

Europabild und kulturelles Selbstbewußtsein
bei den Muslimen am Ende des 19. Jahrhunderts,
dargestellt an den Schriften der beiden
ägyptischen Schriftsteller
Ibrahim und Muhammad al-Muwailihi

von
Werner Ende

Hamburg
1965

17.3.66

Nachgelassene Bibliothek
Johann W. Fück

meinem verehrten Lehrer
in aller Bescheidenheit
überreicht
vom Verfasser

Hamburg, 16. März 1966

1669

EUROPABILD UND KULTURELLES SELBSTBEWUSSTSEIN BEI DEN
MUSLIMEN AM ENDE DES 19. JAHRHUNDERTS, DARGESTELLT
AN DEN SCHRIFTEN DER BEIDEN ÄGYPTISCHEN
SCHRIFTSTELLER IBRAHIM UND MUHAMMAD AL-MUWAILIHI

Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der Universität Hamburg

vorgelegt von
Werner Ende
aus Wittenberg

HAMBURG 1965



A: Fu 1669

Referent: Professor Dr. Dr. h. c. Bertold Spuler

Korreferent: Professor Dr. Egmont Zechlin

Tag der mündlichen Prüfung: 23. Juli 1965

Inhaltsverzeichnis

	<u>Seite</u>
Vorbemerkung	
Einleitung	1
I. Biographische Einleitung	6
i. Die Familie al-Muwailiḥī in Ägypten	6
ii. Ibrāhīm al-Muwailiḥī (1844-1906)	7
iii. Muḥammad al-Muwailiḥī (1858-1930)	21
II. Ibrāhīm und Muḥammad al-Muwailiḥī als publizistische Vertreter des politischen Panislamismus	30
Vorbemerkung	30
i. Die Muwailiḥī's und das Osmanische Reich unter 'Abd al-Ḥamīd II.	31
1. Ibrāhīm's "Mā hunālik ^a "	31
2. Die osmanische Chalifatspropaganda in "Miṣbāh aš-šarq"	35
3. Die Jungtürken	39
4. Der arabische Nationalismus	44
ii. "Miṣbāh aš-šarq" und die Politik der europäischen Großmächte	52
III. Ibrāhīm und Muḥammad al-Muwailiḥī als Kulturkritiker	59
i. Der Zusammenhang von Kulturkritik und politischer Publizistik	59
ii. Der Roman "Ḥadīṭ 'Īsā ibn Hišām" von Muḥammad al-Muwailiḥī	61
iii. Der Roman "Ḥadīṭ Mūsā ibn 'Iṣām" von Ibrāhīm al-Muwailiḥī	65
IV. Muḥammad und Ibrāhīm al-Muwailiḥī als Kritiker der ägyptischen Gesellschaft um die Jahrhundertwende	68
i. Die Kritik an den Trägern des Staates	68
1. Die Richter und das Rechtswesen	68

	<u>Seite</u>
2. Die Beamten und die staatliche Verwaltung	74
3. Die Theologen und das Problem der Reformen	77
ii. Das Bild der historischen Vergangenheit bei Muḥammad al-Muwailiḥī	81
V. Europa im Urteil Ibrāhīm und Muḥammad al-Muwailiḥī's	86
i. Der Wandel in der Einstellung zu Europa bei den Arabern: 1800-1900	86
ii. Die Europäer	88
iii. Die europäische Industriegesellschaft und die sozialistische Bewegung im Urteil der Muwailiḥī's	93
VI. Islam und griechischer Humanismus als Grundlagen der Sozialethik	97
i. "Miṣbāh aš-šarq" und das Problem der allgemeinen Volksbildung	97
ii. Das Buch "ʿIlāğ an-nafs"	100
1. Muḥammad al-Muwailiḥī's Versuch einer Rehabilitierung der Philosophie	100
2. Griechische Weisheit als geistige Waffe	108
VII. Muḥammad al-Muwailiḥī und das Problem der "Verwestlichung" der neuarabischen Literatur	116
i. Die Kritik an Aḥmad Šauqī	116
ii. Die literarische Form des "Ḥadīṭ ʿIsā ibn Hišām" und ihre Vorbilder	120
1. Klassische und moderne Vorbilder in der arabischen Literatur	120
2. Einflüsse der europäischen Literatur auf "Ḥadīṭ ʿIsā ibn Hišām"	127
VIII. Zusammenfassung	132
Abkürzungsverzeichnis	140
Verzeichnis des benutzten Schrifttums	143
Lebenslauf	

Vorbemerkung

Die Umschrift arabischer Worte folgt im Prinzip den Regeln, die dem XIX. Internationalen Orientalistenkongreß (Rom) von der Transkriptionskommission der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft vorgelegt worden sind ¹⁾. Ortsnamen und Worte orientalischer Herkunft, die - wie "Koran" oder "Scheich" - Eingang in den deutschen Wortschatz gefunden haben, erscheinen in dieser Form. "Ch" entspricht dabei der deutschen Aussprache in "Nacht".

Jahreszahlen werden grundsätzlich in christlicher Zeitrechnung angegeben. Wo dazu auch das muslimische Jahr genannt ist, wird dieses durch ein (h) gekennzeichnet.

1) Denkschrift zum 19. Internationalen Orientalistentag ... Von Carl Brockelmann, August Fischer, Willi Heffening und Franz Taeschner, mit Beiträgen von Ph.S.van Ronkel und Otto Spies. Leipzig, 1935.

Einleitung

Die islamische Welt ist im 19. und 20. Jahrhundert von politischen, wirtschaftlichen und geistigen Veränderungen ergriffen worden, deren Ursachen, Verlauf und Ergebnisse in wachsendem Maße das Interesse der nichtmuslimischen Welt auf sich gezogen haben. Als Teil einer internationalen Entwicklung, deren weltumspannendes Ausmaß um die Mitte des 20. Jahrhunderts in das Bewußtsein der Weltöffentlichkeit eingegangen ist, müssen diese Veränderungen die besondere Aufmerksamkeit Europas erregen, dessen Eigenbewußtsein über Jahrhunderte hinweg von der Existenz jener andersgläubigen, bedrohlichen Welt mitgeprägt war. Den meisten Muslimen und Nichtmuslimen erscheint der tiefe Wandel in den politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen der islamischen Länder als Prozeß einer "Renaissance", die mit einer religiösen Reform und Wiederbelebung verbunden ist. Diese Betrachtungsweise ist insofern richtig, als jeder Wandel in einer Zivilisation, die zumindest theoretisch keine vom religiösen Gesetz unabhängige Sphäre kennt, entweder seinen Anstoß im religiösen Denken hat oder, wenn der Anstoß aus anderen Bereichen kommt, schwerwiegende dogmatische und religiös-ethische Probleme aufwirft.

Man kann den Kulturwandel in der islamischen Welt hauptsächlich als Ergebnis des politisch-ökonomischen Ausgreifens europäischer Staaten auf die islamischen Länder sehen, aber auch als einen Prozeß, der schon vor der europäischen Expansion im Gange war und durch den europäischen Druck nur intensiviert, verbreitert und in seiner Richtung beeinflußt worden ist. Im Urteil des heutigen europäischen Beobachters, in dessen Vorstellung vom Wesen menschlicher Kultur jeglicher Stillstand mit dem Begriff der Dekadenz verbunden ist, wird in beiden Fällen die Partei der Neuerer und Reformer gerechtfertigt erscheinen. Da er in dem Bewußtsein leben kann, daß unter allen gegenwärtig existierenden Zivilisationen allein die von Europa geschaffene sich als schöpferisch er-

weist, wird er im allgemeinen die Erfolgsaussichten der Reformen danach messen, in welchem Maße sie sich den moralischen Prinzipien und wissenschaftlich-technischen Methoden dieser Zivilisation (mitsamt ihrer in der europäischen Geschichte wurzelnden geistigen Voraussetzungen) annähern ¹⁾.

Der europäische Beobachter ist andererseits - und meist nicht zu Unrecht - geneigt, die Partei derer, die sich getreu ihrem angestammten kulturellen Wertbegriff aller Veränderung als einer Entfernung vom ursprünglichen Ideal widersetzen, als extrem europafeindlich zu betrachten.

Die orthodoxen und konservativen Kreise erscheinen dem Europäer im allgemeinen als die Partei der Dunkelmänner und engstirnigen politischen Reaktionäre, deren unvernünftige Haltung letztlich auf ihre Unkenntnis der westlichen Zivilisation zurückzuführen ist. Der umgekehrte Schluß freilich, daß eine gewisse Vertrautheit mit den Wertmaßstäben der europäischen Zivilisation zu einer fortschrittsfreudigen, europafreundlichen Haltung führen müsse, erweist sich, wie ein Blick auf die tatsächlichen Kämpfe um das Problem der "Verwestlichung" in den islamischen Ländern lehrt, als grobe Vereinfachung.

Wie es im Rußland des 18. Jahrhunderts gerade der vom (west)europäischen Rationalismus geprägte Fürst Michail Michajlovič Ščerbatov (1733 - 1790) ist, der als erster kritische Gedanken "Über die Verderbnis der Sitten in Rußland"²⁾ als Folge der petrinischen Reformen niederschreibt, so erheben sich im 19. Jahrhundert unter den Muslimen bald die warnenden Stimmen derer, die das moderne Europa aus eigener Anschauung kennen.

Nicht wenige von ihnen haben in einer Phase ihres Lebens den Idealen des aufgeklärten Europa mit Eifer angehangen, und so

-
- 1) Diese Auffassung schließt den Respekt vor früheren Kulturleistungen der Muslime nicht aus, und meist ist sie weit entfernt von religiösem Eifer.
 - 2) "O provreždenii nravov v Rossii". Entstanden 1786/7, erstmals von Alexander Herzen 1858 in London veröffentlicht. (Dt.: Über die Sittenverderbnis in Rußland, Berlin, 1925).

hält es schwer, sie in den Kreis der orthodoxen Traditionalisten einzubeziehen, die keine Vorstellung vom eigentlichen Wesen dessen haben, was sie als ketzerische Neuerung, b i d ' a, bekämpfen.

Die vorliegende Arbeit befaßt sich mit dem politischen Wirken und dem publizistischen Schaffen zweier ägyptischer Muslime, die am Ende des 19. Jahrhunderts zu diesen Vertretern eines - wie man sagen könnte - aufgeklärten Konservatismus gehörten. Die arabische Wochenzeitschrift "Mišbāh aš-šarq" (die Lampe des Ostens), die sie 1898-1903 in Kairo herausgegeben haben, war nicht nur die bedeutendste literarische Zeitschrift im Ägypten jener Jahre ¹⁾, sondern zugleich das intellektuell bemerkenswerteste Sprachrohr der osmanisch-panislamischen Propaganda gegen Liberalismus, Nationalismus und ungehemmten europäischen Kultureinfluß in der islamischen Welt. Andererseits ist in dieser Zeitschrift der satirische Dialogroman "Ḥadīṭ 'Īsā ibn Hišām" erschienen, das erste bedeutende Werk der neuarabischen Prosaliteratur, das unter Wahrung traditioneller Elemente der Form des modernen europäischen Romans sehr nahe kam. Es ist als das originellste und lebendigste literarische Zeugnis seiner Epoche bezeichnet worden ²⁾. Mit diesem Werk hat sein Verfasser, Muḥammad al-Muwailiḥī (1858-1930), die Reihe der sozialkritischen Romane, die die arabische Literatur im 20. Jahrhundert hervorgebracht hat, auf glänzende Weise eröffnet.

Ibrāhīm und sein Sohn Muḥammad al-Muwailiḥī erwecken vor allem auch deshalb unser Interesse, weil sie in erster Linie Literaten, nicht - wie Muḥammad 'Abduh - Theologen oder - wie Muṣṭafā Kāmil, der Held der ägyptischen Nationalbewegung jener Jahre - politische Organisatoren modernen Stils

1) Daif, 207.

2) Gibb, Studies, 262, 289/90. - Ibrāhīm al-Muwailiḥī, der Vater des Verfassers und Herausgeber der Zeitschrift, galt als einer der bedeutendsten Pioniere der Entwicklung einer klaren, aber klassisch orientierten Literatur- und Zeitungssprache in Ägypten. Manfalūṭi, Muḥtārāt, I, 177; Ḥamza, 67 ff.

gewesen sind. Als politische Publizisten und kulturkritische Schriftsteller mit zugleich islamischer und westlicher Bildung bieten sie in ihren Schriften ein vielfältiges Spektrum der geistigen Auseinandersetzungen dar, die 100 Jahre nach der Landung Napoleon Bonaparte's in Ägypten (1798) die Gebildeten des Landes beschäftigten.

Es entspricht ihrem politischen Engagement und ihrer langjährigen Freundschaft mit Ğamāl ad-Dīn al-Afġānī, dem einflußreichen Vorkämpfer des Panislamismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, daß das Problem der "Verwestlichung" der islamischen Länder und das Ringen um geistige und politische Unabhängigkeit von Europa im Mittelpunkt ihres Denkens steht. Dieses Denken enthüllt seinen zwanghaften, mithin ideologischen Charakter dadurch, daß es von einem intensiven Bemühen um Selbstrechtfertigung gekennzeichnet ist. Jede noch so pragmatische Entscheidung in den verschiedensten Lebensbereichen soll in Übereinstimmung mit einer bestimmten Grundhaltung gerechtfertigt werden.

Es ist nicht das Ziel dieser Arbeit, das Bild, das - um einige Beispiele zu nennen - in "Mişbāḥ aš-šarq" von der europäischen und der ägyptisch-muslimischen Gesellschaft um die Jahrhundertwende, von der historischen Rolle des Islams oder vom Wesen der arabischen Dichtkunst entworfen wird, dahingehend zu beurteilen, was daran "richtig" und was "falsch" ist. Es geht vielmehr darum, nach den persönlichen und den politischen und sozialen Motiven zu suchen, die zu den jeweiligen Stellungnahmen geführt haben, und diesen Stellungnahmen in der geistigen Auseinandersetzung der Zeit ihren Platz zuzuweisen.

