergerichtliche Arbitrationen juristisch anerkannt.

Auch wenn das beduinische Recht nun als eine eigene Rechtsfamilie gelten kann, bedeutet dies auf keinen Fall, dass das praktizierte Recht unter den Beduinen vereinheitlicht war. Die arabischen Stammesgemeinschaften der Neuzeit waren alles andere als homogen. Sie entwickelten unterschiedliche sozio-politische und ökonomische Strukturen und unterlagen dabei unterschiedlichen Entwicklungsgeschichten, abhängig von verschiedenen Faktoren und vielfältigen Einflüssen. Zu diesen Faktoren zähle ich:

- die heterogene Zusammensetzung und die Größe der Stammesgemeinschaft;
- die Intensität der Beziehungen zu anderen Stammesgemeinschaften;
- die Intensität der Beziehungen zu religiösen Institutionen;
- die Intensität der Beziehungen zu nicht nomadischen oder nicht tribalen Gemeinschaften;
- die Intensität der Beziehungen zu staatlichen Institutionen;
- die Intensität der Mobilität bzw. der Sesshaftigkeit;
- die wirtschaftlichen Aktivitäten der Stammesgemeinschaft;
- die militärischen Aktivitäten der Stammesgemeinschaft;
- die Entwicklung eines kollektiven Anspruchs der Stammesgemeinschaft auf ein Territorium;
- die Entwicklung entsprechender sozio-politischer Strukturen.

Die eben genannten Faktoren beeinflussten das soziale Leben der Beduinen und spiegelten sich in der Entwicklung des von ihnen praktizierten Rechts und seiner Institutionen.

Berichte aus dem 19. und 20. Jahrhundert liefern uns folgende Indikatoren umfassender Wandlungsprozesse des praktizierten Rechts arabischer Stammesgemeinschaften, die sich überwiegend auf die Ausbildung von Institutionen und Routinen beziehen:

- die Festlegung von Rechtsverfahren;
- die Institutionalisierung des Richteramtes;
- die Festlegung der fachlich spezialisierten Kompetenzen der Richter;
- die Festlegung der instanziellen Kompetenzen der Richter;
- die Festlegung der legislativen Kompetenzen der Richter;
- die Herausbildung eines Rechtskodex;
- mehr Gewicht und Raum für vertragliche Rechtsräume;
- die Bildung von gesonderten Solidargemeinschaften außerhalb und innerhalb der Genealogie;
- die Gründung von Rechtsgemeinschaften.

Die erwähnten Indikatoren beziehen sich auf Strukturen, Verfahren, Mechanismen und Institutionen. Darüber hinaus sind drei weitere Indikatoren erwähnenswert, welche sich auf die Normen beziehen:

1. die Legitimierung der Rechtshandlung durch die Verknüpfung mit islamischen Normen, z. B. *ad-diya al-muhammadiya*;
2. die Ächtung einiger alter Rechtshandlungen, die mit den islamischen Normen nicht mehr zu vereinbaren waren;
3. die Entwicklung eines eigenen Sinnes für Buße bzw. eines Bewusstseins für Bestrafung.

Diese Entwicklungen nahmen abhängig von den Voraussetzungen unterschiedliche Erscheinungsformen an. Sie führten innerhalb der beduinischen Rechtsfamilie zur Bildung von Rechtskreisen, die miteinander in Kontakt standen, wie zum Beispiel innerhalb der Zentralregion, oder isoliert voneinander blieben, wie im Falle der Aulād ʿAlī. Frank Stewart unterscheidet grundsätzlich zwischen zwei rechtskulturellen Kreisen: *al-mašriq* und *al-mağrib*.⁴ Meine Untersuchung der Berichte zu den Rechtsinstitutionen der Beduinen der Zentralregion zeigt als Ergebnis, dass innerhalb dieses begrenzten Raums mehrere Rechtskreise unterschieden werden können, die auf unterschiedliche Modellen der Rechtsentwicklung hindeuten:

1. der Rechtskreis des basalen Systems bei den Wandernomaden in Nordarabien (*ʿārifa, manqaʿ dumūm, ʿuqbī*);
2. der Rechtskreis der souveränen und militanten Stammesgemeinschaften wie im Falle von Ḥuwaitāt bin Ġāzī und Banū Ṣaḥr (politische und juristische Kontrolle durch die führende Elite);
3. der Rechtskreis der Rechtskooperativen der Stammesgemeinschaften im Negev und im Sinai;
4. der Rechtskreis der rechtspluralistischen Verfahren mit einem Hybridssystem wie bei den Stammesgemeinschaften der Judäischen Wüste und um die Städte al-ʿAriš und aṭ-Ṭūr im Sinai;
5. der Rechtskreis des kodifizierten beduinischen Rechts der Rechtsgemeinschaften, zu denen die Aulād ʿAlī mit ihrer *dirba* und die ʿArab al-Anbār im Irak mit ihrer *sumaina* gehören.

Das ist vielleicht das wichtigste Resultat dieser Studie: Durch die Untersuchung des sozialen und historischen Kontextes solcher Wandlungen kam ich zum Schluss, dass die Rechtstransformationen unter den arabischen Stammesgemeinschaften der Neuzeit in Verbindung zur Bildung tribaler Neuorganisationen durch Spaltungen oder Fusionen stehen, die von der zunehmenden Neuschaffung von vertraglichen Rechtsräumen begleitet wurden.

Entgegen weit verbreiteter Auffassung war das Recht der Beduinen auf dem Gebiet des heutigen Jordaniens, Palästinas, Israels und Ägyptens zwischen dem 17. und 20. Jahrhundert alles andere als statisch. Deutlichster Ausdruck der veränderlichen Rechtsverhältnisse war die Aufteilung der beduinischen Rechtsfamilie in neue Rechtskreise. Diese ging nicht in erster Linie auf äußere Einflüsse zurück, sondern entsprang der Eigendynamik der beduinischen Stammesgesellschaften. Diese Eigendynamik bestand als Quelle von Rechtstransformationen wesentlich in inter- und trantribalen Begegnungen und Konfrontationen; dies war auch in früheren Zeiten möglich – und auch wahrscheinlich.

⁴ Stewart, „Tribal law in the Arab World“.

Literaturverzeichnis

- ‘Abbādi, Aḥmad ‘Uwaidi al-. 2005. *‘Ašā’ir al-Urdunn: Ġaulāt maidāniya wa-taḥlilāt*. ‘Ammān: al-Ahliya.
- ‘Abbādi, Aḥmad ‘Uwaidi al-. 2004. *al-‘Ašā’ir al-urdunniya: Al-arḍ wa-l-insān wa-t-tāriḥ: Muḍakkirāt wa-watā’iq wa-murāsālāt*. ‘Ammān: Maktabat al-Muḥtasab li-n-Našr wa-t-Tauzi‘.
- ‘Abbādi, Aḥmad ‘Uwaidi al-. 1988. *al-Qaḍā’ inda l-‘ašā’ir al-urdunniya*. ‘Ammān: k. A.
- ‘Abbādi, Aḥmad ‘Uwaidi al-. 1987. *al-Ġarā’im aš-ṣuġrā ‘inda l-‘ašā’ir al-urdunniya (1900–1986)*. ‘Ammān: Dār al-Fikr.
- ‘Abbādi, Aḥmad ‘Uwaidi al-. 1985a. *al-Ġarā’im al-ġinā’iya al-kubrā ‘inda l-‘ašā’ir al-urdunniya*. ‘Ammān: Dār al-Fikr.
- ‘Abbādi, Aḥmad ‘Uwaidi al-. 1985b. *Muqaddima li-dirāsāt al-‘ašā’ir al-urdunniya*. ‘Ammān: Ad-Dār al-‘Arabiya.
- ‘Abbādi, Aḥmad ‘Uwaidi al-. 1983. *Min al-adilla al-qaḍā’iya ‘inda l-baḍw fi l-Urdunn (1921–1983)*. ‘Ammān: Dār Maġdalāwi.
- ‘Abbādi, Aḥmad ‘Uwaidi al-. 1976. *Min al-qiyam wa-l-ādāb al-badawiya*. ‘Ammān: Wizārat al-‘Ilām.
- ‘Abbādi, Aḥmad ‘Uwaidi al-. 1973. *al-Mar’a al-badawiya*. ‘Ammān: k. A.
- Abdul-Jabar, Faleh und Dawod, Hosham (Hg.). 2003. *Tribes and power: Nationalism and ethnicity in the Middle East*. London: Saqi.
- Abū l-Bašal, ‘Abd an-Nāšir Mūsā. 1990a. „al-Waḍ‘ at-tašri‘i li-l-‘urf al-‘ašā’iri fi l-Urdunn“, in: Muḥammad ‘Adnān al-Baḥīt (Hg.), *The Bedouin custom law between shari’a (Islamic law) and positive law (= al-‘Urf al-‘ašā’iri baina š-šari’a wa-l-qānūn: Nadwa, ‘Ammān, 19–21 rabī‘ at-tāni 1410h, 18–20 tišrīn tāni 1989)*. Amman: University of Jordan, 13–30.
- Abū l-Bašal, ‘Abd an-Nāšir Mūsā. 1990b. „Aḥkām ad-diya fi l-‘urf al-‘ašā’iri wa-š-šari’a al-islāmiya“, in: Muḥammad ‘Adnān al-Baḥīt (Hg.), *The Bedouin custom law between shari’a (Islamic law) and positive law (= al-‘Urf al-‘ašā’iri baina š-šari’a wa-l-qānūn: Nadwa, ‘Ammān, 19–21 rabī‘ at-tāni 1410h, 18–20 tišrīn tāni 1989)*. Amman: University of Jordan, 316–353.
- Abū Ġābir, Ra’ūf. 1990. „Dirāsāt al-‘urf wa-l-qaḍā’ al-‘ašā’iri fi l-Urdunn“, in: Muḥammad ‘Adnān al-Baḥīt (Hg.), *The Bedouin custom law between shari’a (Islamic law) and positive law (= al-‘Urf al-‘ašā’iri baina š-šari’a wa-l-qānūn: Nadwa, ‘Ammān, 19–21 rabī‘ at-tāni 1410h, 18–20 tišrīn tāni 1989)*. Amman: University of Jordan, 87–96.
- Abū Ḥassān, Muḥammad. 1974. *Turāt al-baḍw al-qaḍā’i*. ‘Ammān: Dā’irat at-Taqāfa.