Eine derartige Darstellung kann auf Zitate und ausführliche Inhaltsangaben bestimmter Aufsätze und Romankapitel nicht verzichten. Die Art, wie man bestimmte Themen auf-

greift und diskutiert, wie politische, religiöse, soziale oder künstlerische Fragen betont oder umgangen, eingengt oder ohne Rücksicht auf die konkreten Gegebenheiten des Orients behandelt werden, ist für eine Vorstellung von dem Niveau, auf dem diskutiert und polemisiert wird, unerläßlich. Schon der Sprachgebrauch und die gedankliche Durchführung einer Polemik enthüllt häufig den ideologischen Standpunkt und die psychische Situation des Schreibenden. Auch wird sich durch ein Zitat in vielen Fällen ein Hinweis auf die Widersprüchlichkeit einer Geisteshaltung erübrigen, die sich ihre Argumente unter dem Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit bald aus der ganz und gar orthodox aufgefaßten Überlieferung, bald aus dem Arsenal des reinen Positivismus holt.

Wenn in den folgenden Kapiteln über die Ansichten Ibrāhīm und Muḥammad al-Muwailiḥī's auch außerhalb wörtlicher Zitate Formulierungen wie "die Offenbarung des Korans" oder "der Prophet Muḥammad" stehen, so liegt darin keine Anerkennung der Richtigkeit des religiösen Anspruchs, der in diesen Ausdrücken enthalten ist. Desgleichen ist die Verwendung von Termini, die einem gläubigen Muslim in bezug auf seine Religion als nicht adäquat erscheinen mögen, nicht als Zeichen einer polemischen Absicht aufzufassen.

I. Biographische Einleitung

i. Die Familie al - M u w a i l i ħ ĩ in Ägypten

Der Lebensweg von Ibrāhīm und Muḥammad al-Muwailiḥī ist wesentlich von der Herkunft und dem gesellschaftlichen Rang ihrer Familie im Ägypten des 19. Jahrhunderts beeinflusst worden. Daher setzt eine Beurteilung der politischen und literarischen Bedeutung dieser beiden Männer einige Kenntnis der Familiengeschichte voraus ¹⁾.

Der Name der Familie leitet sich von dem Hafentort Al-Muwailiḥ her, der auf der Arabischen Halbinsel an der Küste der Tihāma liegt. Ungefähr seit dem Jahre 50 h / 670 n. Chr. soll die Familie, die ihren Stammbaum auf den Propheten Muḥammad zurückführt, in dem Orte ansässig gewesen sein ²⁾. Er hatte als Landeplatz für Mekka-Pilger aus Ägypten und dem Mağrib eine gewisse wirtschaftliche Bedeutung. Um die traditionelle Handelstätigkeit der Familie auszuweiten, gründete M u ṣ ṭ a - f ā a l - M u w a i l i ħ ĩ im Jahre 1775 eine Niederlassung seines Handelsunternehmens in Kairo. Er übertrug ihre Verwaltung seinem Sohn Aḥmad, der durch seine umsichtige Geschäftsführung den Aufstieg der Familie in Ägypten begründete. Dessen Sohn Ibrāhīm wurde Sekretär bei Ḥabīb Efendi, dem Kethōdā Muḥammad 'Alī Pāšā's. Die guten Dienste, die die Familie den ägyptischen Truppen bei der Bekämpfung der Wahnābiten auf der Arabischen Halbinsel leistete (1811-18), begründeten ihre engen Beziehungen zu der aufsteigenden Dynastie Muḥammad 'Alī's.

Diese scheinen dem wirtschaftlichen Gedeihen des Kairiner Zweiges sehr nützlich gewesen zu sein. Offenbar haben die

-
- 1) Die relativ ausführlichsten (aber einseitigen) Angaben hierzu finden sich bei Ibrāhīm al-Muwailiḥī d.Jg., dem Enkel Ibrāhīm's und Neffen Muḥammad's, in: Ar-Risāla VI (1938), 617-20, 658-62, und Cahiers II (1949), 313-28.
 - 2) Nach der Familienlegende führt die väterliche Linie zu Husain, die mütterliche zu Hasan. Zu der Herkunft von diesen beiden Prophetenenkeln kommt noch eine verwandtschaftliche Beziehung zu Abū Bakr: Ar-Risāla VI, 617.

Muwailihī's von den Bemühungen des ehrgeizigen Herrschers profitiert, eine vor ausländischer Konkurrenz geschützte Seiden-Industrie aufzubauen¹⁾. Ihr Unternehmen gehörte für einige Jahrzehnte zu den führenden Seidenhandelsfirmen im Nahen Osten.

Aḥmad al-Muwailihī starb im Jahre 1813 in Kairo. Ibrāhīm (gest. 1862), der 1827 zum Mitglied des *M a ğ l i s a t - t u ğ ğ ā r*²⁾ ernannt wurde, übertrug die Leitung des Handelshauses späterhin seinem Sohn 'A b d a l - Ḥ ā l i q . Unter ihm, der lange Zeit das Amt des *S a r t u ğ ğ ā r*, des Sprechers der Kairiner Kaufmannschaft, innehatte, erreichte es seine höchste wirtschaftliche Blüte. 'Abd al-Ḥāliq starb 1865 im Alter von 63 Jahren. Sein ältester Sohn *I b r ā h ī m* übernahm die Leitung des Handelshauses.

Da bis heute keine annähernd befriedigenden Biographien Ibrāhīm's und seines Sohnes Muḥammad existieren, soll im folgenden Teil versucht werden, den Lebensweg der beiden Männer in seinen verschiedenen Phasen nachzuzeichnen³⁾.

ii. I b r ā h ī m a l - M u w a i l i h ī (1844-1906)

Der Tradition gemäß empfing Ibrāhīm eine kaufmännische Ausbildung, zeigte jedoch eine ausgeprägte Neigung zur Literatur. Ein Nachbar, der an der Azhar studiert hatte, soll ihn ohne Wissen des Vaters in die klassische Literatursprache eingeführt haben⁴⁾.

- 1) Helen Rivlin, *The Agricultural Policy of Muhammad 'Ali*, (Cambridge/Mass., 1961), 163-66.
- 2) Eine Ratsversammlung führender Kaufleute, die von Muhammad 'Ali zur Schlichtung von Streitigkeiten innerhalb der religiös und national gemischten Kaufmannschaft einberufen worden war. *Cahiers II*, 317.
- 3) Das Fehlen von ausführlichen Biographien hat auch zu verschiedenen Verwechslungen von Vater und Sohn in der Literatur geführt, die auf die Muwailihī's Bezug nimmt, z. B. Abdel Meguid, 81, 142; Blachère/Masnou, 51. Pères, *Les Origines*, 107.
- 4) *Ar-Risāla VI*, 617; *Cahiers II*, 317; (Widmer, 61).

Als Führer eines bedeutenden Unternehmens wurde er schon bald nach dem Tode seines Vaters Mitglied des "Mağlis at-tuğğâr" (1865). Sein Hauptinteresse galt jedoch der Literatur. Zusammen mit 'Ā r i f P ā š ā ¹⁾ gründete er die "Ğ a m 'ī y a t a l - m a ' ā r i f", deren Ziel es war, das literarische Leben, die Pflege der 'A r a b i y a und die Verbreitung klassischer Werke zu fördern ²⁾.

Im Zusammenhang damit gründete Ibrāhīm im Jahre 1868 eine Druckerei, die den Namen der Vereinigung trug. Hier wurde ein großer Teil der Werke gedruckt, die die Mitglieder ausgewählt und zum Druck vorbereitet hatten ³⁾. Zusammen mit 'U ṭ m ā n Ğ a l ā l (1829-98), dem berühmten Übersetzer Molière's, La Fontaine's und anderer französischer Schriftsteller ins Arabische ⁴⁾, gab Ibrāhīm 1869 die Wochen-Zeitschrift " N u z h a t a l - a f k ā r " (Ausflug der Gedanken) heraus ⁵⁾.

Nach dem Halbwochenblatt " W ā d ī a n - N ī l " des 'A b d a l l ā h A b ū ' s - S a ' ū d (seit 1866) bildete sie den zweiten Versuch, eine von der Regierung unabhängige Presse zu schaffen ⁶⁾. Auf Betreiben des Kriegsministers wurde die Zeitschrift aber schon vor Erscheinen der dritten Nummer durch den Chediwen I s m ā ' ī l verboten. Dennoch erfreute sich Ibrāhīm der Gunst des Herrschers. Als

1) Sarkis, Mu'ğam, Sp. 1259.

2) Rāfi' i, 'Aṣr Ismā'īl, I, 271.

3) Darunter waren " T ā ğ a l - ' a r ū s ", " A l i f b ā ", " U s d a l - ğ ā b a ", " S u l ū k a l - m u l ū k " und die Briefe des B ā d ī ' a z - Z a m ā n a l - H a m a d ā n i.

4) Über ihn vgl. Sarkis, Sp. 1306/7; Vollers, ZDMG XLV (1891), 36 ff; GAL, II, 476/7 und Abdel-Meguid, 68/9 und passim.

5) Zaidān, Ta'riḥ adāb, IV, 55; Ṭarrāzī, I, 47, 78; K.E. Galal, 61, 77.

6) Ägyptische Historiker erwähnen die Zeitschrift gern mit dem Hinweis, daß demnach nicht syrische und libanesische Einwanderer, sondern eingeborene Ägypter die Begründer der unabhängigen ägyptischen Presse seien. Vgl. z.B. Ibrāhīm 'Abduh, A'lām as-sahāfa, in einem Artikel über Ibrāhīm al-Muwailihī, 114-23. Zu "Wādī an-Nīl" vgl. Galal, 60/1.

er im Jahre 1872 durch Baumwoll-Spekulationen sein ganzes Erbe verloren hatte und in Schulden geraten war, half dieser ihm in großzügiger Weise ¹⁾.

Wichtigstes Ergebnis der Aussprache, die Ismā'il in diesem Zusammenhang mit Ibrā'hīm und 'A b d a s - S a l ā m a l - M u w a i l i h ī , dessen jüngerem Bruder, hatte, war ein Wechsel in der Leitung des Unternehmens: 'Abd as-Salām, der nach dem Willen des Vaters an der Azhar studiert hatte, übernahm die Geschäftsführung, während Ibrā'hīm zum Mitglied des Appelationsgerichts ernannt wurde.

Als im Jahre 1871 Ġamāl ad-Dīn a l - A f ġ ā n i aus Istanbul nach Kairo gekommen war, schlossen sich die beiden Brüder dem Kreise von Gebildeten an, der sich um den schon berühmten Mann sammelte ²⁾.

Liberales Gedankengut, wie dieser es verkündete, war den beiden Muwailihī's nicht fremd. Seit dem Erscheinen von R i f ā ' a a t - Ṭ a h ṭ ā w ī ' s "Taḥlīs al-ibrīz" (Kairo 1834) waren die Grundgedanken der französischen Verfassung und die Ereignisse der Juli-Revolution von 1830 dem interessierten ägyptischen Publikum vertraut ³⁾.

Der Einfluß der Orientalen, die nach einer Ausbildung in Europa in ihre Heimatländer zurückgekehrt waren, begann sich bemerkbar zu machen. Die Übersetzungen Ṭaḥṭāwī's und seiner Schüler, zu denen im weiteren Sinne auch 'Uṭmān Ġalāl gehörte, förderten die Entwicklung einer Schicht von Literaten und gebildeten Beamten, die dem europäischen Geistesleben sehr aufgeschlossen gegenüberstanden ⁴⁾. Die Losungen der

1) Über die Einzelheiten vgl. Ibr.d.Jg., Ar-Risāla VI, 618; Cahiers II, 320/21; (Widmer, 62/63).

2) Rāfi'ī, I, 271/2.

3) Über diesen Teil des berühmten Buches vgl. neuerdings: W. Herrmann, Rifā'a Bey's Beschreibung, 221-28 und Abu-Lughod, Arab Rediscovery, 115 ff. und passim.

4) Eine Liste der Übersetzungen geisteswissenschaftlicher Werke bietet Abu-Lughod, 50-53. Die Mehrzahl der Übersetzungen betraf allerdings wissenschaftlich-technische Bücher. Vgl. Ġamāl ad-Dīn Sayyāl, Ta'rīḥ at-tarġama... fi 'asr Muḥammad 'Alī. (Kairo, 1951).

Französischen Revolution wurden zu Idealen der aufgeklärten Kreise, die im übrigen in der von den europäischen Großmächten geförderten Sonderstellung Ägyptens innerhalb des Osmanischen Reiches einen Vorzug erblickten ¹⁾.

Die politischen Erwartungen dieser gemäßigten Liberalen drückt ein Brief aus, den Mu ş t a f ā F ā d i l P ā - ş ā , ein Sohn Muḥammad 'Alī's, 1867 an Sultan 'Abd al-'Azīz richtete ²⁾. Der Name der obenerwähnten Zeitschrift "Nuzhat al-afkār" (s.o.) läßt die Zugehörigkeit Ibrāhīm's zu diesem Kreis erkennen.

Al-Afgānī's Wirken war nun darauf gerichtet, den Chediwen selbst für die Einführung einer Verfassung zu gewinnen. Ismā'īl hatte schon im November 1866 eine Deputiertenversammlung, m a ğ l i s n i y ā b ī (später: m a ğ l i s a n - n u w w ā b), einberufen. Seine ehrgeizigen Bestrebungen, das wirtschaftliche und kulturelle Niveau des Landes auf den europäischen Stand zu heben, ließen sein Einverständnis erwarten.

Auf den Einfluß al-Afgānī's ist es zurückzuführen, daß 'A b d a s - S a l ā m a l - M u w a i l i ḥ ī 1876 als einer der Abgeordneten Kairos in die Deputiertenversammlung einzog. Von diesem Jahre an zeigten sich in den Sitzungen erstmals Äußerungen politischen Selbstbewußtseins ³⁾, und 'Abd as-Salām wuchs in die Rolle eines glänzenden Parlamentsredners hinein, die ihm in den Jahren 1879-82 den Ehrennamen "Mirabeau Ägyptens" eintrug ⁴⁾. Seine kühne Antwort auf die Eröffnungsrede des Chediwen zur Sitzungsperi-

1) Über den Einfluß der geistigen Belebung in Ägypten seit Muḥammad 'Alī auf führende Kreise Istanbul's vgl. Mardīn, Genesis, 191/2.

2) Der Brief erschien in französischer Sprache in einer Pariser Zeitung am 24.III.1867. (Der Text ist in "O r i e n t " (Paris), 1958, S. 23 ff., neu veröffentlicht worden). Über den Verfasser vgl. Mardīn, 28-57, 192; Gövsa, Türk Meşhurları, 132; EI (1960) II, 728.

3) Rāfi'ī, I, 177.

4) Cahiers II, 317; vgl. auch Sabry, La Genèse, 172

ode 1879, die er im 'Abdīn-Palast hielt, betonte das Recht der ägyptischen Nation auf Mitbestimmung ihres Schicksals ¹⁾.

Als 1879 das Kabinett Nūbār Pāšā von dem Šarīf Pāšā's abgelöst wurde, zog letzterer Ibrāhīm al-Muwailīhī dazu heran, zusammen mit Sayyid Bakrī die Grundlagen der geplanten Verfassung zu formulieren ²⁾. Der von ihnen ausgearbeitete Text, a l - l ā ' i ḥ a a l - a s ā s ī y a , wurde am 17. Mai 1879 der Deputiertenversammlung vorgelegt. Vorsitzender der Parlamentskommission, die ihn zu prüfen hatte, war 'Abd as-Salām al-Muwailīhī ³⁾.

Während al-Afgānī begann, auf den Sturz Ismā'īl's hinzuwirken ⁴⁾, erwiesen sich Ibrāhīm und 'Abd as-Salām als treue Anhänger ihres Wohltäters ⁵⁾. Noch kurz vor dem Sturz Ismā'īl's forderte 'Abd as-Salām in der Deputierten-Versammlung, man solle dem Chediwen Zeit zur Ausführung seiner Reformpläne in Richtung auf die konstitutionelle Monarchie geben ⁶⁾. Als die Konsuln der Großmächte ihren Druck auf den total verschuldeten Ismā'īl verstärkten, drohte ihnen Ibrāhīm an der Spitze einer Gruppe von Azhar-Gelehrten und Kaufleuten, die er als die Ab-

1) Landau, Parliaments, 23. Für eine ausführliche Darstellung der Rolle 'Abd as-Salāms (1879-82) siehe Rāfi'ī, II, 177, 212/3, 220, 228/9. Darauf fußend Landau, 22-25, 31-33, 82, mit weiteren Literaturangaben. Vgl. auch Ahmed, Origins, 23/4.

2) Ar-Risāla VI, 619; Cahiers II, 321.

3) Rāfi'ī, II, 229; Landau, 25.

4) Nach A. Šafiḳ, Muḍakkirātī, I, 38/9, schlug er dem französischen Generalkonsul vor, die europäischen Mächte sollten den Sultan veranlassen, Ismā'īl's ältesten Sohn Taufiq zum Chediwen zu machen. Er zog angeblich auch die Ermordung des Chediwen in Erwägung: Blunt, Secret History, 489. Al-Afgānī hoffte, durch einen Wechsel auf dem Thron Ägypten vor dem Zugriff der europäischen Gläubiger-Mächte zu schützen. Von Taufiq, der lt. Šafiḳ, I, 109, ein Mitglied der von al-Afgānī beeinflussten Freimaurer-Loge war, erhoffte er auch die baldige Zustimmung zu der Verfassung. Vgl. auch seinen Aufruf zur Volkserhebung, ebd.

5) Ibrāhīm war inzwischen ein leitender Mitarbeiter des Finanzministeriums geworden. Cahiers II, 321; Ar-Risāla VI, 619; (Widmer, 63).

6) Sabry, 172.

geordneten des M a ğ l i s ausgab, er werde mit der Hilfe Sayyid B a k r i ' s eine Revolte auslösen ¹⁾. Die Großmächte erreichten bald darauf die Absetzung Ismā'il's durch den Sultan (25.VI.1879). Ibrāhīm folgte 1880 dem gestürzten Chediwen ins Exil, um als sein Sekretär für die Korrespondenz in arabischer Sprache tätig zu sein, und um dem Prinzen Aḥmad Fu ' ād, dem späteren König Fu'ād I. (geb. 1868) arabischen Sprachunterricht zu geben ²⁾. Ismā'il veranlaßte ihn außerdem zur Herausgabe der kurzlebigen Zeitschriften " A l - Ḥ i l ā f a ", " A l - I n b ā " , " A l - I t t i ḥ ā d " und " A r - R a ğ ā " , in denen er die Rückkehr des gestürzten Chediwen auf den Thron propagieren sollte. Hauptziel ihrer Angriffe war Sultan 'Abd al-Ḥamīd II., durch dessen Firmān Ismā'il entthront worden war. Die einzelnen Nummern dieser Zeitschriften, von denen " A l - Ḥ i l ā f a " mit arabischen und türkischen Beiträgen erschien, wurden in Ägypten und in den anderen Teilen des Osmanischen Reiches in Umlauf gebracht ³⁾. Nach dem Urteil Cromer's über " A l - I n b ā " , von der nur 2 Ausgaben erschienen sind, hatte die Zeitschrift kein Echo in Ägypten, da den Behörden des neuen Chediwen Taufīq die Beschlagnahme einer illegalen Sendung gelungen war ⁴⁾. Besonders in " A l - Ḥ i l ā f a " und " A l - I t t i ḥ ā d " wandte sich Ibrāhīm gegen den Anspruch des türkischen Sultans auf die Würde eines Chalifen. Diese Würde stehe vielmehr den Herrschern Ägyptens zu, in deren Land die 'Abbāsiden nach dem Fall von

- 1) Cahiers II, 322. Sayyid B. war der N a q I b a l - a ṣ - r ā f ("Adelsmarschall") der Nachkommen des Propheten in Ägypten.
- 2) Cahiers II, 322.
- 3) Nach Ṭarrāzī, II, 264, erschien " A l - Ḥ i l ā f a " schon 1879 (sic) in Neapel und die drei anderen 1880 in Paris, ebd. 275, 315. Ṭ. stützt sich auf die falschen Angaben bei Zaidān, Maṣāḥir, 104. Dagegen wird in F.O. 78/3558 für " A l - I n b ā " der August 1883 mit dem Erscheinungsort Livorno genannt. Diese Angabe ist zweifellos korrekt. Von "Al-Ḥilāfa" erschienen nur 2, von "Al-Ittiḥād" nur 4 Nummern.
- 4) F.O.78/3558, Brief von Baring (später Lord Cromer) an Granville, Depesche Nr. 444 vom 8.10.1883. Wie Baring schreibt, hatte man bis Oktober keine weitere Nummer von "Al-Inbā" abgefangen.

Bagdad Zuflucht gefunden hätten ¹⁾. Der Sultan bemühte sich sehr, diese feindselige Propaganda zum Schweigen zu bringen ²⁾. Der ehemalige maronitische Priester und spätere osmanische Agent Dr. Louis Šabūngi, der sich als Weltreisender und Journalist einen Namen gemacht hatte ³⁾, soll dem türkischen Botschafter in Paris zur Bestechung geraten haben ⁴⁾. Da Ibrāhīm inzwischen bemüht war, sich aus der Abhängigkeit von Ismā'il zu befreien, um sich al-Afgānī in Paris anzuschließen, hat ein derartiger Versuch offenbar Erfolg gehabt ⁵⁾. Es scheint, daß Ibrāhīm 1884 gegen den Willen Ismā'il's an der Herausgabe von "A l - 'U r w a a l - W u t q ā" mitgewirkt hat ⁶⁾. Diese Zeitschrift, die unter der Leitung von al-Afgānī und Muḥammad 'Abduh stand, verteidigte den Sultan gegen die englische Politik ⁷⁾. Ibrāhīm hat aber im gleichen Jahr noch eine weitere Nummer von "A l - I t t i ḥ ā d" herausgegeben, die die alten Angriffe auf 'Abd al-Ḥamīd wiederholte ⁸⁾. Auf Betreiben des türkischen Botschafters, E s ' a d P ā ṣ ā, führte diese Veröffentlichung zur Aus-

- 1) Tarrāzī, II, 264. Ismā'il veranlaßte Ibrāhīm, ein Flugblatt dieses Inhalts zu entwerfen, das anläßlich der großen Pilgerfahrt in Mekka verteilt werden sollte. Afšār/Mahdawī, 41, 43. - Zur Frage des osmanischen Chalifats vgl. unten S. 35 ff
- 2) Auf diese Bemühungen weist auch Vámbéry, Recollections, II, 83, hin.
- 3) Vgl. über ihn Tarrāzī, II, 71-81; Dāgīr, Maṣādir, II, 525-28; Sarkīs, Sp.1177/8. Šabūngi war zeitweise auch "oriental secretary" Blunt's. Blunt, Gordon, 45, 50-52 und passim.
- 4) Tarrāzī, II, 264.
- 5) Nach Ibrāhīm's späterer Darstellung gegenüber dem Sultan hat ihn die geplante Agitation unter den Mekka-Pilgern zugunsten Ismā'il's so empört, daß er der türkischen Botschaft in Paris Mitteilung hiervon gemacht habe. Afšār/Mahdawī, 40-44.
- 6) Die Zeitschrift erschien vom 13.III. - 16.X.1884 in 18 Nummern. Tarrāzī II, 261/2. Die Beteiligung Ibrāhīm's be- haupten Zaidān, Maṣāhīr, 104; Tarrāzī, II, 275; Ḥamza, 41; Ar-Risāla, 659, und Ibrāhīm selbst, Afšār/Mahdawī, 41.
- 7) Tarrāzī, II, 262. Vgl. im Nachdruck Kairo 1958 etwa S. 377-40. Freilich war al-Afgānī's Haltung nicht eindeutig. Vgl. Blunt, Gordon, z.B. 358, 492.
- 8) Cahiers II, 323; Ibrāhīm begründet dies gegenüber dem Sul- tan mit seiner Abhängigkeit vom Ismā'il; Afšār/Mahdawī, 41.

weisung Ibrāhīm's durch die französische Regierung ¹⁾. Offenbar hatte Ibrāhīm inzwischen mit Ismā'īl gebrochen ²⁾. Nach kurzem Aufenthalt in Brüssel begab er sich auf den Rat al-Afgānī's hin nach London.

Über diese Phase besitzen wir interessante Nachrichten aus der Feder von Wilfred Scawen Blunt (1840-1922), der in enger Beziehung zur ägyptischen Nationalbewegung stand ³⁾.

Als Blunt im Dezember 1884 mit Ibrāhīm zusammentraf, bewegte sich dieser in einem Kreis von Orientalen, die sich regelmäßig trafen, um vor allem die Entwicklung des Mahdī - Aufstandes im Sudan zu diskutieren ⁴⁾. Ibrāhīm gab sich sogar als Vertrauter des Mahdi aus. Zugleich schloß er sich seinem Landsmann Ismā'īl Ğaudat ⁵⁾ an, der zusammen mit Blunt im November aus Istanbul nach London gekommen war, um in London die Möglichkeiten für eine Ablösung des verhaßten Chediwen Taufiq durch den Prinzen Ḥalīm, den letzten überlebenden Sohn Muḥammad 'Alī's, zu erkunden ⁶⁾. Schon die von Ḥalīm's Gegner Ismā'īl geför-

-
- 1) Der Fall erregte einiges Aufsehen. Siehe den Protestbrief eines französischen Publizisten in No. 331 von "Le Figaro" (1884), zitiert in Ar-Risāla VI, 658, Cahiers II 223/4; (Widmer, 67). Vgl. auch Blunt, Gordon, 357.
 - 2) Afšār/Mahdawī, 41, 44.
 - 3) Eine ausführliche Würdigung seiner Persönlichkeit findet sich bei Assad, Travellers, 53-93, mit Referenzen über weitere Literatur.
 - 4) Blunt, Gordon, 354/5.
 - 5) Ğ. war Chef des "Europäischen Büros" der Kairiner Polizei unter 'U r ā b ī P ā š a gewesen. Nach dessen Niederlage war er nach Istanbul geflüchtet und in den Dienst Ḥ a l ī m P ā š ā ' s getreten. Blunt ebd., 655/6 und passim.
 - 6) Ḥalīm lebte seit 1868 in Istanbul, nachdem sein Neffe Ismā'īl ihn durch die Abschaffung des Seniorats von der Thronfolge ausgeschlossen hatte. Um seinen Anspruch dennoch durchzusetzen, nutzte er seine Würde eines Großmeisters der Freimaurer-Logen von Kairo und Istanbul (1867/8), später seine Beziehungen zu 'Urābī. Vgl. Landau, 77-80, 94-96; Hasenclever, 217/8, 220, 228. Als 1881 die Auseinandersetzung zwischen 'U r ā b ī und T a u f i q ihren Höhepunkt erreichte, gehörte 'A b d a s - S a l ĩ m a l - M u w a l l i h ĩ zu den Wortführern einer Thronerhebung Ḥalīm's. Šafīq, I, 122. Vgl. auch Cromer, Modern Egypt, I, 194.

derte Zeitschrift "Al-Inbā'" enthält eine durchaus positive Charakteristik seiner Person durch Ibrāhīm. Allerdings sei er dem ägyptischen Volke fast unbekannt. Auch sei es nachteilig für ihn, daß er "Abū Naẓẓāra" zu seinem Propagandisten gemacht habe ¹⁾.

Wenn Ibrāhīm sich für die Ansprüche Ḥalīm's einsetzen wollte ²⁾, so mußte er seine Einstellung gegenüber dem Sultan ändern. Eine positive Wendung lag auch im Interesse der politischen Agitation al-Afgānī's. So enthielt das Blatt "Ain Zubaida", das Ibrāhīm in London herausgab, eine ausdrückliche Anerkennung des Sultans als des Chalifen und zugleich seines politischen Anspruchs auf Ägypten ³⁾. 'Abd al-Ḥamīd ließ daraufhin durch seinen Botschafter in London mehrmals eine Einladung nach Istanbul übermitteln. Da er die Aufrichtigkeit des Sultans bezweifelte, schickte Ibrāhīm seinen Sohn Muḥammad, der ihm ins Exil gefolgt war, zur Erkundung der Lage nach Istanbul. Dessen beruhigende Nachricht und der Entschluß al-Afgānī's, zusammen mit Sir Henry Drummond Wolff ebenfalls nach Istanbul zu reisen, veranlaßten ihn am 5. Sept. 1885 zur Abreise aus London ⁴⁾.