- Abū Hūṣa, Aḥmad Salāma. 1990. „ad-Dam“, in: Muḥammad ‘Adnān al-Baḥīt (Hg.), *The Bedouin custom law between shari’a (Islamic law) and positive law (= al-‘Urf al-‘aṣā’iri baina š-šari’a: Nadwa, ‘Ammān, 19–21 rabī‘ at-tānī 1410h, 18–20 tišrin tānī 1989)*. Amman: University of Jordan, 326–361.
- Abū Ibriz, Fāyiz al-. 1990. „al-‘Ird“, in: Muḥammad ‘Adnān al-Baḥīt (Hg.), *The Bedouin custom law between shari’a (Islamic law) and positive law (= al-‘Urf al-‘aṣā’iri baina š-šari’a: Nadwa, ‘Ammān, 19–21 rabī‘ at-tānī 1410h, 18–20 tišrin tānī 1989)*. Amman: University of Jordan, 218–222.
- Abu Rabi’a, ‘Aref. 2001. *A Bedouin Century: Education and development among the Negev tribes in the 20th century*. New York: Berghahn Books.
- Abū Zaid, Muḥammad ‘Abd al-Ḥamid. 1986. *al-Qiṣāš wa-l-ḥayāt: Dirāsa muqārana baina š-šari’a al-islāmīya wa-l-qānūn al-waḍ’i*. al-Qāhira: Dār an-Nahḍa al-‘Arabiya.
- Augostini, Enrico De [Aḡuṣṭīnī, Hinrikū di]. 1990. *Sukkān Lībyā*, al-ḡuz’ at-tānī, übersetzt aus dem Italienischen von Ḥalīfa Muḥammad at-Tillisi. Ṭarāblus: ad-Dār al-‘Arabiya li-l-Kitāb [Originaltitel: La popolazione della Cirenaica. Bengasi 1922–23].
- Aharoni, Reuven. 2007. *The pasha’s Bedouin: Tribes and state in the Egypt of Mehmet Ali (1805–1848)*. London: Routledge.
- ‘Aiyāši, ‘Abd Allāh b. Muḥammad al-. 1977. *Riḥlat al-‘Aiyāši al-musammā Mā’ al-mawā’id*. Fās: [k. A.]
- Alafenish, Salim. 1982. „Der Stellenwert der Feuerprobe im Gewohnheitsrecht der Beduinen der Negev“, in: Fred Scholz und Jörg Janzen (Hg.), *Nomadismus, ein Entwicklungsproblem?* Beiträge zu einem Nomadismus-Symposium, veranstaltet in der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin vom 11 bis 14. Februar 1982, Berlin: Dietrich Reimer, 143–158.
- ‘Alī, Ḡawād. 2004. *al-Mufaṣṣal fi adyān al-‘Arab qabla l-islām*. al-Qāhira: Dār aš-Šu‘ā’.
- ‘Alī, Ḡawād. 1993. *al-Mufaṣṣal fi tāriḥ al-‘Arab qabla l-islām*. 10 Bde., Baḡdād: Ḡāmi‘at Baḡdād.
- Amin, Aḥmad. 1986. *aš-Ša’laka wa-l-futūwa fi l-islām*. al-Qāhira: Dār al-Ma‘ārif.
- Anderson, James Norman Dalrymple. 1957. „Law as a social force in Islamic culture and history“, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Jhrg. (20): 13–40.
- ‘Ārif, ‘Ārif al-. 2004. *al-Qaḍā’ baina l-badw*. Bairūt: al-Mū’assasa l-‘Arabiya li-d-Dirāsāt wa-n-Našr.
- ‘Ārif, ‘Ārif al-. 1999. *Tāriḥ Bīr Sab’ wa-qabā’ilibā*. al-Qāhira: Maktabat Madbūli.
- ‘Ārif, ‘Ārif al- [Aref, Aref el-]. 1938. *Die Beduinen von Beerscha. Ihre Rechtsverhältnisse, Sitten und Gebräuche / ein Buch des Gouverneurs ‘Aref el-‘Aref in Beerscha*, aus dem Arabischen übersetzt von Leo Haefeli. Luzern: Räder.

- Arminjon, Pierre, Nolde, Boris und Wolff, Martin. 1950. *Traité de droit comparé*. Paris: Pichon & Durand-Auzias.
- ʿAzzāwī, ʿAbbās al-. [Reprint 1947–1956]. *ʿAššāʿir al-ʿIrāq*. London: Maktabat aš-Šafā wa-l-Marwā.
- Bağdādi, Aḥmad Muḥammad al-. 2005. *At-Taṭawwūr al-qānūnī li-l-muğtamaʿāt as-sāmiya wa-zābirat al-ʿaulama al-qānūniya: Muḥādarāt fi tāriḥ an-nuzum al-qānūniya wa-l-iğtimāʿiya fi Bilād mā baina n-Nabrain wa-ladā al-yabūd wa-l-ʿarab qabla l-islām*. al-Qāhira: Dār an-Nahḍa l-ʿArabiya.
- Bağdādi, Aḥmad Muḥammad al-. 2000. *Taṭawwūr as-sulṭa al-qabaliya fi l-ğābiliya: Dirāsa fi baʿd aškāl as-sulṭa fi Makka wa-baʿd ġārātihā*. al-Qāhira: Dār an-Nahḍa l-ʿArabiya.
- Bağdādi, Aḥmad Muḥammad al-. 1998. *At-Tāriḥ al-iğtimāʿi li-t-tağrim wa-l-ʿiqāb fi Miṣr fi l-ʿaṣr al-ʿutmāni*. al-Qāhira: Dār an-Nahḍa l-ʿArabiya.
- Bell, Gawain W. 1943. „The Tribal Courts of the Sudan, Palestine & Transjordan“. Originalbericht in der Durham University Library, Signatur 700/4/12.
- Bik, Fridrik Ğ. [1935]. *Tāriḥ Šarqi l-Urdunn wa-qabāʿilibā: Tāʿrib Babāʿ ad-Din Tūqān*. Bağdād: Maktabat an-Nahḍa.
- Binay, Sara. 2006. *Die Figur des Beduinen in der arabischen Literatur, 9.-12. Jahrhundert*. Wiesbaden: Reichert.
- Bräunlich, Erich. 1934. „Beiträge zur Gesellschaftsordnung der arabischen Beduinenstämme“, *Islamica*, Jhrg. (6): 68–111; 182–229.
- Buḥārī, Muḥammad b. Ismāʿil al-. 2003. *Šaḥiḥ al-Buḥārī*, al-Manšūra: Maktabat al-Imān.
- Burckhardt, Johann Ludwig. 1830. *Reisen in Arabien*. Weimar: Verlag des Großh. Sächs. pr. Landes-Industrie-Comptoirs.
- Chelhod, Joseph. 1986. „La place de la coutume dans le Fiqh primitif et sa permanence dans les sociétés arabes à tradition orale“, *Studia Islamica*, Jhrg. (64): 11–37.
- Chelhod, Joseph. 1971. *Le droit dans la société bédouine. Recherches ethnologiques sur le ʿorf ou droit coutumier des bédouins*. Paris: Rivière.
- Colucci, Massimo. 1928. „Il diritto consuetudinario della Cirenaica“, *Rivista Coloniale*, Jhrg. (22): 24–37.
- Constantinesco, Léontin-Jean. 1983. *Rechtsvergleichung III: Die rechtsvergleichende Wissenschaft*. Köln: Heymann.
- Conte, Edouard. 2003. „Agnatic illusions: The element of choice in Arab kinship“, in: Faleh Abdul-Jabar und Hosham Dawod (Hg.) 2003. *Tribes and power: Nationalism and ethnicity in the Middle East*, London: Saqi, 15–49.
- David, René. 1950. *Traité élémentaire de droit civil comparé: Introduction à l'étude des droits étrangers et à la méthode comparative*. Paris: Pichon & Durand-Auzias.