Nach seiner Ankunft in Istanbul schrieb er einen Brief an den Sultan, in dem er die Verzögerung seines Kommens mit wichtigen, nun weitgehend erledigten Aufgaben entschuldigte, die er zum Nutzen des Reiches und des Islams zu erfüllen gehabt habe ⁵⁾. Der Plan, durch ein gemeinsames Auftreten von Wolff

-
- 1) F.O.78/3558, nach "Al-Inbā'" No. 1, 9.VIII. 83. Im gleichen Artikel werden allerdings Ismā'īl's Vorrang und Fähigkeit betont. Zu Abū Naẓẓāra (= Ya'qūb Sanū'ī) vgl. GAL, S III, 265; Landau, 86, 95/6; ders., Abū Naḍḍāra, in: "Journal of Jewish Studies", III (1952), 30-44.
 - 2) Ein Brief Ḥalīm's an ihn deutet darauf hin. Blunt, Gordon, 405.
 - 3) Ar-Risāla VI, 659; (Widmer, 68).
 - 4) Blunt, Gordon, 486/7. Über Ziel und Ergebnis der "Wolff-Mission" s. Blunt, ebd., 480 ff., 494, und Cromer, Modern Egypt, II, 372-81.
 - 5) Bei diesen Aufgaben handelt es sich zweifellos um die Gespräche, die er und al-Afgānī in London mit englischen Politikern wie Lord Salisbury und Randolph Churchill geführt hatten. Afšār/Mahdawī, 44-46. Der Text des Briefes findet sich in Ar-Risāla VI, 659, dt. (gekürzt) bei Widmer, 68-70.

und al-Afgānī vor dem Sultan eine Lösung der Ägypten-Frage und die politische Zusammenarbeit Englands und der Türkei zu erreichen, scheiterte an Wolff's Haltung ¹⁾, aber unter Berufung auf seine Verbindung mit al-Afgānī setzte sich Ibrāhīm für den größtmöglichen Erfolg Wolffs in Istanbul ein ²⁾. Anscheinend hat er bei der Übereinkunft, einen osmanischen "High Commissioner" nach Kairo zu schicken, die Hand im Spiel gehabt ³⁾.

Al-Afgānī's Abreise nach Rußland zerstörte Ibrāhīm's Hoffnung, mit ihm zusammen auf eine baldige Annäherung zwischen England und der Hohen Pforte hinarbeiten zu können ⁴⁾. Als ein mittelloser Emigrant mußte er die Ernennung zum Mitglied des "Encümen-i danış" ⁵⁾ durch den Sultan freudig begrüßen. Hatte diese Akademie einerseits den Ruf, ein Instrument des Sultans zur Knebelung der Presse zu sein ⁶⁾, so stand doch an ihrer Spitze ein Mann, der als ehemals führender Vertreter der Jungosmanischen Bewegung Verbindung zu den politisch und geistig führenden Persönlichkeiten der türkischen Hauptstadt hatte: M ü n i f P a ş a . Mit ihm scheint Ibrāhīm in den folgenden Jahren eng zusammengearbeitet zu haben ⁷⁾. Seine Bemühungen um eine Thronerhebung Halīm's in Ägypten waren offenbar erfolglos. Es scheint aber, daß er an der Übersiedlung des ehemaligen Chediwen Ismā'il nach Istanbul beteiligt gewesen ist ⁸⁾, um dem Sultan die Furcht vor Ismā'il's

1) Blunt, 481/2. Al-Afgānī mußte in London bleiben.

2) Vgl. dazu seine Briefe an al-Afgānī, Blunt und M. Wahbi aus Istanbul nach London: Afşār/Mahdawi, 34-40 (z.T. undatiert, Brief 1, S. 34, mit offenbar falscher Monatsausgabe. Der Inhalt dieser Briefe ist in einigen Fällen bewußt verschlüsselt.)

3) Blunt, 494 (Vgl. auch unten, S. 25).

4) Blunt, 500/1; E.G.Browne, Persian Revolution, 9.

5) Akademie der Wissenschaften. Ar-Risāla VI, 659; (Widmer, 70).

6) Vámbéry, Recollections, II, 79.

7) Ar-Risāla VI, 659; (Widmer, 70). Vgl. über ihn Gövsa, Türk Meşhurları, 267; Tanpınar, 131-34; Mardin, 234/5 und passim.

8) Ein Brief, den Ibrāhīm 1886 (lt. Cahiers II, 325) im Auftrage Ismā'il's an den Sultan richtete, enthält in auffälliger Weise die Anrede " a m i r a l - m u ' m i n i n " und " h a l i f a ". Vgl. den arab. Text in Ar-Risāla VI, 619/20, dt. bei Widmer, 64-66 (mit falscher Datierung). Diese Bezeichnungen deuten an, daß Ismā'il auf seine Chalifatspropaganda verzichten wollte. Der Sultan betrachtete seinen Aufenthalt in Istanbul als Garantie dafür. Ismā'il ist 1895 daselbst verstorben. Stern, Der Sultan, 22/3.

Chalifatspropaganda zu nehmen. Gleichzeitig machte er sich zum publizistischen Lobredner 'Abd al-Ḥamīd's. So erschien in Ibrāhīm Adham's arabischer Zeitung " A l - Ḥ a q ā ' i q " ¹⁾ eine verherrlichende Beschreibung des Aufzugs, in dem sich der Sultan jeden Freitag zum Gebet in eine Moschee der Hauptstadt begab ²⁾.

Daß al-Afgānī 1892 nach seinen Enttäuschungen in Rußland ³⁾ und Persien ⁴⁾ ebenfalls nach Istanbul kam, rechtfertigte noch nachträglich Ibrāhīm's Wandlung zum Anhänger des despotischen Herrschers ⁵⁾.

Beiden scheinen jedoch bald Zweifel darüber gekommen zu sein, ob es ihnen gelingen werde, den Sultan zur Durchführung einschneidender Reformen zu veranlassen. Einflußreiche Gegner standen ihnen im Wege (Vgl. unten, S. 34/5).

Nachdem das Mißtrauen 'Abd al-Ḥamīd's durch Verleumdungen geweckt worden war, begann die politische und gesellschaftliche Isolierung al-Afgānī's. Damit dürfte sich Ibrāhīm's Stellung ebenfalls verschlechtert haben ⁶⁾.

Seit 1893 schickte Ibrāhīm kritische Artikel über die Verhältnisse in Istanbul nach Ägypten, wo sie von seinem Sohn Muḥammad, der seit 1887 wieder in Kairo lebte, unter einem Pseudonym in der englandfreundlichen Zeitung " A l - M u q a t ṭ a m " veröffentlicht wurden ⁷⁾. Nur mit Mühe gelang es Ibrāhīm, den bald aufkommenden Verdacht, daß er der Autor der Artikel sei, von sich abzuwälzen ⁸⁾. In seinen

1) Die Zeitung erschien seit November 1888. Ṭarrāzī, II, 197, 311.

2) Ein Abschnitt daraus bei Zaidān, Maṣāhīr, 105; Ḥamza, 42/3.

3) E.G.Browne, Persian Revolution, 9/10, 403 (= Memorandum Blunt's).

4) Ebd., Kapitel I; Stern, 48-63.

5) Ḥamza, 41, erwähnt Ibrāhīm's Mitarbeit an der Zeitschrift " D i y ā ' a l - ḥ ā f i q a i n ", die 1892 von al-Afgānī und Malkum Ḥān in London herausgegeben wurde. Vgl. E.G. Browne, Press and Poetry, 9, 23 ff., 409.

6) Nach al-Mahzūmī, Ḥāṭirāt, 122 ff., und Stern, 30/1, löste ein Zusammentreffen al-Afgānī's mit dem jungen Chediwen Abbās II. in Istanbul den Stimmungsumschwung des Sultans aus. 'Abd al-Ḥamīd befürchtete, al-Afgānī wolle die Chalifats-Ambitionen des Chediwen unterstützen.

7) Über diese vgl. Galal, 145/6.

8) Einzelheiten darüber in Ar-Risāla VI, 659/60; Cahiers II, 326; (Widmer, 70/1).

Artikeln für "Al-Muqaṭṭam" beklagt er das Spitzel-Unwesen und die verwickelten Intrigen des Hofes in bewegten Worten (Vgl. unten, S. 32f). Es ist aber nicht zu bezweifeln, daß er selbst in dieser Hinsicht eine beträchtliche Rolle gespielt hat ¹⁾. Die Motive seiner Intrigen sind nicht immer zu erkennen. Jedoch ist es offensichtlich, daß Ibrāhīm lange Zeit bemüht war, das Mißtrauen des Sultans gegenüber dem Chediwen 'Abbās II. wachzuhalten und eine Annäherung zwischen beiden zu hintertreiben. So erschien in dem Jahr, als Ibrāhīm in "Al-Muqaṭṭam" das Intrigenspiel des Hofes anprangerte (1893), eine von ihm fabrizierte Fälschung einer Petition ägyptischer Würdenträger, die sie dem Sultan überreichen wollten, in der gleichen Zeitung. Darin betonten die Unterzeichneten die Chalifenwürde 'Abd al-Ḥamīd's, und fordern ihn auf, wirksame Mittel zur Vertreibung der fremden Eindringlinge anzuwenden ²⁾. Diese Veröffentlichung führte zu einer Intervention des britischen Gesandten beim Sultan, der daraufhin dem Chediwen 'Abbās, in dessen Begleitung die ägyptischen Würdenträger nach Istanbul gekommen waren, einen kühlen Empfang bereitete ³⁾. Die Veröffentlichung der Petition in einer englandfreundlichen Zeitung, das Ausspielen der Chalifatsidee in einer Weise, die den Engländern nützen und die Anlehnung des anglophoben 'Abbās an den Sultan stören mußte - all das scheint mehr zu sein als ein Akt persönlicher Rache gegen einen Höfling ⁴⁾. Es läßt sich jedoch nicht beweisen, daß Ibrāhīm im Auftrage britischer Kreise gehandelt hat (Vgl. unten, S. 52f).

Im Jahre 1895 begab sich Ibrāhīm fluchtartig nach Ägypten. Zunächst faßte er die in "Al-Muqaṭṭam" erschienenen Artikel in einem Buch zusammen, das 1896 anonym ⁵⁾ unter dem Titel "Mā hunālik^a" erschien ⁶⁾.

1) R. Riḍā, Ta'rīh, I, 859/60; Šafiḳ, II, 348 ff., 367/8; Zaidān, Mašāhīr, 104; al-'Aqqād, Riḡāl, 76/7; Ḥamza, 46, 48 ff; Blunt, Gordon, 358.

2) Vgl. den Text in Ar-Risāla VI; 660/1; (Widmer, 72-74).

3) Ebd. Vgl. die Darstellung des Zwischenfalls bei Cromer, Abbas II, 45-47.

4) So: Ar-Risāla VI, 660; (Widmer, 71/2).

5) "Von einem hervorragenden ägyptischen Schriftsteller".

6) Kairo, Maṭba'at al-Muqaṭṭam, 256 S.

Auf Geheiß 'Abd al-Ḥamīd's bemühte sich Muḥ t ā r P ā š ā (1839-1918), der Sondergesandte der Pforte in Ägypten ¹⁾, aller erreichbaren Exemplare des Buches habhaft zu werden, um sie nach Istanbul zu schicken. Ibrāhīm soll ihm dabei geholfen haben ²⁾. Es war ihm aber gelungen, eine nicht unbeachtliche Anzahl von Exemplaren unter seinen Bekannten zu verbreiten. Damit blieb ein Buch erhalten, das als die beste arabische Quelle hinsichtlich der Verhältnisse am Hofe 'Abd al-Ḥamīd's bezeichnet worden ist ³⁾. Im Jahre 1897 soll Ibrāhīm ein Buch mit dem Titel "Al-farağ ba'd aš-šidda" veröffentlicht haben ⁴⁾. Im folgenden Jahr gründete er die Wochen-Zeitschrift " M i s b ā ḥ a š-š a r q ", die als erfolgreichste seiner zahlreichen Gründungen bis zum 15. August 1903 erschien. Vom Juni 1901 an lag die Redaktion in den Händen seines Sohnes Muḥammad, der seinen Vater von Anfang an bei der Herausgabe unterstützt hatte ⁵⁾. Der Wechsel in der Redaktion geht wohl auf die Tatsache zurück, daß Ibrāhīm sich damals verstärkt bemühte, in den Kreis der politischen Berater des Chediwen aufgenommen zu werden ⁶⁾. Jedoch konnte er noch immer nicht seiner Leidenschaft entsagen, Zeitschriften zu gründen. So wird ihm und seinem Sohn Muḥammad die Gründung der humoristischen Zeitschrift " A b ū Z a i d " zugeschrieben, die als erstes ägyptisches Blatt

-
- 1) Seine Entsendung war ein Ergebnis der "Drummond Wolff-Convention", vgl. oben, S. 15 f. Dazu Cromer, *Modern Egypt*, II, 373 ff., 380. Über seine Persönlichkeit unterrichten Tugay, 7-32, und Gövsa, *Türk Meshurları*, 150/1.
 - 2) Ḥamza, 47. Nach *Ar-Risāla* VI, 661; (Widmer, 75), folgte Ibrāhīm einer direkten Aufforderung durch den Sultan.
 - 3) Sarkis, Sp. 1819/20
 - 4) *Cahiers* II, 328. Dieses Buch fehlt auch in der Ägyptischen Nationalbibliothek zu Kairo. Der Titel ist einem berühmten Werk von Muḥassin b. 'Alī at- T a n ū ḥ ī (gest. 994) entlehnt. *GAL*, I, 155, S I, 252/3 (Ibrāhīm hatte ihn schon 1881 für ein Flugblatt benutzt. Vgl. *Cahiers* VI, 171).
 - 5) M. 158 (14.VI) und 159 (21.VI. 1901) enthalten die Ankündigung des Redaktionswechsels auf S. 1 oben.
 - 6) *Ar-Risāla* VI, 661; (Widmer, 76). Vgl. dazu aber Ṣafīq, II, 367/8, 374-76.

Karikaturen verwendet habe ¹⁾. Obwohl der letzte Beweis für die Richtigkeit dieser Angabe fehlt, so ist doch auffällig, daß "Mišbāh aš-šarq" bei Erscheinen des "Abū Zaid" die Verwendung von Bildern in dieser Zeitschrift als fortschrittliche Tat begrüßte ²⁾. Ibrāhīm war außerdem an der Gründung der Zeitschriften "Sūq al-‘aṣr" ³⁾ und "Al-Miškāt" ⁴⁾ beteiligt. In seine letzten Lebensjahre fällt der öffentliche Streit um den "Transvaal-Fatwa" Muḥammad ‘Abduh's (1903) ⁵⁾. Der Chediwe ‘Abbās, der seit einer für ihn ungünstigen Entscheidung ‘Abduh's in einer W a q f - Angelegenheit mit diesem verfeindet war, nutzte die Gelegenheit, mit Hilfe der Orthodoxie eine Kampagne gegen den Mufti zu entfalten ⁶⁾. Auf Veranlassung des Chediwen stellte Ibrāhīm sich in die erste Reihe derer, die die "Ketzerei" ‘Abduh's verdammt ⁷⁾. Er war nicht in der Lage, den theologisch geschulten Verteidigern des Mufti die Stirn zu bieten. Die Eleganz seines Stils hatte jedoch einen

- 1) Biṣrī, Muḥtār, I, 223. Die Zeitschrift wird auch bei Friedrich Kern, Neuere ägyptische Humoristen und Satiriker, 46/7, erwähnt: MSOS IX (1906), Abt. 2, (Westasiatische Studien), 31-73. Kern erwähnt als ihre Vorläufer "Abū Nazzāra" und "An-Nisnās". Für "Abū Zaid" gibt er als Herausgeber einen Georg A t n a s i a d i s an, ohne den Namen al-Muwalliḥi zu erwähnen.
- 2) M.157 (7.VI.1901). (Nach Kern, ebd., erschien No.2 des "Abū Zaid" am 15.Juni). Der Artikel vermeidet jede Erörterung des islamischen Bilderverbots. Es ist möglich, daß die Muwalliḥi's einen christlichen Redakteur anstellten, um den Einwänden der Orthodoxie zu entgegen.
- 3) Tarrāzī, II, 275.
- 4) Diese stand unter der Leitung seines zweiten Sohnes Ḥalīl und Hamdī Yakan's. Sie erlosch schon nach der 4. Nummer (1905). Ar-Risāla VI, 662; (Widmer 77).
- 5) Vgl. Ridā, Ta'rīḥ, I, 676 ff. und passim. Darauf fußend die Darstellung von Charles C. Adams in: Macdonald Presentation Vol., (Princeton, 1933), 13 - 29. Vgl. auch Ahmad, Auseinandersetzung, 16 - 22. Die innenpolitischen Hintergründe verdeutlichen Blunt, Diaries, II, 87; Ridā, Ta'rīḥ, I, 572-75.
- 6) Die Spannungen zwischen ‘Abbās II. und Cromer, der ‘Abduh's Reformbestrebungen unterstützte, waren ein weiterer Grund für die Auseinandersetzung. Zum Verhältnis Cromer-‘Abduh vgl. Modern Egypt, II, 179/80 u. Fußnote 180/1; Blunt, Diaries, II, 83.
- 7) Ridā, Ta'rīḥ, I, 586/7, 668.

beträchtlichen Einfluß auf das Publikum, das die Pressediskussion mit Interesse verfolgte. Im ganzen hat die Stellungnahme gegen 'Abduh seinem Ansehen geschadet.

Ende 1905 erkrankte Ibrāhīm schwer. Am 29. Januar 1906 ist er verstorben.

Ein Mann von großer Intelligenz und unermüdlichem Unternehmensegeist, gehört er zu den interessantesten Figuren des politischen und literarischen Lebens im Ägypten seiner Zeit. Seine Unstetigkeit hat ihn daran gehindert, eine der al-Afgānī's oder Muḥammad 'Abduh's vergleichbare Bedeutung zu erlangen, wie es seinen Fähigkeiten entsprochen hätte ¹⁾.

iii. M u ḥ a m m a d a l - M u w a i l i ḥ i (1858-1930)

Muḥammad wurde am 30. März 1858 in Kairo geboren ²⁾. Nachdem sein Großvater 'Abd al-Ḥālīq in seinen letzten Lebensjahren die Erziehung des Knaben übernommen hatte, kam er mit 10 Jahren in die "Grande École", a l - m a d r a s a a l - k a b i r a , in Hūrūnfiš (Kairo). Diese Schule, die unter der Leitung von Jesuiten stand, wurde von den Söhnen der Aristokratie besucht. Vom 15. Lebensjahr an erhielt Muhammad privaten Unterricht im Elternhaus. Für das Fran-

-
- 1) Zaidān, Maṣāhīr, 103. Weitere Würdigungen seiner Bedeutung als Journalist bei R. Ridā , "Al-Manār", XXVIII, 710, zitiert bei Adams, Islam, 211; Ibrāhīm 'Abduh, A'lām, 122/3; Muḥtarāt Manfalūti, 177; Ṭaha Husain, Al-Muḡmal fi ta'riḥ al-adab al-'arabi (kairo, 1929), 184; Nachruf der Zeitschrift "Al-Muqtataf", XXXI, (März 1906), 264/5; Cheikho, Al-Adab, 13. Die ausführliche Würdigung gibt Hamza, bes. 152-64.
 - 2) Bencheneb, R.A. LXXXIII, 358, wendet gegen Gibb, BSOS VII (1933), =Studies, 289, ein, daß Ibrāhīm (lt. Tarrāzī geb. 1846) 1858 zu jung gewesen wäre, um Muḥammads Vater zu sein. Bencheneb, ebd., Brockelmann, GAL, S III, 194, v. Grunebaum, Modern Islam, 158, u.a. nennen die Jahreszahl 1868. Nun ist aber Ibrāhīm lt. Cahiers II, 317, im Jahre 1844 geboren. Diese Angaben seines Enkels, der als Geburtsdatum Muḥammad's das Jahr 1858 nennt (Cahiers VI, 168, vgl. auch 179), sind auch deshalb vorzuziehen, weil verschiedene Lebensdaten M.'s, wie die Einstellung als Sekretär im Justizministerium im April 1882 (Cahiers VI,

zösische hatte er Aḥmad Ismā'īl, den Aufseher des Lehrerbildungs-Instituts, d ā r a l - ' u l ū m , als Lehrer, für die Lektüre in der klassischen arabischen Literatur Šaiḫ Aḥmad Qitṭa al- 'Adawī, den Direktor der Nationaldruckerei. Durch seinen Vater wurde er in die Ğ a m ' i y a t a l - m a ' ā r i f (s.o., S. 8) eingeführt ¹⁾. Schon in jungen Jahren ist er mit den liberal-aufklärerischen Kreisen in Berührung gekommen, die sich in der von al-Afgānī beeinflussten Freimaurer-Loge trafen. Zu ihren prominentesten Vertretern gehörten der spätere Ministerpräsident Šarīf Pāšā, Muḥammad 'Abduh, 'Abd as-Salām al-Muwallihī und der Advokat und Schriftsteller Ibrāhīm a l - L a q ā n ī ²⁾. Es ist bezeichnend, daß 'Abd as-Salām, dem sein Bruder vor der Abreise nach Italien die Aufsicht über den jungen Muḥammad anvertraute, seinem Freund a l - L a q ā n ī (gest. 1906) die Aufgabe übertrug, ihn in die kulturell führenden Kreise der Kairiner Gesellschaft einzuführen ³⁾. Muḥammad beteiligte sich an der Redaktion von " M i r ' ā t a š - š a r q ", einer Zeitschrift, die zeitweise von al-Laqānī geleitet wurde. Gleichzeitig stand er in regem Briefwechsel mit seinem Vater in Livorno, der ihn aufforderte, detaillierte Berichte über die politische Lage zu senden ⁴⁾.

171) das vermeintliche Geburtsdatum 1868 widerlegen. Es ist übrigens nicht ausgeschlossen, daß Ibrāhīm noch früher geboren ist. Über die grundsätzlichen Schwierigkeiten der Geburtstagsangabe bei Muslimen vgl. die Bemerkungen von B. Spuler, Der Geburtstag, in: Der Islam, XXXIX, (1964), 3-7.

1) Rāfi'ī, I, 258; Cahiers VI, 169.

2) Landau, 81-83.

3) Über al-Laqānī s. Adams, Islam, 210; Galal, 58, 64; ad-Dasūqī, Naš'at, 83-85. Nach al-Bisrī, Muḥtar, I, 230, übten auch Ḥusain al-Marsafī (gest. 1889) und Mahmūd Sāmī al-Bārūdī (gest. 1904) bedeutenden Einfluß auf Muḥammad aus. Beide waren jahrelang Mitherausgeber von "Al-Waqā'i' al-Miṣriya." Über Bārūdī vgl. GAL, S III, 7-18, über Marsafī: Galal, 62, und Ahmed, Origins, 20-23.

4) Cahiers VI, 171.

Der Kontakt seines Vaters mit 'U r ä b i ¹⁾ und die bedeutende Rolle, die sein Mentor al-Laḡānī bei der Agitation gegen die drohende Invasion spielte, führten Muḡammad wie selbstverständlich in das Lager der 'Urābī-Bewegung. Auch als er am 5. IV. 1882 zum Sekretär im Justizministerium ernannt worden war, setzte er seine Tätigkeit als Agitator fort. Sein Onkel 'Abd as-Salām begab sich kurz nach dem europäerfeindlichen Blutvergießen von Alexandria (Juni 1882) nach Syrien. Etwa einen Monat später, am 11. Juli, als die englische Flotte Alexandria beschoß, wurde Muḡammad in Kairo bei der Verteilung eines Flugblattes verhaftet, das aus der Feder seines Vaters stammte. Es trug die Überschrift: "Das Paradies liegt im Schatten des Schwertes". Ein Militärtribunal verurteilte ihn zum Tode. Durch die Intervention des Buṡrus Ḡālī, eines engen Freundes Ibrāhīm's, wurde die Strafe aufgehoben ²⁾. Muḡammad verlor sein Amt und mußte das Land verlassen. Er begab sich zunächst zu seinem Vater nach Italien, wo er Gelegenheit hatte, seine Kenntnisse des Französischen zu erweitern, Italienisch zu lernen und ins Lateinische eingeführt zu werden. Später hielt er sich in Paris auf, wo er u.a. mit Alexandre Dumas d. Jg. zusammengetroffen sein soll. Wie (oben, S. 15) erwähnt, reiste er 1885 nach Istanbul. Durch die Bekanntschaft mit M ü n i f P a ş a wurde ihm die Benutzung der F a t i h - Bibliothek mit ihren reichen Beständen europäischer und orientalischer Literatur ermöglicht. Die Verbindung mit Münif selbst, der als Übersetzer

-
- 1) Ibrāhīm's enthusiastischer Brief (25.V.1882) an 'Urābī beginnt mit dem warnenden Hinweis darauf, daß in Ibrāhīm's Umgebung (d.h. von Seiten Ismā'īl's) der Zusammenbruch der nationalistischen Bewegung ungeduldig erwartet werde: Cahiers II, 172. Es scheint, daß Ibrāhīm sich den Komplotten Ismā'īl's gegen 'Urābī innerlich widersetzte. Darauf deuten auch seine Informationen an Blunt über die Hintergründe der tscherkessischen Verschwörung vom April 1882 hin. Blunt, Secret History, 249. Vgl. auch Hasenclever, 217.
 - 2) Cahiers VI, 173. Buṡrus Ḡālī, ein Kopte, der 1910 als Ministerpräsident ermordet wurde, war ebenfalls ein Mitglied der Freimaurer-Loge. Landau, 82.

europäischer Literatur hervorgetreten war ¹⁾, hat auf Muḥammad's literarische Bildung sehr fördernd eingewirkt ²⁾. Ein weiterer Gewinn war sein Umgang mit Muḥammad Mahmūd a Ṣ - Ṣ i n q i ṭ ī (gest. Kairo 1904), der damals in Istanbul lebte ³⁾. In dieser Zeit entdeckte Muḥammad für sich jene arabischen Schriftsteller, die seinen literarischen Weg bestimmen sollten: Ğ ā ḥ i z̄ , I b n a r - R ū m ī und a l - M a ' a r r ī . Er fertigte von verschiedenen Handschriften klassischer Werke Abschriften an, und es ist anzunehmen, daß diejenige der " R i s ā l a t a l - ğ u f r ā n " die Grundlage einer Edition bot, die von seinem Vater in Istanbul besorgt worden sein soll ⁴⁾.

Im Jahre 1886 schrieb Muḥammad für die zweimal in der Woche erscheinende panislamische Zeitung " A l - M u n a b b i h " , die unter der Leitung 'Abdallah al-Muġīra's stand ⁵⁾. Im folgenden Jahr reiste er auf Wunsch seines Vaters nach Kairo, um die Redaktion der Tageszeitung " A l - Q ā h i r a a l - ḥ u r r a " (Das freie Kairo) zu unterstützen, die von 'Ā r i f a l - M a r d ī n ī herausgegeben wurde ⁶⁾. 'Ārif Bey war damals Privatsekretär Muḥtār Pāšā's. Bald nach der Ankunft Muḥammad's kehrte 'Ārif für einige Zeit nach Istanbul zurück, und die Zeitung erlosch. Muḥammad setzte seine Tätigkeit als Journalist mit pseudonym erscheinenden Beiträgen in anderen Zeitungen fort, besonders in "Al-Muqaṭṭam", aber auch in "Al-Mu'ayyad" und "Al-Ahrām" ⁷⁾. Gleichzeitig

1) Mardīn, 234-38.

2) Als Zeichen ihrer persönlichen Beziehung siehe den Beileidsbrief Muḥammad's beim Tode der Tochter Münif's, wiedergegeben in: Al-Muntaḥab, 577-80.

3) Über ihn s. Sarkīs, Sp.1149/50. Da Ṣinqīṭī später nach Kairo übersiedelte, blieb Muḥammad weiterhin in Verbindung mit ihm.

4) GAL, S III, 194. In GAL, S I, 449-54, fehlt in dem Abschnitt über al-Ma'arrī jeder Hinweis auf diese Ausgabe. Sie wird auch in Cahiers VI, 174/5, im Zusammenhang mit der Abschrift Muḥammad's nicht erwähnt.

5) Cahiers VI, 175.

6) Über dessen Herkunft und Persönlichkeit sowie seine abenteuerlichen Pläne eines Kurdenaufstandes s. Blunt, Gordon, 326/7, 330-32. Vgl. auch Tugay, 18; Sarkīs, Sp.1673.

7) Bišrī, I, 231; Cahiers VI, 175/6. Für Kritiken bevorzugte er das Pseudonym " a l - ḥ a z z ā ' " (der Spötter), für literarische und soziale Themen " a l - b a d ī c " (der Einzigartige).

stand er in enger Beziehung zu Muhtār Pāšā, und damit zur Zentralfigur der pro-osmanischen Strömungen in Ägypten ¹⁾. Dieser versuchte, durch Einflußnahme auf die muslimische Presse und durch Kontakte zu den Derwisch-Orden dem Anspruch der Hohen Pforte auf Ägypten ein Echo zu verschaffen. Gelegentlich ist es ihm tatsächlich gelungen, den Briten Schwierigkeiten zu bereiten ²⁾. Muhammad war zumindest an einem der von Muhtār inspirierten Komplote beteiligt, bei dem es zur Entlassung Muṣṭafā F a h m I ' s durch 'Abbās kam ³⁾. Nachdem sein Vater 1895 nach Kairo zurückgekehrt war, trat er im Dezember dieses Jahres in den Regierdienst ⁴⁾.