- David, René und Grasmann, Günther. 1966. *Einführung in die großen Rechtssysteme der Gegenwart: Rechtsvergleichung*. München: C.H. Beck.
- Dostal, Walter (Hg.). 2006. *Tribale Gesellschaften der südwestlichen Regionen des Königreiches Saudi Arabien: Sozialanthropologische Untersuchungen*. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Dostal, Walter und Kraus, Wolfgang (Hg.). 2005. *Shattering tradition: custom, law and the individual in the Muslim Mediterranean*. London: I.B. Tauris.
- Dostal, Walter. 2005. „Tribal Customary Law of the Zahran Confederation in Southern Hijaz (Kingdom of Saudi Arabia)“, in: Walter Dostal und Wolfgang Kraus (Hg.). *Shattering tradition: custom, law and the individual in the Muslim Mediterranean*. London: I.B. Tauris, 122–147.
- Dostal, Walter 1983. *Egalität und Klassengesellschaft in Südarabien*. Horn: Ferdinand Berger & Söhne.
- Evans-Pritchard, Edward Evan. 1954. *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford: Clarendon Press.
- Evans-Pritchard, Edward Evan. 1946. „Hereditary Succession of Shaikhs of Sanusiya Lodges in Cyrenaica“, *Man*, Jhrg. (46): 58–62.
- Gabrieli, Art. „*ṣaṣabiyya*“, in: *The Encyclopaedia of Islam. 2nd edition*, Bd. I: 681a. Leiden: Brill.
- Ġāhiz, ‘Amr b. Baḥr al-. [1960]. *al-Buḥalā’*. al-Qāhira: Dār al-Ma‘ārif.
- Ġauharī, Rif‘at al-. 1961. *Šarī‘at aṣ-ṣaḥrā’*. al-Qāhira: al-Hai‘a al-‘Āmma li-Šu‘ūn al-Maṭābi‘ al-Amīriya.
- Ġauharī, Rif‘at al-. 1937. *Muṣābadāt fi ṣ-ṣaḥrā’ aṣ-ṣarqīya wa-Sīnā’*. al-Qāhira: Nādi as-Saiyārāt al-Malaki.
- Glassner, Martin Ira. 1974. „The Bedouin of Southern Sinai under Israeli administration“, *Geographical Review*, Jhrg. (64): 31–60.
- Goldziher, Ignaz. 1970. *Gesammelte Schriften IV*. Hildesheim: Olms.
- Gräf, Erwin. 1952. *Das Rechtswesen der heutigen Beduinen*. Walldorf: Verlag für Orientkunde.
- Granqvist, Hilma. 1965. *Muslim death and burial: Arab customs and traditions studies in a village in Jordan*. Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica.
- Granqvist, Hilma. 1950. *Child problems among the Arabs: Studies in a Muhammadan village in Palestine*. Helsingfors: Söderström.
- Granqvist, Hilma. 1947. *Birth and childhood among the Arabs: Studies in a Muhammadan village in Palestine*. Helsingfors: Söderström Reprinted 1975, New York.
- Granqvist, Hilma. 1935. *Marriage conditions in a Palestinian village: II*. Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica.
- Granqvist, Hilma. 1931. *Marriage conditions in a Palestinian village: I*. Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica.

- Griffiths, John. 1986. „What is Legal Pluralism?“ *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, Jhrg. (24): 1–56.
- Ġubain, Fahd Maqbūl al-. 1990. „al-ʿurf al-ʿašāʿirī baina š-šarīʿa wa-l-qānūn“, in: Muḥammad ʿAdnān al-Baḥīt (Hg.), *The Bedouin custom law between shariʿa (Islamic law) and positive law (= al-ʿUrf al-ʿašāʿirī baina š-šarīʿa: Nadwa, ʿAmmān, 19–21 rabīʿ at-tānī 1410h, 18–20 tišrīn tānī 1989)*. Amman: University of Jordan, 66–85.
- Ibn ʿAbidin, Muḥammad Amin. 1998. *Radd al-muḥtār ʿalā ad-durr al-muḥtār*. Bairūt: Dār Iḥyāʾ at-Turāṯ al-ʿArabī.
- Ibn Ḥaldūn, ʿAbd ar-Raḥman b. Muḥammad. 1971. *Muqaddimat Ibn Ḥaldūn*. Bairūt: Muʿassasat al-Aʿlām li-l-Maṭbūʿāt.
- Ibn Hišām, ʿAbd al-Malik. 2002. *As-Sira an-nabawīya*, (4 Teile in 2 Bänden). al-Qāhira: Dār al-ʿInān.
- Ibn al-Muġāwir, Yūsuf b. Yaʿqūb. 1954. *Šifat bilād al-Yaman wa-Makka wa-baʿḍ al-Ḥiġāz al-musammā Tāriḥ al-mustabšir*. Leiden: Brill.
- Inglehart, Ronald. 1998. *Modernisierung und Postmodernisierung: Kultureller, wirtschaftlicher und politischer Wandel in 43 Gesellschaften*. Frankfurt/M.: Campus.
- Inglehart, Ronald. 1989. *Kultureller Umbruch: Wertwandel in der westlichen Welt*. Frankfurt/M.: Campus.
- Išfahānī, ʿAli b. al-Ḥusain. [1868]. *Kitāb al-aġānī*, al-Qāhira: [Maṭbaʿat Būlāq].
- ʿIṭīwa, Ḥair Allāh Faḍl. 1982. *Riḥlat al-alf ʿām maʿa qabāʿil Aḥlād ʿAli*. al-Iskandariya: k. A.
- Jacob, Georg. 1967. *Altarabisches Beduinenleben*. Hildesheim: Georg Olms.
- Jaussen, Antonin et Savignac, Raphaël. 1914. *Mission archéologique en Arabie / 2, Texte*. Paris: Geuthner.
- Jaussen, Antonin et Savignac, Raphaël. 1909. *Mission archéologique en Arabie / [1]: De Jérusalem au Hedjaz Médain-Saleb*. Paris: Leroux.
- Jaussen, Antonin. 1908. *Coutumes des Arabes au pays de Moab*. Paris: Gabalda.
- Jaussen, Antonin und Savignac, Raphaël. 1907. *Mission archéologique en Arabie: (Mars–Mai 1907)*. Le Caire: IFAO.
- Kemper, Michael und Reinkowski, Maurus (Hg.). 2005. *Rechtspluralismus in der Islamischen Welt*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kennett, Austin. 1925. *Bedouin justice: Law and customs among the Egyptian Bedouin*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kirkbride, Alec S. 1945. „Changes in tribal life in Trans-Jordan“, *Man*, Jhrg. (45): 40–41.
- Kressel, Gideon M. 1993. „Haqq akhu manshad: Major and minor wrongs and specialized judges among the Negev Bedouin“, *International Journal of Middle East Studies*, Jhrg. (25): 17–31.
- Layish, Aharon. 2004. *Shariʿa and custom in Libyan tribal society: An annotated translation of decisions from the shariʿa courts of Adjabiya and Kufra*. Leiden: Brill.

- Layish, Aharon. 1991. „The *fatwā* as an instrument of the Islamization of a tribal society in process of sedentarization“, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Jhrg. (54): 449–459.
- Layish, Aharon und Shmueli, Avshalom. 1979. „Custom and sharia in the Bedouin family according to legal documents from the Judean desert“, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Jhrg. (62): 29–45.
- Leder, Stefan. 2002. „Nomaden und nomadische Lebensformen in arabischer Begrifflichkeit – Eine Annäherung“, *Orientwissenschaftliche Hefte, Heft 3*, 11–40. Halle.
- Lewis, Norman N. 1987. *Nomads and Settlers in Syria and Jordan 1800–1980*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacMichael, Harold A. 1967. *A history of the Arabs in the Sudan*. London: Cass.
- Maḥğüb, Muḥammad ‘Abduh [Mahgoub, Mohamad Abdo]. 2015a. *Customary laws and social order in Arab society. Socio-anthropological field studies in Egypt*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Maḥğüb, Muḥammad ‘Abduh [Mahgoub, Mohamad Abdo]. 2015b. „Ethographic documentation of ‚AL AWAYID‘. I.e. the customary laws of Awlad Ali Tribes in the Western Desert of Egypt, and tracing the changes that have occurred throughout the past forty years“ in: ders. (Hg.), *Customary laws and social order in Arab society. Socio-anthropological field studies in Egypt*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 1–30.
- Maḥğüb, Muḥammad ‘Abduh und Šarīf, Fātin. 2005. *at-Taqāfa wa-l-muğtama‘ al-badawi*. al-Iskandariya: Dār al-Wafā’.
- Maḥğüb, Muḥammad ‘Abduh, Ġunaim, Muḥammad und Šarīf, Fātin. 1997. *Dirasāt fi l-muğtama‘ al-badawi*. al-Iskandariya: Dār al-Ma‘rifa al-Ġami‘iya.
- Maḥğüb, Muḥammad ‘Abduh. 1985. *al-Bitrūl wa-s-sukkān wa-t-tağyir al-iğtimā‘i: Dirāsa anṭrübūlūğiya*. al-Iskandariya: Dār al-Ma‘rifa al-Ġami‘iya.
- Maḥğüb, Muḥammad ‘Abduh. 1976a. *Anṭrübūlūğyā al-muğtama‘āt al-badawiya*. Al-Iskandariya: al-Hai’a l-Miṣriya l-‘Āmma li-l-Kitāb.
- Maḥğüb, Muḥammad ‘Abduh. 1976b. *al-Anṭrübūlūğyā as-siyāsiya: Muqaddima li-dirāsāt an-nuzum as-siyāsiya fi l-muğtama‘āt al-qabaliya*. Al-Iskandariya: al-Hai’a l-Miṣriya l-‘Āmma li-l-Kitāb.
- Maidāni, Aḥmad b. Muḥammad al-. 1987. *Mağma‘ al-amṭāl*. Bairūt: Dār al-Ġil.
- Maisel, Sebastian. 2006. *Das Gewohnheitsrecht der Beduinen: Der Stellenwert von Urf in den Rechtsvorstellungen tribaler Gruppen im Norden der Arabischen Halbinsel*. Frankfurt/M.: Peter Lang.
- Maisel, Sebastian. 2002. *Das Gewohnheitsrecht der Beduinen im Norden der Arabischen Halbinsel*. (Dissertation als Elektronische Ressource / CD).
- Marshall, Arthur H. 2002. „The Position of Tribal Leaders in the Life of the Sudan“, in: *The British Documents of the Sudan (1940–1956)*, Jhrg. (8): 94–106.

- Marx, Emanuel. 1967. *Bedouin of the Negev*. Manchester: Manchester University Press.
- Müller, Christian. 2005. „Sitte, Brauch und Gewohnheitsrecht im mālikitischen fiqh“, in: Michael Kemper und Maurus Reinkowski (Hg.), *Rechtspluralismus in der Islamischen Welt*. Berlin: Walter de Gruyter, 17–38.
- Müller-Mahn, Hans-Detlef. 1989. *Die Anlad 'Ali zwischen Stamm und Staat: Entwicklung und sozialer Wandel bei den Beduinen im nordwestlichen Ägypten*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Murray, George William. 1953. „The Land of Sinai“, *Geographical Journal*, Jhrg. (119): 140–154.
- Musil, Alois. 1928a. *The manners and customs of the Rwala Bedouins*. New York: American Geographical Society.
- Musil, Alois. 1928b. *Northern Nejd: A topographical itinerary*. New York: American Geographical Society.
- Musil, Alois. 1907–1908. *Arabia Petraea* (3 Teile in 4 Bänden). Wien: Hölder in Komm.
- Oppenheim, Max Freiherr von, Bräunlich, Erich und Caskel, Werner. 1939–1952. *Die Beduinen* (4 Bände). Leipzig/Wiesbaden: Harrassowitz.
- Peters, Emrys L. 1998. *The Bedouin of Cyrenaica: Studies in personal and corporate power*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Radcliffe-Brown, Albert R. 1959. *Structure and function in primitive society: Essays and addresses*. 3rd ed., Glencoe, Ill.: The Free Press.
- Raswan, Carl Reinhard. 1930. „Tribal areas and migration lines of the North Arabian Bedouins“, *Geographical Review*, Jhrg. (20): 494–502.
- Rothenberg, Celia. 1998/1999. „A review of the anthropological literature in English on the Palestinian hamula and the status of women“, *Journal of Arabic and Islamic Studies*, Jhrg. (2): 24–48.
- Šabri Bāšā, Aiyūb. 1999. *Mir'āt ġazirat al-^ᶜarab [Mir'āt al-ḥaramain]*. al-Qāhira: Dār al-Afāq al-^ᶜArabiya.
- Šadr, Muḥammad Šādiq aš-. 2002. *Fiqh al-^ᶜašā'ir: Hirwār fatwā'i ma'a Samāḥat Āyatillāb al-^ᶜUzmā aš-šabīd as-Saiyid Muḥammad aš-Šadr*. Bairūt: Dār al-Aḍwā'.
- Salmān, Būlus. 1919. *Ḥamsat a'wām fi šarqī l-Urdunn*. Ḥarišā: St. Paulus.
- Sarḥāni, Sulṭān Ṭuraiḥim as-. [1995]. *Ġāmi' ansāb qabā'il al-^ᶜarab*. Ad-Dauḥa: Dār aṭ-Taqāfa.
- Seabrook, William B. 2003. *Adventures in Arabia 1927*. Montana: Kessinger Publishing.
- Shaham, Ron. 1993. „A woman's place: A confrontation with Bedouin custom in the shari'a court“, *Journal of the American Oriental Society*, Jhrg. (113): 192–197.

- Stewart, Frank Henderson. 2007. „A Bedouin proto-state in late Ottoman Syria: The Jubūr on the Khābūr in 1914“, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, Jhrg. (33): 334–374.
- Stewart, Frank Henderson. 2006. „Customary law among the Bedouin of the Middle East and North Africa“, in: Dawn Chatty (Hg.), *Nomadic societies in the Middle East and North Africa entering the 21st century*. Leiden: Brill, 239–279.
- Stewart, Frank Henderson. 2003. „The contract with surety in Bedouin customary law“, *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, Jhrg. (2): 163–280.
- Stewart, Frank Henderson. 2000a. Art. „‘Urf 2. Arab customary law“, in: *The Encyclopaedia of Islam. 2nd edition*, Bd. X. Leiden: Brill, 888b–892a.
- Stewart, Frank Henderson. 2000b. „What is Honor?“ *Acta Historiae*, Jhrg. (8/1): 13–28.
- Stewart, Frank Henderson. 1998. „The *jōz musarrib*: An unusual form of marriage among the Arabs“, in: J. Ginat und A. Khazanov (Hg.), *Changing nomads in a changing world*. Brighton: Sussex Academic Press, 78–93.
- Stewart, Frank Henderson. 1994. *Honor*. Chicago: University of Chicago Press.
- Stewart, Frank Henderson. 1991a. „Notes on dating the arrival of the Bedouin tribes in Sinai“, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Jhrg. (34): 97–110.
- Stewart, Frank Henderson. 1991b. „The woman, her guardian, and her husband in the law of the Sinai Bedouin“, *Arabica*, Jhrg. (38): 102–129.
- Stewart, Frank Henderson. 1988/1990. *Texts in Sinai Bedouin law*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Stewart, Frank Henderson. 1987. „Tribal law in the Arab World: A revision of the literature“, *International Journal of Middle East Studies*, Jhrg. (19): 473–490.
- Stewart, Frank Henderson. 1986. *Bedouin boundaries in Central Sinai and the Southern Negev: A document from the Aḥaywāt tribe*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Streck, Bernhard. 2002. „Systematisierungsansätze aus dem Bereich der ethnologischen Forschung“, in: Stefan Leder und Bernhard Streck (Hg.), *Nomadismus aus der Perspektive der Begrifflichkeit* (Mitteilungen des Sonderforschungsbereichs Differenz und Integration 1 = Orientwissenschaftliche Hefte 3/2002), 1–9.
- Šuqair, Na‘‘ūm. 1916. *Tārīḥ Sinā’ al-qadīm wa-l-ḥadīṯ wa-ḡuḡrafiyatubā: Ma‘a ḥulāṣat tārīḥ Miṣr wa-š-Šām wa-l-‘Irāq wa-Ġazīrat al-‘Arab*. al-Qāhira: Maṭba‘at al-Ma‘ārif.
- Tanūḥi, ‘I. [N.d.]. *Min az-Zarqā’ ilā l-Qurayyāt fa-Daumāt al-Ġandal*. [k. A.].
- Tāyib, Š. at-. 1984. *al-Qabā’il al-miṣriya*. [al-Qāhira: al-Hai’a l-‘Āmma li-l-Kitāb].
- Toth, A. 2006. „Last battles of the Bedouin and the rise of modern states in Northern Arabia (1850–1950)“, in: Dawn Chatty (Hg.), *Nomadic societies in the Middle East and North Africa entering the 21st century*. Leiden: Brill, 654–681.
- Tröndle, Herbert und Fischer, Thomas. 2007. *Strafgesetzbuch und Nebengesetze*. 54. Aufl., München: C. H. Beck.