Am 14. IV. 1898 erschien die erste Nummer von " M i ṣ b ā ḥ a ṣ - ṣ a r q ". Muḥammad gab nun seine Beamtenstellung auf, um seinen Vater bei der redaktionellen Arbeit zu unterstützen. Die Beiträge für diese Zeitschrift wurden fast ausschließlich von den beiden Muwailiḥi's selbst geschrieben. Sie waren im allgemeinen nicht gezeichnet. Ob ein Beitrag von Ibrāhīm oder von Muḥammad stammt, ist in verschiedenen Fällen weder am Stil noch am Inhalt zu erkennen. In einem Falle ist die Verfasserschaft Muḥammad's über jeden Zweifel erhoben: Der " Ḥ a d i t ' Ī s ā b. H i ṣ ā m ", das Werk, dem er bis zum heutigen Tag seinen Ruhm verdankt, ist in den Jahren 1898 - 1900 in "Miṣbāḥ aṣ-ṣarq" - von No. 63 (13.VII.1899) an mit seinem Signum "M." - erschienen ⁵⁾. Am 14. Juni 1901 übernahm Muḥammad die Redaktion der Zeit-

-
- 1) Blunt, Diaries, I, 14 (Eintragung vom Dezember 1888):
".... my old friends Aarif Bey and Mohammed Moelhi, nephew (sic !) of my other friend Ibrahim Moelhi, both of whom were now much in the confidence of the Ottoman High Commissioner at Cairo, Mukhtar Pasha Gazi".
 - 2) Cromer, Abbas II., 5; ders., Modern Egypt, II, 380; ferner Storrs, Orientations, 120.
 - 3) Blunt, Diaries, I, 107. Vgl. Cromer, Abbas II., 5 ff., 34 ff.
 - 4) M. wurde "mu 'āwin" (Assistent) der Provinzverwaltung von Qalyūb. Cahiers VI, 177.
 - 5) Sein Vater zeichnete den "Ḥadīt Mūsā" mit "I.". Vgl. unten, S. 65 f.

schrift ¹⁾. Nachdem sie 1903 erloschen war, schrieb er, wie auch sein Vater, für die Zeitschrift "A z - Z ā h i r". Dort konnte er sich durch die Eröffnung der Spalte "Āmm al-kaf" (Das Jahr des Ebenbürtigen) für die Verunglimpfungen revanchieren, die ihm durch 'Alī Y ū s u f im Jahre 1902 zugefügt worden waren. Damals hatte der Herausgeber von "A l - M u ' a y y a d" die Spalten seiner Zeitung für satirische Angriffe auf die Muwailiḥi's zur Verfügung gestellt ²⁾. Unter Anspielung auf einen für Muḥammad peinlichen Vorfall in einem Kairiner Restaurant fielen die zahlreichen Gegner der Muwailiḥi's über sie her. Die Spottgedichte und Glossen, die damals entstanden, ließen das Jahr 1902 als "Āmm al-kaff" (Jahr der Ohrfeige) in die ägyptische Literaturgeschichte eingehen ³⁾.

Die Zeitschrift "A z - Z ā h i r" war übrigens auf Veranlassung des Chediwen 'Abbās II. gegründet worden, um den Einfluß Muḥammad 'Abduh's zu bekämpfen. Allerdings gibt es keine Nachricht darüber, daß Muḥammad al-Muwailiḥi sich in der Art seines Vaters an der Polemik um den "Transvaal-Fatwā" beteiligt hat. Die Tatsache, daß er die erste Buchausgabe seines "Ḥadīṭ 'Īsā" (1907) auch Muḥammad 'Abduh widmete, spricht dagegen.

-
- 1) Der Kopf der Zeitschrift enthält von nun an die Angabe: "Sāhib al-ḡarīda: Ibrāhīm al-Muwailiḥi, wa muharriruhā: Muḥammad al-Muwailiḥi". M. 158, (14.VI.1901) und folgende. Der Redaktionswechsel machte sich in einer Verlagerung des Schwergewichts auf literarische und kulturkritische Themen gegenüber der vordergründigen politischen Propaganda der früheren Zeit bemerkbar.
 - 2) Nach der Angabe von Biṣrī, I, 226, war diese Kampagne der Anlaß dafür, daß der "Miṣbāḥ" eingestellt werden mußte.
 - 3) Biṣrī, I, 226; Ḥamza, 53-56; Zakī Mubārak, Ar-Risāla X, 996; Bencheneb, R.A.LXXXIII, 367/8. Die satirischen Antworten Muḥammad's bezogen sich auf den Ebenbürtigkeits-Prozeß, den der Oberägypter 'Alī Yūsuf nach seiner Verheiratung mit Ṣaffiya as-Sādāt (1904) gegen deren Vater führen mußte. Dieser bestritt den Anspruch seines Schwiegersohnes, ein "Sayyid" zu sein. Zu dem Prozeß selbst vgl. Abdallaṭīf Ḥamza, Adab al-maqāla, IV: 'Alī Yūsuf, Kairo o.J., 63/4; Blunt, Diaries, II, 114/5; Kern, 48.

Später versöhnte sich Muḥammad mit 'Alī Yūsuf ¹⁾. Nach einer mehrjährigen Schreibpause erschien in dessen "Al-Mu'ayyad" ein Artikel aus der Feder Muḥammads, in dem der Verfasser gegen die geplante Aufstellung eines Dante-Denkmal in Alexandria protestierte ²⁾. Indem er die Verunglimpfung, die der Prophet des Islams in der "Göttlichen Komödie" erfährt ³⁾, seinen Landsleuten zur Kenntnis brachte, löste er bei der muslimischen Bevölkerung große Empörung aus ⁴⁾. Im folgenden Jahr erschien in "Al-Mu'ayyad" ein Bericht über die offizielle Einweihung der H i ğ ā z - B a h n (1.IX.1909), und eine Beschreibung der Stadt Medina ⁵⁾. Darin kommen die panislamisches Hoffnungen, die Muḥammad trotz der kritischen Situation in Istanbul an die Osmanen knüpfte, noch einmal zum Ausdruck. Am 15.V.1910 wurde Muḥammad zum Direktor der W a q f - Verwaltung, m u d ī r i d ā r a t a l - a u q ā f, ernannt. In diesem Amt blieb er bis 1915, als er wegen Benachteiligung in seiner Stellung die Demission einreichte. Von nun an widmete er sich nur noch privaten Studien. Schon in den Jahren vor dem Kriege hatte er einen Kreis alter und junger Freunde um sich gesammelt, die sich literarischen Diskussionen und der Pflege der klassischen Sprache widmeten. 'Abd as-Salām al-Muwailiḥī ⁶⁾, 'Alī Yūsuf, Ḥāfīz Ibrāhīm und Taufīq al-Bakrī trafen hier mit jungen Literaten wie 'Abbās Maḥmūd al-Āqqād (1889-1964) und 'Abd al-'Azīz al-Biṣrī (1886-1943) zusammen ⁷⁾.

1) Biṣrī, ebd., 228.

2) "Al-Mu'ayyad", (9.II.1908), S.5, Art. "Kalima mafrūda".

3) Hölle, Gesang XXVIII.

4) Vgl. etwa Storrs, 89, über die Empörung der sonst so liberalen Prinzessin Nazlī.

5) Biṣrī, I, 232.

6) Dieser hat nach 1882 keine wesentliche politische Rolle mehr gespielt. Wie sich sein Verhältnis zu Ibrāhīm gestaltet hat, ist unklar. In "Miṣbāh as-Šarq" erscheint sein Name lediglich in einer Anzeige als der des Schirmherrn bei der Veröffentlichung eines Buches über die Kreuzzüge. M. 71 (7.IX.1899) und folgende Nummern.

7) Biṣrī, I, 228 f.; Bencheneb, R.A. LXXXIII, 369.

Vgl. auch al-Āqqād, Riḡāl, 84 ff.

Nach dem Ende des 1. Weltkrieges lebte al-Muwailiḥī sehr zurückgezogen und in bescheidenen Verhältnissen. Er machte keinen Versuch, durch journalistische Tätigkeit seine Lage zu ändern oder Hilfe anzunehmen ¹⁾. Nur noch einmal trat er in der Presse hervor. In dem Artikel "Ṣaut min al-‘uzla" (Eine Stimme aus der Zurückgezogenheit) begrüßte er leidenschaftlich die Volksempörung, die der zweiten Deportation seines alten Freundes Sa‘d Zaġlūl durch die Engländer (Dezember 1921) gefolgt war. Sein Artikel gipfelt in einem Appell an seine Landsleute, wie ein Mann zu handeln und den Parteienhader zu überwinden ²⁾.

Im Jahre 1927 wurde der "Ḥadīṭ ‘Īsā" mit einem Preis des Unterrichts-Ministeriums ausgezeichnet und als Pflichtlektüre in den Lehrplan der ägyptischen Mittelschulen aufgenommen ³⁾. Eine eigens dafür durchgeführte Neuauflage enthielt erstmals die Kapitel über die Pariser Weltausstellung, die im Jahre 1900 als Fortsetzungen des "Ḥadīṭ ‘Īsā" in der Zeitschrift "Miṣbāḥ aš-Ṣarq" erschienen waren ⁴⁾.

Am 28. Februar 1930 ist Muḥammad al-Muwailiḥī in Heluan bei Kairo gestorben.

Eine Sammlung von Traktaten über ethische Selbsterziehung, die er in "Miṣbāḥ aš-Ṣarq" veröffentlicht hatte, wurde 1932 von Ḥalīl al-Muwailiḥī, seinem Bruder, und dem Tunesier

-
- 1) Nach der Aussage von A.Ṣafīq Paša lebte al-Muwailiḥī um 1924 in größter Armut: Zakī Mubārak, Ar-Risāla X, 996. Vgl. auch seine Antwort an eine ägyptische Zeitung, die ihn engagieren wollte. Ibr.d.Jg., Vorwort z. 7. Auflage, Seite "t".
 - 2) Al-Ahrām (30.XII.).
 - 3) Cahiers VI, 179.
 - 4) M. 116 (17.VIII.) - 133 (14.XII.1900). In No.133 wird eine Fortsetzung angekündigt, die aber bis No.186 (27.XII.1901) nicht erschienen ist. Der Abschnitt in No.133 entspricht dem Kapitel "Das 8. Weltwunder", 4. Aufl. 450-59. Das Schlußkapitel, 460-62, ist wahrscheinlich viel später entstanden.

Salīm B ū Ḥ ā ğ i b ¹⁾ als Buch herausgegeben ²⁾. Ein Vorwort vom Verfasser sowie inhaltliche und stilistische Veränderungen, die ein Vergleich mit der ursprünglichen Fassung offenbart, deuten auf die Absicht des Verfassers hin, die Aufsätze von eigener Hand herauszugeben ³⁾.

Daß das Buch - obwohl 1932 als Schullektüre empfohlen - wenig Widerhall fand und heute vergessen ist, weist auf die umwälzenden Bewegungen hin, die sich im politischen und geistigen Leben Ägyptens seit dem ursprünglichen Entwurf des Werkes vollzogen hatten.

-
- 1) Er war etwa seit 1900 mit Prinzessin Nazlī verheiratet. (Vgl. unten, S. 49). Seit der 4. Aufl. ist allen Auflagen des "Ḥadīṭ 'Īsā" ein enthusiastisches Lobschreiben Bū Ḥāġib's angefügt (4. Aufl., 463-65).
 - 2) " 'Ī l ā ğ a n - n a f s ". Al-Matba'ā al-Amīriya, 120 S., mit vokalisiertem Text. (Zu diesem Werk s. unten, S.100 ff).
 - 3) Ibr. d. Jg., Cahiers VI, 179, und Vorwort z.7. Aufl., "y", läßt jeden Hinweis auf die frühere Veröffentlichung in "Miṣbāḥ aš-šarq" vermissen.

II. Ibrāhīm und Muḥammad al-Muwailiḥī als publizistische Vertreter des politischen Panislamismus

Vorbemerkung:

In den folgenden Kapiteln werden wir bei der Interpretation der politischen und sozialkritischen Tendenz in den Schriften Ibrāhīm und Muḥammad al-Muwailiḥī's von den "beiden Muwailiḥī's" sprechen. Diese Ausdrucksweise setzt eine sehr weitgehende geistige Übereinstimmung voraus. Sie ist in der Tat gegeben. Allerdings waren die beiden Männer im Temperament sehr verschieden: Ibrāhīm wird allgemein als aggressiv, intrigant und sehr ehrgeizig geschildert, als ein Mann, der politische Leidenschaft und echten Eifer für die Ziele der panislamischen Bewegung mit einer Gewinnsucht zu verbinden wußte, die ihn auch vor Treubruch, Fälschung und Verleumdungen nicht haltmachen ließ. Muḥammad dagegen wird als ein zurückhaltender, fast scheuer Mensch mit leicht exzentrischem Benehmen charakterisiert, dessen Lebenswandel mit den ethischen Idealen, die er als Schriftsteller predigte, völlig übereinstimmte ¹⁾.

Ohne Zweifel hat Ibrāhīm's beherrschende Persönlichkeit dazu beigetragen, daß Muḥammad lange Zeit im Schatten seines Vaters gestanden hat. Bis in die literarische Gestaltung des "Ḥadīṭ 'Īsā" hinein hat er Muḥammad's literarische Tätigkeit beeinflusst ²⁾. Allerdings hat Muḥammad es weitgehend vermieden, sich als Helfer seines Vaters in dessen persönlichen Intrigen hervorzutun ³⁾. Muḥammad's Zurückhaltung gegenüber 'Abduh anläßlich des Transvaal-Fatwā ist schon deshalb verständlich, weil für ihn der Muftī die theologische Auto-

1) Bišrī, I, 233-35; al-'Aqqād, Riḡāl, 77 ff.

2) Mubārak, Ar-Risāla, X, 1036/7. Ar-Rā'ī, Kitābāt, 55, berichtet unter Berufung auf Taufīq al-Ḥakīm, Freunde Ibrāhīm's hätten ihn gedrängt, seinen Sohn zur Aufnahme von Tagesfragen in die Dialoge des "Ḥadīṭ 'Īsā" zu veranlassen. Vgl. auch unten, S. 61 f.

3) Vgl. allerdings Šafīq, II, 351.

rität der Reformbewegung verkörperte. Dagegen konnte Ibrāhīm, der 5 Jahre älter als 'Abduh war, nicht die Gefühle eines Schülers gegenüber dem Lehrer aufbringen. Was er mit 'Abduh an politischen und theologischen Anschauungen gemeinsam hatte, war in seinen Augen wohl nur ein geistiges Vermächtnis Al-Afgānī's. Da er im Unterschied zu 'Abduh noch in den letzten Lebensjahren al-Afgānī's enge Verbindung mit ihm gehalten hatte, durfte er sich - vor allem in politischen Fragen - berechtigt fühlen, g e g e n 'Abduh aufzutreten oder zu intrigieren ¹⁾. (Siehe dazu unten, S. 51).

Ungeachtet der Unterschiede, die die Verfasser im Charakter und in der tagespolitischen Haltung zeigten, ist es dennoch zulässig, die Schriften von Ibrāhīm und Muḥammad al-Muwalliḥī als eine geistesgeschichtliche Einheit zu untersuchen. Die Tatsache, daß Muḥammad über eine tiefere Kenntnis der europäischen Kultur verfügte als sein Vater, hat wohl die Auswahl seiner Themen, nicht aber die Richtung seiner ideologischen Tendenz beeinflußt.

i. Die Muwalliḥī's und das Osmanische Reich unter 'Abd al-Ḥamīd II.

1. Ibrāhīm's "Mā hunālik^{a)}"

Das Buch "Mā hunālik^{a)}" (Was da ist), das 1896 anonym ²⁾ erschienen ist, enthält die frühesten publizistischen Äußerungen Ibrāhīm's, die wir einer Untersuchung zugrunde legen können ³⁾. Es enthält 32 Aufsätze von sehr unterschiedlicher Länge, in denen die Verhältnisse in Konstantinopel, beson-

- 1) Über 'Abduh's Abwendung von al-Afgānī's politischen Methoden vgl. auch Adams, 62-64; Ahmed, Origins, 36.
- 2) Die Artikel in "Al-Muqattam" nannten "einen der hervorragendsten Osmanen" als Verfasser (Ar-Risāla VI, 659/60), während das Titelblatt der Buchausgabe "einen hervorragenden ägyptischen Schriftsteller" angibt.
- 3) Die zuvor von Ibrāhīm herausgegebenen Zeitschriften sind verschollen, und die Beiträge für "Al-'Urwa al-Wuṭqā" waren nicht gezeichnet.

ders die am Hofe des Sultans, kritisch dargestellt werden¹⁾.

In einem Abschnitt über die Absicht, die er mit seiner Kritik verbindet, schreibt Ibrāhīm (222 ff.): Das erste Ziel bestehe darin, die führenden Persönlichkeiten der Muslime daran zu erinnern, daß der zweiten (noch der Pforte unterstehenden) Hälfte des Reiches Sezession, *i n f i ş ā l*, und Annexion durch die europäischen Großmächte drohe, während der zuerst abgespaltene Teil schon auf dem Wege zur Unabhängigkeit, *i s t i q l ā l*, sei. Wenn man um die Zukunft eines Reiches fürchten müsse, das einst den höchsten Rang unter den großen Staaten eingenommen habe, so seien nicht militärische Schwäche oder mangelndes Geschick seiner Politiker dafür verantwortlich, sondern die Treulosigkeit eines Häufleins von Spitzeln. Diese lenkten die Aufmerksamkeit des Sultans von den allgemeinen Interessen des Reiches, deren Vernachlässigung nur durch die Barmherzigkeit der Großmächte möglich sei, auf eine besondere Frage ab - nämlich auf seine persönliche Sicherheit. Sie seien bemüht, ihm Furcht vor jedem einzelnen seiner Untertanen einzuflößen.

Das zweite Ziel sei es, den ägyptischen Lesern das Hinschwinden, *i d m i ħ l ā l*, des Reiches vor Augen zu führen, während es "die Obskuranten mit Zeitungsblättern vor den Blicken verhüllen" (225). Daraufhin würden die Ägypter zusammen mit den Osmanen, die in den freien Ländern, *a l - b i l ā d a l - ħ u r r a*, Zuflucht gesucht haben, den Sultan um den Vollzug seines Erlasses bitten, in dem eine Verfassung, *q ā n ū n a s ā s ī*, und die Einberufung einer Deputiertenkammer, *m a ğ l i s a l - m a b ' ū t ā n* (so!), verkündet wird (ebd.)²⁾.

-
- 1) Eine ausführliche Darstellung des Inhalts einiger Kapitel gibt Hamza, 123-151.
 - 2) Zur Geschichte des Konstitutionalismus in den ersten Regierungsjahren 'Abd al-Hamīd's, auf die hier angespielt wird, vgl. jetzt Robert Devereux, *The First Ottoman Constitutional Period.* (Baltimore, 1963).

Nach Ansicht des Verfassers sind die falschen Ratgeber 'Abd al-Hamīd's dafür verantwortlich, daß der Sultan dem Zerfall seines Reiches nicht durch politische Reformen, sondern nur noch durch Zensur, Spitzelwesen und Bestechung entgegenzuwirken sucht. Jene scheuten sich nicht, andere in ihre Hoffnungslosigkeit hineinzuziehen. So habe Es'ad Pāšā, der frühere türkische Botschafter in Paris (s. oben, S. 13), zu einem um die Beratung und Erweckung des Reiches bemühten Manne ¹⁾ gesagt: "Trefflicher Mann, Gott will den Tod dieses Reiches - wie solltest also d u es wieder beleben können?" (172) ²⁾.

Aus diesem Pessimismus der Oberschicht resultiert die rigore Zensur mit ihren grotesken Auswüchsen (18-41), das Unwesen der Spione und Denunzianten (61, 118 ff. und passim), die Furcht des Sultans vor ausländischer Pressekritik (173) und sein Bestreben, sich auch die geringfügigsten Entscheidungen vorzubehalten (15 ff., 242) ³⁾. Wäre er nicht so sehr von Mißtrauen und Angst beherrscht, so könnte 'Abd al-Hamīd II. der Mächtigste und Größte in der Reihe der Osmanenherrscher sein (242 - 44) ⁴⁾.

Bei aller Kritik hütet sich Ibrāhīm nunmehr davor, den alleinigen Anspruch des türkischen Sultans auf die Würde des Chalifen in Frage zu stellen (vgl. oben, S. 12). Er übernimmt die Behauptung der osmanischen Diplomatie, der letzte 'Abbāsīde habe auf Grund einer Entscheidung der Theologen das Chalifat an Selīm I., den Eroberer Ägyptens (1517), übertra-

-
- 1) Zweifellos ist damit al-Afgānī oder Ibrāhīm selbst gemeint.
 - 2) Der Sultan selbst lehnte 1892 den Vorschlag al-Afgānī's, auf eine islamische Föderation (bestehend aus Persien, Afganistan und der Türkei) unter Führung der Pforte hinzuwirken, mit der Bemerkung ab, dafür sei es z u s p ä t . Maḥzūmī, 240-42. Vgl. auch Vámbéry, Recollections, II, 84.
 - 3) Ibrāhīm's kritische Bemerkungen werden von vielen ausländischen Beobachtern bestätigt. Vgl. etwa Vámbéry, Recollections; Pears, Forty Years; Stern, Der Sultan.
 - 4) Ausschnitte (237-39) aus dem Kapitel über die Persönlichkeit des Sultans bei Pérès, La Littérature arabe, 51/2 (arab.).

gen (235) ¹⁾. Allerdings bemerkt er, daß der Titel des Chalifen und Fürsten der Gläubigen von den Osmanen lange nicht geführt und erst von 'Abd al-Ḥamīd wieder belebt worden sei (44 ff., 236). Dieser Sultan habe gleichzeitig seine Kontrolle über die Araber, die seit dem Krieg mit Rußland (1877/8) die stärkste Volksgruppe seiner Untertanen bildeten, durch sein enges Verhältnis zu den vier führenden Theologen arabischer Herkunft wesentlich gefestigt. Nach deren Willen würde die arabische Nation sich erheben ²⁾ oder stillhalten (182 ff.).

Da diese Nation, u m m a , sich seit langem einredet, daß das Chalifenamt auf Grund des (Koran-) Textes, b i - ḥ u k m a n - n a ṣ ṣ , den Arabern zustehe, hat die Pforte es für weise und politisch richtig befunden, die Sache der arabischen Nation herabzusetzen und ihr gleichzeitig durch eine große Geste, b i - ' a m r ' a ḏ ī m , vor allen anderen Nationen des Reiches die Neigung zur Erhebung zu nehmen. Die Darstellung der Verleumdungen und Intrigen der vier Scheichs untereinander, die Ibrāhīm gibt (184-222), ist besonders gegen Abū'l-Hudā as-Sayyidī, das einflußreiche Oberhaupt des Rifā'ī-Ordens, der "Hofastrologe" 'Abd al-Ḥamīd's war, gerichtet. Das vernichtende Urteil über ihn (184-88, 214 ff., 221/2) hängt wohl damit zusammen, daß Abū'l-Hudā in der Zeit der Niederschrift von Ibrāhīm's "Mā hunālik^a" dabei war, das Mißtrauen des Sultans gegen al-Af-

-
- 1) Diese Legende wurde verbreitet, seit im Frieden von Küçük Kainarçı (1774) der osmanische Anspruch auf ein (dem Papsttum entsprechendes) Pontifikat europäische Anerkennung gefunden hatte. Vgl. dazu C.H.Becker, Bartolds Studien, Der Islam, VI, (1916), 350 ff.; Rudolf Tschudi, Das Chalifat (Tübingen, 1926); B.Lewis, Emergence, 121, 234-36. Zu der (angeblichen) Entscheidung der Kairiner Theologen (1517), zum Chalifenamt gehöre zwangsläufig die allgemeine Herrschergewalt, vgl. Gibb, Studies, 141 ff., 151 ff. Dazu ders., Lutfi Paşa on the Ottoman Empire, Oriens, XV (1962), 287-95.
 - 2) Etwa im Falle europäischer Einmischung auf der Arabischen Halbinsel.

gani zu schüren ¹⁾. Der Gegensatz zwischen al-Afgānī und Abū'l-Hudā geht darauf zurück, daß der letztere im Gegensatz zu al-Afgānī in der Stärkung und Verbreitung der Šūfī-Orden das Heil des Reiches und der ganzen islamischen Welt erblickte. Dieser Gegensatz, zu dem die Konkurrenz zwischen den beiden um die Gunst des Sultans kam, wog offenbar schwerer als Abū'l-Hudā's Eifer für den Panislamismus ²⁾ und sein zeitweiliges Eintreten für die Einführung einer Verfassung ³⁾.

2. Die osmanische Chalifatspropaganda in "Mišbāh aš-Šarq"

Im Jahre 1898, zwei Jahre nach dem Erscheinen von "Mā hunālik^{a)}", finden wir Ibrāhīm und Muḥammad al-Muwallihī als publizistische Wortführer der "osmanischen Partei" in Kairo, wo ihre Zeitschrift "Mišbāh aš-Šarq" (Die Lampe des Ostens) erscheint.

Für die folgenden Kapitel standen die Nummern 38 (5.I.1899) - 186 (20.XII.1901) der Zeitschrift zur Verfügung. Sie bilden Vols. 1-4 der Sammlung der Ägyptischen Nationalbibliothek. Die Nummern 1 (14.IV.) - 37 (30.XII.1898) und diejenigen, die in den Jahren 1902/3 erschienen sind, fehlen dort. Jedes Exemplar umfaßt 4 Seiten im üblichen Zeitungsformat. Bis zu No. 124 (12.X.1900) wird das Datum der Ausgabe nebeneinander in muslimischer, gregorianischer und koptischer Zeitrechnung angegeben. Danach fällt die letztere weg. Auf S. 1 findet sich meist ein Leitartikel oder ein Abschnitt aus "Ḥadiṯ 'Isā" bzw. "Ḥadiṯ Mūsā" (vgl. unten, S. 61f). S. 2 enthält neben Nachrichten aus aller Welt die Rubrik "Dār al-ḥilāfa" mit Meldungen aus Istanbul oder Kommentaren zu Fragen der panislamischen Bewegung. Auf S. 3 wird besonders in der Spalte "Ḥawādiṯ dāhiliya" auf die ägyptischen Verhältnisse eingegangen. S. 4 enthält fast ausschließlich Anzeigen und kleinere Meldungen. Die einzelnen Beiträge sind nicht gezeichnet. Es läßt sich jedoch allgemein feststellen, daß die meisten Artikel zur aktuellen Politik aus Ibrāhīm's Feder stammen. Andere regelmäßige Mitarbeiter scheint das Blatt nicht gehabt zu haben. Die Zeitschrift enthält keinerlei Abbildungen.

a) Vgl. über ihn Hourani, 107/8; Yakan, Al-Ma'lūm, I, 98-103; GAL, S II, 868; Louis Massignon, La Dernière querelle entre Rifā'yin et Qādiryin, in: Revue du Monde Musulman, VI (1908), 454 ff., VII (1909), 316-7.

2) Zeine, 54; Vámbéry, Recollections, I, 989.

3) Pears, Forty Years, 234/5. - Um 1900 galt Ibrāhīm al-Muwallihī als enger Freund Abū'l-Hudā's. Vgl. die Abschnitte seines Briefes an den Scheich in: Al -Muntaḥab, I, 268-70. Die Mitteilungen bei Šafiḳ, II, 348-52, erwecken starke Zweifel an Ibrāhīm's Aufrichtigkeit gegenüber Abū'l-Hudā.

Das Regime 'Abd al-Ḥamīd's hatte seit dem Erscheinen der kritischen Aufsätze in "Al-Muqattam" (1893), die später zu dem Buch "Mā hunālik^a" zusammengefaßt wurden, keine wesentliche Änderung seiner Methoden gezeigt. Dennoch tritt in "Miṣbāḥ aš-šarq" die Kritik an seiner Regierungsführung, die sich etwa gegen die übertriebene Verteilung von Titeln und Orden an Würdige und Unwürdige ¹⁾ oder in verschlüsselter Form gegen den dauernden Rückstand in der Besoldung der Beamten richtet ²⁾, weit hinter der Propagierung seiner politischen Ziele und der Verherrlichung seiner bisherigen Leistungen zurück. Dabei bemühen sich die beiden Herausgeber der Zeitschrift, ihre politische Linie durch die Berufung auf europäische Bewunderer des Sultans zu rechtfertigen. Ein interessantes Beispiel für diese Tendenz ist die ausführliche Würdigung des Buches "Türke, wehre dich" des deutschen Publizisten Hans Barth ³⁾. Sie erschien unter dem Titel "Ein Zeugnis ausländischer Gerechtigkeit", *š a h ā d a t ' a d l a ğ n a - b ī*, in mehreren Nummern des "Miṣbāḥ" ⁴⁾. Der Titel des Buches wird mit "Ḥaqq al-hilāl" (Das Recht des Halbmondes) angegeben, ein Hinweis darauf, daß dem Schreiber nicht das Original, sondern - wie auch der französisch zitierte Bismarck-Ausspruch zeigt ⁵⁾ - wahrscheinlich eine französische Übersetzung vorlag. Zur Einführung heißt es, dieses Buch erfreue den orientalischen Leser, der ob der vielen Angriffe in der westlichen Literatur schon nicht mehr glauben wollte, daß ein Europäer zu einer gerechten Darstellung der orientalischen Verhältnisse fähig sei. Daher wolle man das Publikum mit einigen Kapiteln des Buches bekanntmachen.