- Tyan, Emile. 2000. Art. „Diyā“, in: *The Encyclopaedia of Islam. 2nd edition*, Bd. X. Leiden: Brill, 340b.
- Wellhausen, Julius. 1899. *Skizzen und Vorarbeiten: Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islam*. Berlin: Georg Reimer.
- Wellhausen, Julius. 1897. *Reste arabischen Heidentums*. Berlin: Georg Reimer.
- Wellhausen, Julius. 1893. „Die Ehe bei den Arabern“, *Nachrichten von der Königlich-Gesellschaft der Wissenschaften*, Jhrg. (11): 431–481.
- Winkler von Mohrenfels, Peter, Koch, Harald und Magnus, Ulrich. 1995. *IPR und Rechtsvergleichung*. München: C. H. Beck.
- Wrobel, Ralph Mihael. 2001. *Transformation als Grenzfall langfristigen Wandels: Aspekte einer klassisch-evolutionären Theorie der Systemtransformation*. Tartu: Tartu University Press.
- Ya‘qūbi, Aḥmad b. Ishāq al-. 1883. *Historiae [= Tārīḥ al-Ya‘qūbi]*. Leiden: Brill.
- Zanāti, Maḥmūd Sallām. 1994a. *Nuzum al-‘arab al-qabaliya al-mu‘āšira, al-ḡuz’ at-tāni*. [al-Qāhira: Selbstverlag]. (abgekürzt zitiert: *Nuzum al-‘arab II*).
- Zanāti, Maḥmūd Sallām. 1994b. *Nuzum al-‘arab al-qabaliya al-mu‘āšira, al-ḡuz’ at-tāliḥ*. [al-Qāhira: Selbstverlag]. (abgekürzt zitiert: *Nuzum al-‘arab III*).
- Zanāti, Maḥmūd Sallām. 1993. *Nuzum wa-‘ādāt: Maḡmū‘at maqālāt*. [al-Qāhira: k. A.].
- Zanāti, Maḥmūd Sallām. 1992a. *Nuzum al-‘arab qabla l-islām*. [al-Qāhira: k. A.]. (abgekürzt zitiert: *Nuzum*).
- Zanāti, Maḥmūd Sallām. 1992b. *Nuzum al-‘arab al-qabaliya al-mu‘āšira, al-ḡuz’ al-awwal*. [al-Qāhira: Selbstverlag]. (abgekürzt zitiert: *Nuzum al-‘arab I*).
- Zuhair, Barakāt al. 1990. „ad-Dam (al-qatl)“, in: Muḥammad ‘Adnān al-Baḥīṭ (Hg.), *The Bedouin custom law between shari‘a (Islamic law) and positive law (= al-‘Urf al-‘ašā‘iri baina š-šari‘a wa-l-qanūn: Nadwa, ‘Ammān, 19–21 rabī‘ at-tāni 1410h, 18–20 tišrīn tāni 1989)*. Amman: University of Jordan, 404–409.
- Zweigert, Konrad und Kötz, Hein. 1996. *Einführung in die Rechtsvergleichung auf dem Gebiete des Privatrechts*. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck).

Digitale Literatur

Interaktives Online-Glossar: Ehe, Heirat und Familie (<http://www.univie.ac.at/ksa/cometh/glossar/heirat/heirat.htm>; zuletzt abgerufen 3.7.2015).

المعهد الألماني للبحوث الشرقية

ORIENT-INSTITUT BEIRUT

BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

1. MICHEL JIHA: Der arabische Dialekt von Bišmizzīn. Volkstümliche Texte aus einem libanesischen Dorf mit Grundzügen der Laut- und Formenlehre, Beirut 1964, XVII, 185 S.
2. BERNHARD LEWIN: Arabische Texte im Dialekt von Hama. Mit Einleitung und Glossar, Beirut 1966, *48*, 230 S.
3. THOMAS PHILIPP: Ġurġī Zaidān. His Life and Thought, Beirut 1979, 249 S.
4. ‘ABD AL-ĠANĪ AN-NĀBULUSĪ: At-tuḥfa an-nābulusīya fī r-riḥla aṭ-ṭarābulusīya. Hrsg. u. eingel. Von Heribert Busse, Beirut 1971, unveränd. Nachdr. Beirut 2003, XXIV, 10 S. dt., 133 S. arab. Text.
5. BABER JOHANSEN: Muḥammad Ḥusain Haikal. Europa und der Orient im Weltbild eines ägyptischen Liberalen, Beirut 1967, XIX, 259 S.
6. HERIBERT BUSSE: Chalif und Großkönig. Die Buyiden im Iraq (945–1055), Beirut 1969, unveränd. Nachdr. 2004, XIV, 610 S., 6 Taf., 2 Karten.
7. JOSEF VAN ESS: Traditionistische Polemik gegen ‘Amr b. ‘Ubaid. Zu einem Text des ‘Alī b. ‘Umar ad-Dāraquṭnī, Beirut 1967, mit Korrekturen versehener Nachdruck 2004, 74 S. dt., 16 S. arab. Text, 2 Taf.
8. WOLFHART HEINRICHS: Arabische Dichtung und griechische Poetik. Hāzīm al-Qartāğannīs Grundlegung der Poetik mit Hilfe aristotelischer Begriffe, Beirut 1969, 289 S.
9. STEFAN WILD: Libanesishe Ortsnamen. Typologie und Deutung, Beirut 1973, unveränd. Nachdr. Beirut 2008, XII, 391 S.
10. GERHARD ENDRESS: Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung, Beirut 1973, XVIII, 348 S. dt., 90 S. arab. Text.
11. JOSEF VAN ESS: Frühe mu‘tazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nāšī’ al-Akbar (gest. 293 H.), Beirut 1971, unveränd. Nachdr. Beirut 2003, XII, 185 S. dt., 134 S. arab. Text.
12. DOROTHEA DUDA: Innenarchitektur syrischer Stadthäuser des 16.–18. Jahrhunderts. Die Sammlung Henri Pharaon in Beirut, Beirut 1971, VI, 176 S., 88 Taf., 6 Farbtaf., 2 Faltpläne.
13. WERNER DIEM: Skizzen jemenitischer Dialekte, Beirut 1973, XII, 166 S.
14. JOSEF VAN ESS: Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiġra, Beirut 1977, XII, 280 S. dt., 57 S. arab. Text.
15. GREGOR SCHOELER: Arabische Naturdichtung. Die zahrīyāt, rabī‘iyāt und rauḍīyāt von ihren Anfängen bis aṢ-ṣanaubarī, Beirut 1974, XII, 371 S.
16. HEINZ GAUBE: Ein arabischer Palast in Südsyrien. Ḥirbet el-Baiḍa, Beirut 1974, XIII, 156 S., 14 Taf., 3 Faltpläne, 12 Textabb.
17. HEINZ GAUBE: Arabische Inschriften aus Syrien, Beirut 1978, XXII, 201 S., 19 Taf.
18. GERNOT ROTTER: Muslimische Inseln vor Ostafrika. Eine arabische Komoren-Chronik des 19. Jahrhunderts, Beirut 1976, XII, 106 S. dt., 116 S. arab. Text, 2 Taf., 2 Karten.
19. HANS DAIBER: Das theologisch-philosophische System des Mu‘ammar Ibn ‘Abbād as-Sulamī (gest. 830 n. Chr.), Beirut 1975, XII, 604 S.

20. WERNER ENDE: Arabische Nation und islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts, Beirut 1977, XIII, 309 S.
21. ŞALĀḤADDĪN AL-MUNAĠĠID, STEFAN WILD, eds.: Zwei Beschreibungen des Libanon. ‘Abdalġanī an-Nābulusīs Reise durch die Biqā‘ und al-‘Uṭaifīs Reise nach Tripolis, Beirut 1979, XVII u. XXVII, 144 S. arab. Text, 1 Karte, 2 Faltkarten.
22. ULRICH HAARMANN, PETER BACHMANN, eds.: Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag, Beirut 1979, XVI, 702 S., 11 Taf.
23. ROTRAUD WIELANDT: Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur, Beirut 1980, XVII, 652 S.
24. REINHARD WEIPERT, ed.: Der Dīwān des Rā‘ī an-Numairī, Beirut 1980, IV dt., 363 S. arab. Text.
25. AS‘AD E. KHAIRALLAH: Love, Madness and Poetry. An Interpretation of the Maġnūn Legend, Beirut 1980, 163 S.
26. ROTRAUD WIELANDT: Das erzählerische Frühwerk Maḥmūd Taymūr, Beirut 1983, XII, 434 S.
27. ANTON HEINEN: Islamic Cosmology. A study of as-Suyūṭī’s al-Hay’a as-sanīya fī l-hay’a as-sunniya with critical edition, translation, and commentary, Beirut 1982, VIII, 289 S. engl., 78 S. arab. Text.
28. WILFERD MADELUNG: Arabic Texts concerning the history of the Zaydī Imāms of Ṭabaristān, Daylamān and Gīlān, Beirut 1987, 23 S. engl., 377 S. arab. Text.
29. DONALD P. LITTLE: A Catalogue of the Islamic Documents from al-Ḥaram aš-Šarīf in Jerusalem, Beirut 1984, XIII, 480 S. engl., 6 S. arab. Text, 17 Taf.
30. KATALOG DER ARABISCHEN HANDSCHRIFTEN IN MAURETANIEN. Bearb. von Ulrich Rebstock, Rainer Osswald und A. Wuld ‘Abdalqādir, Beirut 1988, XII, 164 S.
31. ULRICH MARZOLPH: Typologie des persischen Volksmärchens, Beirut 1984, XIII, 312 S., 5 Tab., 3 Karten.
32. STEFAN LEDER: Ibn al-Ġauzī und seine Kompilation wider die Leidenschaft, Beirut 1984, XIV, 328 S. dt., 7 S. arab. Text, 1 Faltaf.
33. RAINER OSSWALD: Das Sokoto-Kalifat und seine ethnischen Grundlagen, Beirut 1986, VIII, 177 S.
34. ZUHAIR FATHALLĀH, ed.: Der Diwān des ‘Abd al-Laṭīf Faḥallāh, 2 Bde., Beirut 1984, 1196 S. arab. Text.
35. IRENE FELLMANN: Das Aqrābādīn al-Qalānisī. Quellenkritische und begriffsanalytische Untersuchungen zur arabisch-pharmazeutischen Literatur, Beirut 1986, VI, 304 S.
36. HÉLÈNE SADER: Les États Araméens de Syrie depuis leur Fondation jusqu’à leur Transformation en Provinces Assyriennes, Beirut 1987, XIII, 306 S. franz. Text.
37. BERND RADTKE: Adab al-Mulūk, Beirut 1991, XII, 34 S. dt., 145 S. arab. Text.
38. ULRICH HAARMANN: Das Pyramidenbuch des Abū Ġā‘far al-Idrīsī (gest. 649/1251), Beirut 1991, XI u. VI, 94 S. dt., 283 S. arab. Text.
39. TILMAN NAGEL, ed.: Göttinger Vorträge – Asien blickt auf Europa. Begegnungen und Irritationen, Beirut 1990, 192 S.
40. HANS R. ROEMER: Persien auf dem Weg in die Neuzeit. Iranische Geschichte von 1350–1750, Beirut 1989, unveränd. Nachdr. Beirut 2003, X, 525 S.
41. BIRGITTA RYBERG: Yūsuf Idrīs (1927–1991). Identitätskrise und gesellschaftlicher Umbruch, Beirut 1992, 226 S.

42. HARTMUT BOBZIN: Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa, Beirut 1995, unveränd. Nachdr. Beirut 2008, XIV, 590 S.
43. BEATRIX OSSENDORF-CONRAD: Das „K. al-Wādiḥa“ des ‘Abd al-Malik b. Ḥabīb. Edition und Kommentar zu Ms. Qarawiyyīn 809/49 (Abwāb aṭ-ṭahāra), Beirut 1994, 574 S., davon 71 S. arab. Text, 45 S. Faks.
44. MATHIAS VON BREDOW: Der Heilige Krieg (ḡihād) aus der Sicht der malikitischen Rechtsschule, Beirut 1994, 547 S. arab., 197 S. dt. Text, Indices.
45. OTFRIED WEINTRITT: Formen spätmittelalterlicher islamischer Geschichtsdarstellung. Untersuchungen zu an-Nuwairī al-Iskandarānīs Kitāb al-Ilmām und verwandten zeitgenössischen Texten, Beirut 1992, X, 226 S.
46. GERHARD CONRAD: Die quḍāt Dimašq und der maḏhab al-Auzā‘ī. Materialien zur syrischen Rechtsgeschichte, Beirut 1994, XVIII, 828 S.
47. MICHAEL GLÜNZ: Die panegyrische qaṣīda bei Kamāl ud-dīn Ismā‘īl aus Isfahan. Eine Studie zur persischen Lobdichtung um den Beginn des 7./13. Jahrhunderts, Beirut 1993, 290 S.
48. AYMAN FU‘ĀD SAYYID: La Capitale de l’Égypte jusqu’à l’Époque Fatimide – Al-Qāhira et Al-Fustāt–Essai de Reconstitution Topographique, Beirut 1998, XL, 754 S. franz., 26 S. arab. Text, 109 Abb.
49. JEAN MAURICE FIEY: Pour un Oriens Christianus Novus, Beirut 1993, 286 S. franz. Text.
50. IRMGARD FARAH: Die deutsche Pressepolitik und Propagandatätigkeit im Osmanischen Reich von 1908–1918 unter besonderer Berücksichtigung des „Osmanischen Lloyd“, Beirut 1993, 347 S.
51. BERND RADTKE: Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam, Beirut 1992, XII, 544 S.
52. LUTZ RICHTER-BERNBURG: Der Syrische Blitz – Saladins Sekretär zwischen Selbstdarstellung und Geschichtsschreibung, Beirut 1998, 452 S. dt., 99 S. arab. Text.
53. FRITZ MEIER: Bausteine I-III. Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft. Hrsg. von Erika Glassen und Gudrun Schubert, Beirut 1992, I und II 1195 S., III (Indices) 166 S.
54. FESTSCHRIFT EWALD WAGNER ZUM 65. GEBURTSTAG: Hrsg. von Wolfhart Heinrichs und Gregor Schoeler, 2 Bde., Beirut 1994, Bd. 1: Semitische Studien unter besonderer Berücksichtigung der Südsemitistik, XV, 284 S.; Bd. 2: Studien zur arabischen Dichtung, XVII, 641 S.
55. SUSANNE ENDERWITZ: Liebe als Beruf. Al-‘Abbās Ibn al-Aḥnaf und das Ġazal, Beirut 1995, IX, 246 S.
56. ESTHER PESKES: Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb (1703–1792) im Widerstreit. Untersuchungen zur Rekonstruktion der Frühgeschichte der Wahhābiya, Beirut 1993, VII, 384 S.
57. FLORIAN SOBIEROJ: Ibn Ḥaffīf aš-Šīrāzī und seine Schrift zur Novizenerziehung, Beirut 1998, IX, 442 S. dt., 48 S. arab. Text.
58. FRITZ MEIER: Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya. I. Die Herzensbindung an den Meister. II. Krafftakt und Faustrecht des Heiligen, Beirut 1994, 366 S.
59. JÜRGEN PAUL: Herrscher, Gemeinwesen, Vermittler: Ostiran und Transoxanien in vormongolischer Zeit, Beirut 1996, VIII, 310 S.
60. JOHANN CHRISTOPH BÜRCEL, STEPHAN GUTH, eds.: Gesellschaftlicher Umbruch und Historie im zeitgenössischen Drama der islamischen Welt, Beirut 1995, XII, 295 S.
61. BARBARA FINSTER, CHRISTA FRAGNER, HERTA HAFENRICHTER, eds.: Rezeption in der islamischen Kunst, Beirut 1999, 332 S. dt. Text, Abb.
62. ROBERT B. CAMPBELL, ed.: A‘lām al-adab al-‘arabī al-mu‘āṣir. Siyar wa-siyar ḍātiyya. (Contemporary Arab Writers. Biographies and Autobiographies), 2 Bde., Beirut 1996, 1380 S. arab. Text. Vergriffen.

63. MONA TAKIEDDINE AMYUNI: *La ville source d'inspiration*. Le Caire, Khartoum, Beyrouth, Paola Scala chez quelques écrivains arabes contemporains, Beirut 1998, 230 S. franz. Text.
64. ANGELIKA NEUWIRTH, SEBASTIAN GÜNTHER, BIRGIT EMBALÓ, MAHER JARRAR, eds.: *Myths, Historical Archetypes and Symbolic Figures in Arabic Literature*. Proceedings of the Symposium held at the Orient-Institut Beirut, June 25th – June 30th, 1996, Beirut 1999, 640 S. engl. Text.
65. *Türkische Welten 1*. KLAUS KREISER, CHRISTOPH K. NEUMANN, eds.: *Das Osmanische Reich in seinen Archivalien und Chroniken*. Nejat Göyünç zu Ehren, Istanbul 1997, XXIII, 328 S.
66. *Türkische Welten 2*. CABBAR, SETTAR: *Kurtuluş Yolunda: a work on Central Asian literature in a Turkish-Uzbek mixed language*. Ed., transl. and linguistically revisited by A. Sumru Özsoy, Claus Schöning, Esra Karabacak, with contribution from Ingeborg Baldauf, Istanbul 2000, 335 S.
67. *Türkische Welten 3*. GÜNTER SEUFERT: *Politischer Islam in der Türkei*. Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierenden muslimischen Gesellschaft, Istanbul 1997, 600 S.
68. EDWARD BADEEN: *Zwei mystische Schriften des ʿAmmār al-Bidlīsī*, Beirut 1999, VI S., 142 S. dt., 122 arab. Text.
69. THOMAS SCHEFFLER, HÉLÈNE SADER, ANGELIKA NEUWIRTH, eds.: *Baalbek: Image and Monument, 1898–1998*, Beirut 1998, XIV, 348 S. engl., franz. Text.
70. AMIDU SANI: *The Arabic Theory of Prosification and Versification*. On ḥall and nazm in Arabic Theoretical Discourse, Beirut 1988, XIII, 186 S.
71. ANGELIKA NEUWIRTH, BIRGIT EMBALÓ, FRIEDERIKE PANNEWICK: *Kulturelle Selbstbehauptung der Palästinenser: Survey der modernen palästinensischen Dichtung*, Beirut 2001, XV, 549 S.
72. STEPHAN GUTH, PRISKA FURRER, J. CHRISTOPH BÜRCEL, eds.: *Conscious Voices. Concepts of Writing in the Middle East*, Beirut 1999, XXI, 332 S. dt., engl., franz. Text.
73. *Türkische Welten 4*. SURAYA FAROQHI, CHRISTOPH K. NEUMANN, eds.: *The Illuminated Table, the Prosperous House. Food and Shelter in Ottoman Material Culture*, Beirut 2003, 352 S., 25 Abb.
74. BERNARD HEYBERGER, CARSTEN WALBINER, eds.: *Les Européens vus par les Libanais à l'époque ottomane*, Beirut 2002, VIII, 244 S.
75. *Türkische Welten 5*. TOBIAS HEINZELMANN: *Die Balkankrise in der osmanischen Karikatur*. Die Satirezeitschriften *Karagöz, Kalem* und *Cem* 1908–1914, Beirut 1999, 290 S. Text, 77 Abb., 1 Karte.
76. THOMAS SCHEFFLER, ed.: *Religion between Violence and Reconciliation*, Beirut 2002, XIV, 578 S. engl., franz. Text.
77. ANGELIKA NEUWIRTH, ANDREAS PFLITSCH, eds.: *Crisis and Memory in Islamic Societies*, Beirut 2001, XII, 540 S.
78. FRITZ STEPPAT: *Islam als Partner: Islamkundliche Aufsätze 1944–1996*, Beirut 2001, XXX, 424 S., 8 Abb.
79. PATRICK FRANKE: *Begegnung mit Khidr. Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam*, Beirut 2000, XV, 620 S., 23 Abb.
80. LESLIE A. TRAMONTINI: *„East is East and West is West“? Talks on Dialogue in Beirut*, Beirut 2006, 222 S.
81. VANESSA GUENO, STEFAN KNOST, eds.: *Lire et écrire l'histoire ottomane : examen critique des documents des tribunaux ottomans du Bilād al-Shām*. In Vorbereitung.
82. *Türkische Welten 6*. GÜNTER SEUFERT, JACQUES WAARDENBURG, eds.: *Türkischer Islam und Europa*, Istanbul 1999, 352 S. dt., engl. Text.

83. JEAN-MAURICE FIEY: Al-Qiddīsūn as-Suryān, Beirut 2005, 358 S., 5 Karten.
84. Istanbul Texts and Studies 4. ANGELIKA NEUWIRTH, JUDITH PFEIFFER, BÖRTE SAGASTER, eds.: Ghazal as World Literature II: From a Literary Genre to a Great Tradition. The Ottoman Gaze in Context, Istanbul 2006, XLIX, 340 S. engl., dt. Text.
85. Türkische Welten 8. BARBARA PUSCH, ed.: Die neue muslimische Frau: Standpunkte & Analysen, Beirut 2001, 326 S.
86. Türkische Welten 9. ANKE VON KÜGELGEN: Die Legitimierung der mittelasiatischen Mangitendynastie in den Werken ihrer Historiker (18.-19. Jahrhundert), Beirut 2002, XII, 518 S.
87. OLAF FARSCID: *Zakāt* in der Islamischen Ökonomik. Zur Normenbildung im Islam, Beirut 2012, 332 S.
88. JENS HANSEN, THOMAS PHILIPP, STEFAN WEBER, eds.: The Empire in the City: Arab Provincial Capitals in the Late Ottoman Empire, Beirut 2002, X, 375 S., 71 Abb.
89. THOMAS BAUER, ANGELIKA NEUWIRTH, eds.: Ghazal as World Literature I: Transformations of a Literary Genre, Beirut 2005, 447 S. engl. Text.
90. AXEL HAVEMANN: Geschichte und Geschichtsschreibung im Libanon des 19. und 20. Jahrhunderts: Formen und Funktionen des historischen Selbstverständnisses, Beirut 2002, XIV, 341 S.
91. HANNE SCHÖNIG: Schminken, Düfte und Räucherwerk der Jemenitinnen: Lexikon der Substanzen, Utensilien und Techniken, Beirut 2002, XI, 415 S., 130 Abb., 1 Karte.
92. BIRGIT SCHÄBLER: Intifāḍāt Ġabal ad-durūz-Ḥaurān min al-‘ahd al-‘Uṭmānī ilā daulat al-istiqlāl, 1850-1949, Beirut 2004, 315 S. arab. Text, 2 Karten.
93. AS-SAYYID KĀZIM B. QĀSIM AL-ḤUSAINĪ AR-RAŠTĪ: Risālat as-sulūk fi l-aḥlāq wa-l-a‘māl. Hrsg. von Waḥīd Bihmardī, Beirut 2004, 7 S. engl., 120 S. arab. Text.
94. JACQUES AMATEIS SDB: Yūsuf al-Ḥāl wa-Mağallatuḥu „Ši‘r“. In Zusammenarbeit mit Dār al-Nahār, Beirut 2004, 313 S. arab. Text.
95. SUSANNE BRÄCKELMANN: „Wir sind die Hälfte der Welt!“ Zaynab Fawwāz (1860-1914) und Malak Ḥifnī Nāṣif (1886-1918) – zwei Publizistinnen der frühen ägyptischen Frauenbewegung, Beirut 2004, 295 S. dt., 16 S. arab., 4 S. engl. Text.
96. THOMAS PHILIPP, CHRISTOPH SCHUMANN, eds.: From the Syrian Land to the State of Syria and Lebanon, Beirut 2004, 366 S. engl. Text.
97. HISTORY, SPACE AND SOCIAL CONFLICT IN BEIRUT: THE QUARTER OF ZOKAK EL-BLAT, Beirut 2005, XIV, 348 S. engl. Text, 80 S. farb. Abb., 5 Karten.
98. ABDALLAH KAHIL: The Sultan Ḥasan Complex in Cairo 1357-1364. A Case Study in the Formation of Mamluk Style, Beirut 2008, 398 S., 158 Farbtaf.
99. OLAF FARSCID, MANFRED KROPP, STEPHAN DÄHNE, eds.: World War One as remembered in the countries of the Eastern Mediterranean, Beirut 2006, XIII, 452 S. engl. Text, 17 Abb.
100. MANFRED S. KROPP, ed.: Results of contemporary research on the Qur’ān. The question of a historiocritical text of the Qur’ān, Beirut 2007, 198 S. engl., franz. Text.
101. JOHN DONOHUE SJ, LESLIE TRAMONTINI, eds.: Crosshatching in Global Culture: A Dictionary of Modern Arab Writers. An Updated English Version of R. B. Campbell’s “Contemporary Arab Writers”, 2 Bde., Beirut 2004, XXIV, 1215 S. engl. Text.
102. MAURICE CERASI et alii, eds.: Multicultural Urban Fabric and Types in the South and Eastern Mediterranean, Beirut 2007, 269 S. engl., franz. Text, zahlr. Abb., Karten.
103. MOHAMMED MARAQTEN: Altsüdarabische Texte auf Holzstäbchen, Beirut 2014, 500 S., zahlr. Abb.
104. AXEL HAVEMANN: At-tārī ḥwa-kitābat at-tārī ḥfi Lubnān ḥilāl al-qarnain at-tāsi‘ ‘ašar wa-l-‘išrīn. Al-fahm aḍ-ḍātī li-t-tārīḥ: Aškāluḥu wa-waḍā’ifuḥu (Arabische Übersetzung von BTS 90), Beirut 2011, 380 S.

105. MALEK SHARIF: Imperial Norms and Local Realities. The Ottoman Municipal Laws and the Municipality of Beirut (1860-1908), Beirut 2014, 272 S. engl. Text.
106. MATTHIAS VOGT: Figures de califes entre histoire et fiction – al-Walīd b. Yazīd et al-Amīn dans la représentation de l’historiographie arabe de l’époque abbaside, Beirut 2006, 362 S.
107. HUBERT KAUFHOLD, ed.: Georg Graf: Christlicher Orient und schwäbische Heimat. Kleine Schriften, 2 Bde., Beirut 2005, XLVIII, 823 S.
108. LESLIE TRAMONTINI, CHIBLI MALLAT, eds.: From Baghdad to Beirut... Arab and Islamic Studies in honor of John J. Donohue s.j., Beirut 2007, 502 S. engl., franz., arab. Text.
109. RICHARD BLACKBURN: Journey to the Sublime Porte. The Arabic Memoir of a Sharifian Agent’s Diplomatic Mission to the Ottoman Imperial Court in the era of Suleyman the Magnificent, Beirut 2005, 366 S.
110. STEFAN REICHMUTH, FLORIAN SCHWARZ, eds.: Zwischen Alltag und Schriftkultur. Horizonte des Individuellen in der arabischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts, Beirut 2008, 204 S., Abb.
111. JUDITH PFEIFFER, MANFRED KROPP, eds.: Theoretical Approaches to the Transmission and Edition of Oriental Manuscripts, Beirut 2006, 335 S., 43 Abb.
112. LALE BEHZADI, VAHID BEHMARDI, eds.: The Weaving of Words. Approaches to Classical Arabic Prose, Beirut 2009, 217 S.
113. SOUAD SLIM: The Greek Orthodox Waqf in Lebanon during the Ottoman Period, Beirut 2007, 265 S., Abb., Karten.
114. HELEN SADER, MANFRED KROPP, MOHAMMED MARAQTEN, eds.: Proceedings of the Conference on Economic and Social History of Pre-Islamic Arabia. In Vorbereitung.
115. DENIS HERMANN, SABRINA MERVIN, eds.: Shi’i Trends and Dynamics in Modern Times. Courants et dynamiques chiites à l’époque moderne, Beirut 2010, 180 S. engl., franz. Text.
116. LUTZ GREISIGER, CLAUDIA RAMMELT, JÜRGEN TUBACH, eds.: Edessa in hellenistisch-römischer Zeit: Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West, Beirut 2009, 375 S., Abb., Karte.
117. MARTIN TAMCKE, ed.: Christians and Muslims in Dialogue in the Islamic Orient of the Middle Ages, Beirut 2007, 210 S. dt., engl. Text.
118. MAHMOUD HADDAD et alii, eds.: Towards a Cultural History of the Mamluk Era, Beirut 2010, 316 S. engl., franz., arab. Text, 32 Abb.
119. TARIF KHALIDI et alii, eds.: Al-Jāhīz: A Muslim Humanist for our Time, Beirut 2009, IX, 295 S.
120. FĀRŪQ ḤUBLUŞ: Abḥā ʿfī tāri ḥwīlāyat Ṭarābulus ibbān al-ḥukm al-ʿUṯmānī, Beirut 2007, 252 S.
121. STEFAN KNOST: Die Organisation des religiösen Raums in Aleppo. Die Rolle der islamischen religiösen Stiftungen (*auqāf*) in der Gesellschaft einer Provinzhauptstadt des Osmanischen Reiches an der Wende zum 19. Jahrhundert, Beirut 2009, 350 S., 8 Abb., 3 Karten.
122. RALPH BODENSTEIN, STEFAN WEBER: Ottoman Sidon. The Changing Fate of a Mediterranean Port City. In Vorbereitung.
123. LESLIE TRAMONTINI, JOHN DONOGHUE (eds.) in association with INES WEINRICH, NARA KANJ: A ʿlām al-adab al-ʿarabī al-muʿāṣir: siyar wa-siyar dhātiyya (Contemporary Arab Writers: Biographies and Autobiographies), Beirut 2013, 2 Bde., 1445 S. arab. Text.
124. ANNE MOLLENHAUER: Mittelhallenhäuser im Bilād aš-Šām des 19. Jahrhunderts (Arbeitstitel). In Vorbereitung.
125. RALF ELGER: Glaube, Skepsis, Poesie. Arabische Istanbul-Reisende im 16. und 17. Jahrhundert, Beirut 2011, 196 S.

126. MARTIN TAMCKE, ed.: Christliche Gotteslehre im Orient seit dem Aufkommen des Islams bis zur Gegenwart, Beirut 2008, 224 S. dt., engl. Text.
127. KIRILL DMITRIEV, ANDREAS PFLITSCH, transl.: Ana A. Dolinina: Ignaz Kratschkowskij. Ein russischer Arabist in seiner Zeit. In Vorbereitung.
128. KRISTIAAN AERCKE, VAHID BEHMARDI, RAY MOUAWAD, eds.: Discrimination and Tolerance in the Middle East, Beirut 2012, 124 S.
129. ANDREAS GOERKE, KONRAD HIRSCHLER, eds.: Manuscript Notes as Documentary Sources, Beirut 2011, 184 S. dt., engl., franz. Text, 15 Abb.
130. MIKHAIL RODIONOV, HANNE SCHÖNIG: The Hadramawt Documents, 1904-51: Family Life and Social Customs under the Last Sultans, Beirut 2011, 327 S. arab., engl. Text, 112 Abb., 1 Karte.
131. SARA BINAY, STEFAN LEDER, eds.: Translating the Bible into Arabic: Historical, Text Critical and Literary Aspects, Beirut 2012, 103 S. engl. Text, 131 S. arab. Text, 11 Abb., 5 Tab.
132. STEFAN LEDER, SYRINX VON HEES, eds.: Educational Systems in the Eastern Mediterranean: From Mamluk to Ottoman Rule (Arbeitstitel). In Vorbereitung.
133. MAFALDA ADE: Picknick mit den Paschas. Aleppo und die levantinische Handelsfirma Fratelli Poche (1853–1880), Beirut 2013, 261 S., 34 Abb.
134. VIVIANE COMERRO: Les traditions sur la constitution du *muṣḥaf* de ‘Uthmān, Beirut 2012, 219 S.
135. ABDEL RAOUF SINNO: Lubnān al-ṭawā’if fī dawlat mā ba’d al-ṭā’if. ishkāliyyāt at-ta’āyush wa-siyāda wa-adwār al-khārij, Beirut 2014, 534 S. arab. Text.
136. AHMED M. F. ABD-ELSALAM: Das beduinische Rechtssystem. Konzepte – Modelle – Transformationen Beirut 2015, 181 S.
137. JULIA HAUSER, CHRISTINE LINDNER, ESTHER MÖLLER, eds.: Entangled Education. Foreign and Local Schools in Ottoman Syria and Mandate Lebanon (19th-20th Centuries). In Vorbereitung.
138. NADER EL-BIZRI, ed.: Practicing Philosophy in Lebanon. In Vorbereitung.

Die Unterreihe „Türkische Welten“ ist in die unabhängige Publikationsreihe „Istanbuler Texte und Studien“ des Orient-Instituts Istanbul übergegangen.

Orient-Institut Beirut
 Rue Hussein Beyhum, Zokak el-Blat,
 P.O.B. 11-2988, Beirut - Lebanon
 Tel.: +961 (0)1 359 423-427, Fax: +961 (0)1 359 176
<http://www.orient-institut.org>

Vertrieb in Deutschland:
 Ergon-Verlag GmbH
 Keesburgstr. 11
 D-97074 Würzburg
 Tel: +49 (0) 931 280084
 Fax: +49 (0)931 282872
<http://www.ergon-verlag.de>

Vertrieb im Libanon:
 al-Furat
 Hamra Street
 Rasamny Building
 P.O.Box: 113-6435 Beirut
 Tel: +961 (0)1 750054, Fax: +961 (0)1 750053
 e-mail: info@alfurat.com

Stand: September 2015

Kann beduinisches Recht als eine eigenständige Rechtsfamilie gelten, und welche Dynamiken hat es in einer historischen Perspektive entfaltet?

Dies sind die Leitfragen von Ahmed Abd-Elsalams Untersuchung zur Rechtsauffassung von beduinischen Gruppen und zu ihren Rechtsnormen und -praktiken im Zeitraum vom 17. bis zum 20. Jahrhundert. Nach einer Darstellung der Grundzüge beduinischen Rechtsdenkens fokussiert die Studie auf die Wandlungen dieses Rechtssystems, die im Rahmen sozialer, ökonomischer und politischer Entwicklungen erklärt werden. Diese Wandlungen führten zu unterschiedlichen regionalen und funktionalen Differenzierungen innerhalb der Rechtsfamilie.

Anhand von Fallbeispielen aus der Westlichen Wüste (Ägypten) und des geographischen Syrien (Syrien, Jordanien, Israel/Palästina, Saudi-Arabien) zeigt Ahmed Abd-Elsalam, wie verschiedene Gruppen unterschiedliche Strategien der Rechtsentwicklung verfolgten, die er in drei Modellen der Rechtstransformation zusammenfasst. Dabei spielen die Spezialisierung der richterlichen Funktionen und die Institutionalisierung von richterlichen Instanzen eine wichtige Rolle.

Die Studie basiert auf eigener Feldforschung, auf der Analyse von Berichten von Staatsbeamten aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts sowie einschlägigen Texten aus der islamisch geprägten Tradition.

Ahmed Abd-Elsalam ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Zentrum für Islamische Theologie (ZIT) der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Sein Forschungsschwerpunkt sind Rechtsnormen und Normenlehre zwischen Theorie und Praxis in historischer Perspektive.