Ein Vergleich mit dem Original zeigt, daß die ausgewählten Abschnitte dem 2. Teil des Buches (137 ff.) entnommen sind, in dem Barth die Türken als "das Volk der Toleranz" feiert,

1) M. 100 (20.IV.1900), S.1.

2) M. 101 (27.IV.), S.3, unter "Ḥawādiṭ dāhiliya".

3) Leipzig, (Renger), 1898, 276 S.

4) M. 45 (2.III) - 47 (16.III.), u. 52/53 (27.IV./4.V.1899).

5) "Les Turcs sont les seuls Gentlemen de l'Orient".

die gesunde Sozialstruktur des Reiches lobt, und vor allem die maßvollen und weise begrenzten Reformbestrebungen des Sultans hervorhebt. Hier ist es besonders die Modernisierung des Heeres ¹⁾, die ihn zu einer durchaus optimistischen Prognose führt: Die äußeren Verluste der Türken seien zwar bedauerlich, die innere Gesundung - die Barth unter Berufung auf Vámbéry, H.v.Moltke, Alfred Körte ²⁾ und Murād Efendi ³⁾ u.a. zu belegen sucht - berechtige jedoch zu der Hoffnung, daß die Türkei bald ein vollberechtigtes Mitglied des Mächtekonzerts sein werde.

Zu den ermutigenden Urteilen von Europäern wie Barth kommt die Erkenntnis der wachsenden Krise des europäischen Bündnissystems einerseits und der sozialen Spannungen in Europa andererseits: Diese Entwicklung versetzt das Osmanische Reich in die Lage, in relativer Sicherheit vor europäischen Angriffen seine militärische Stärke zu erhöhen. Gleichzeitig heißt es in diesem Zusammenhang, die soziale Krise der bürgerlichen Gesellschaft sei die Folge ihres übertriebenen Liberalismus. Daraus ergibt sich, "daß das Heil der Muslime und die Bewahrung ihres Reiches jetzt (!) in der Kraft der Waffen liegt, und nicht in der Ausbreitung der westlichen Bildung, der Pressefreiheit und der Nachahmung, i q t i f ā', der Europäer in ihrer Zivilisation" ⁴⁾. Die Kraft der Waffen beruht auf den finanziellen Reserven eines Landes. Während die kritische Finanzlage der europäischen Großmächte - besonders Rußlands - dem Osmanischen Reich eine Atempause gewährt ⁵⁾, sollte die Regierung in Konstantinopel die notwendigen Reformen auf den Gebieten der Wirtschaft und des Finanzwesens entschlossen in Angriff nehmen ⁶⁾. Die Bemühun-

- 1) Die Erfolge des türkischen Heeres im Thessalischen Krieg (1897) werden im 1. Teil des Buches ausgiebig gewürdigt.
- 2) B.zitiert mehrfach dessen Buch "Anatolische Skizzen", (Berlin, 1896).
- 3) (= Franz v.Werner). Sein turkophiles Werk "Türkische Skizzen" (2 Bde.) erschien in 2. Auflage (Leipzig) 1878.
- 4) M. 93 (22.II.1900), S. 1.
- 5) M. 154 (17.V.1901).
- 6) Ebd. u. M. 145 (15.III.1901).

gen um die Rüstung der Türkei sollen auf die Verteidigung des status quo, nicht aber auf eine große *g a z w a* und die Wiedereroberung verlorener Gebiete gerichtet sein ¹⁾. In diesem Sinne wird das Projekt der Hiğāz-Bahn als "eine religiöse, politische, militärische, zivilisatorische, handels(politische) und für die Landwirtschaft (nützliche) Tat" begeistert begrüßt ²⁾. Die Bahnlinie werde Ruhe und Ordnung in ein Gebiet bringen, das beides lange nicht gekannt habe und gegenwärtig das Ziel kolonialer Gelüste sei.

Zur Finanzierung dieses und anderer Unternehmen versuchen die Muwailihī's, dem Gedanken eines panislamischen Kongresses, der offenbar schon vor 'Abd ar-Raḥmān al-Kawākibī's "Umm al-qurā" lebendig war ³⁾, eine weniger türkenfeindliche Richtung und ein praktisches Ziel zu geben. Die Anhänger der Kongreß-Bewegung sollten für die Bildung von Gesellschaften, muğtama'āt, in allen muslimischen Ländern eintreten, um durch diese die Spenden der Muslime für die Stärkung des Chalifats, des (Osmanischen) Reiches und der Religion zu sammeln. Die finanzielle Unterstützung des Chalifats sei nichts als eine Unterstützung der *R e l i g i o n*, die der Politik keinen Zugang biete. Die europäischen Regierungen könnten sich ihr schon deshalb nicht widersetzen, weil die gewaltigen Geldspenden der Kirchen unter Berufung auf die Trennung von Politik und Religion auch für die Missionsarbeit außerhalb Europas verwendet würden ⁴⁾. Mit einer ähnlichen Rechtfertigung unterstützt Ibrāhīm den Vorschlag der indisch-muslimischen Zeitung "Al-Waṭan", die Pforte solle

1) M. 66 (3.VIII.1899), und passim.

2) M. 105 (25.V.1900).

3) Erstmals erschienen in "Al-Manār", (Kairo), Vol.V, April 1902 - Februar 1903. Der Appell an jene, "die uns zur Abhaltung einer Konferenz über die Förderung der muslimischen Sache auffordern", findet sich schon in M.95 (8.III.1900). Wahrscheinlich ist die Aufforderung, sie sollten sich einhellig der Politik 'Abd al-Ḥamīd's anschließen, an die Mitglieder der von R.Riḍā, al-Kawākibī u.a. zwischen 1898 und 1900 in Kairo gegründeten "Osmanischen Ratsversammlung" gerichtet. Vgl. Zeine, 56.

4) M.95 (8.III.1900).

einen Bevollmächtigten nach Indien schicken, der die Interessen der Muslime im Namen des Fürsten der Gläubigen vertreten möge. Überhaupt scheint es, daß die Zeitschrift "Mişbâh aş-Şarq" nicht nur innerhalb des Osmanischen Reiches ¹⁾, sondern auch in Indien Verbreitung gefunden hat. Wie stark der Widerhall von Blättern wie "Mişbâh aş-Şarq" dort gewesen ist, sollte sich noch in der indischen Hilâfa-Bewegung (1918-24) zeigen ²⁾.

3. Die Jungtürken

Im Sinne al-Afgâni's hielten Ibrâhîm und Muḥammad al-Muwailihî an dem Grundsatz fest, daß es nur mit Hilfe der Autorität eines aufgeklärten Herrschers gelingen könne, das Werk der Reformen vor den Gefahren eines extremen Liberalismus einerseits und seiner Behinderung oder Entstellung durch die Orthodoxie andererseits zu bewahren. Die Auffassung, daß die Gewährung aller bürgerlichen Freiheiten im Osmanischen Reich eine Gefahr darstellen würde, ist im Titel einer Folge von Artikeln ausgedrückt, die Muḥammad al-Muwailihî 1887/8 in "Al-Muqaṭṭam" anonym erscheinen ließ: "Die gemäBigte Freiheit ist die Grundlage des Glücks" ³⁾. Das Ausmaß der Freiheit, deren sich die Untertanen zu einem konkreten Zeitpunkt erfreuen dürfen, wird von der Staatsräson, der der Herrscher Ausdruck verleiht,

- 1) In M.71 (7.IX.1899) wird (S.3) erwähnt, die Zeitungen "Al-Ma'lûmât" in Istanbul und "Tarâbulus" in Syrien hätten Artikel des "Mişbâh" übernommen. In anderen Nummern wendet man sich an die Abonnenten in Istanbul und Tunis.
- 2) M.135 (28.XII.1900) enthält (S.1) einen Brief des Herausgebers der indischen panislamischen Zeitung "Al-Wakil", Gulâm Muḥammad, der das große Interesse seiner Leser an den Informationen aus "Mişbâh aş-Şarq" über das Osmanische Reich und seinen Herrscher, den Chalifen, hervorhebt. - Zur Fortwirkung der osmanischen Chalifatspropaganda in Indien vgl. Hafeez Malik, Moslem Nationalism in India and Pakistan, (Washington, 1963), 192/3, 228 ff., und M(ichael) L(loyd) Ferrar, "India", in: Hamilton Alexander Rosskeen Gibb, (ed.), Whither Islam?, (London, 1932), 171 ff., auf S. 219-25.
- 3) Vorwort zur 7. Auflage des "Ḥadîṭ 'Isâ", S."h", u. Cahiers VI, 175.

bis hin zur Aufhebung aller Freiheit eingeschränkt. Damit läßt sich die Despotie 'Abd al-Ḥamīd's als Folge der äußeren Bedrohung des Reiches rechtfertigen. Gleichzeitig ergibt sich aus dieser Auffassung ein Gegensatz zu den Zielen der Jungtürken, die vor allem von Kairo, Paris und Genf aus ihre Anklagen gegen den Despoten am Bosphorus schleuderten ¹⁾. Wahrscheinlich haben die Muwailihī's deren Umtriebe in Ägypten nicht nur publizistisch, sondern auch durch geheime Berichte nach Istanbul bekämpft. Ihr Freund (und wohl auch Auftraggeber) Muḥtār Pāšā gab sich zwar den Jungtürken gegenüber den Anschein eines Sympathisierenden, hat sich aber als ihr erbitterter Feind erwiesen ²⁾. Die Haltung des Chediwen 'Abbās II. und Lord Cromer's verhinderte, daß dem Ersuchen der Pforte um Auslieferung der jungtürkischen Agitatoren stattgegeben wurde ³⁾. Dafür richteten die Muwailihī's in ihrer Zeitschrift die heftigsten Angriffe gegen die Verschwörer. Sie sind zum Teil in den Briefen enthalten, die ein muslimischer Gelehrter "von der Grenze des Orients" an "Miṣbāḥ aš-šarq" gerichtet haben soll ⁴⁾. Die Verfasserschaft dieser Briefe ist unklar. Ḥamza zögert nicht, sie Ibrāhīm zuzuschreiben ⁵⁾. Für diese Annahme spricht, daß die Briefe stilistisch und im gedanklichen Aufbau den Leitartikeln Ibrāhīm's gleichen. Auch inhaltlich entsprechen sie der osmanisch-panislamischen Agitation des "Miṣbāḥ aš-šarq" vollkommen. Andererseits fällt auf, daß Ibrāhīm den ersten Brief (Miṣbāḥ No.65) in einer Weise kommentiert, als handelte es sich wirklich um einen anderen Verfasser ⁶⁾. Auch unterscheidet sich die Wortwahl des Gelehr-

- 1) Vgl. dazu Ramsaur, The Young Turks, passim, und B.Lewis, Emergence, 193-201.
- 2) Ramsaur, ebd., 28/9.
- 3) Ebd., 27; Cromer, Abbas II., 76. Nach Vámbéry, Kultureinfluß, 359, erschienen (vor 1906) allein in Kairo folgende jungtürkische Blätter: "Kanun-i Esasi", "Hakk", "Enin-i Mazlum", "Sancak", "Türk", "Osmanlı" und "Kukumay".
- 4) "Rasā'il min ufuq al-mašriq, li-'aẓīm min 'ulamā' al-islām".
- 5) Ḥamza, 78.
- 6) M.66 (3.VIII.1899), S.1.

ten von der Ibrāhīm's bei zwei wesentlichen Begriffen. So steht für "Verfassung" bei Ibrāhīm normalerweise a l - q ā n ū n a l - a s ā s ī und für "Parlament, Deputiertenversammlung" m a ğ l i s a l - m a b ' ū t ā n ¹⁾, während in dem vorangehenden Brief des Gelehrten dafür die Ausdrücke a d - d u s t ū r und m a ğ l i s a n - n u w w ā b ²⁾ verwendet werden.

Auch wenn sich die Frage der Verfasserschaft nicht eindeutig klären läßt, darf man in Anbetracht der generellen Übereinstimmung der Tendenz diejenigen Briefe, die sich direkt mit den politischen Forderungen der Jungtürken befassen³⁾, zur Erläuterung der Haltung der Muwailīh's heranziehen. Im Anschluß an zwei der Briefe schreibt Ibrāhīm selbst, Verfassung und Parlament seien mit dem religiösen Gesetz nicht zu vereinbaren. Sie könnten dem Osmanischen Reich und den Muslimen in keiner Weise Nutzen bringen ⁴⁾.

In den beiden vorausgehenden Nummern der Zeitschrift war der anonyme Gelehrte auf diese Frage eingegangen. Dabei beschwor er die alte Gefahr der Ketzerei im Islam, die stets von seinen Feinden angestiftet gewesen sei. Diese - die Zoroastrier, Juden und andere - hätten dabei ebenso ihren eigenen Nutzen im Auge gehabt wie heute die Europäer mit ihrer Zivilisationspropaganda.

Die Europäer und die Jungtürken, die deren Schlagworten folgten, wollten die führenden Muslime glauben machen, daß es keine Reform geben könne außer dadurch, "daß man die westliche Reform ⁵⁾, a l - i s l ā ħ a l - ğ a r b ī, bei uns an die Stelle setzt, die den göttlichen Gesetzen zukommt".

1) M. 149 (12.IV.1901). Vgl. auch oben, S. 32

2) M. 147 (22.III.), 6. Brief des Gelehrten.

3) Ebd., und 148 (5.IV.)

4) M. 149 (12.IV.). In diesem Artikel wird die historische Leistung und persönliche Integrität Midhat Pāšā's als Politiker in Frage gestellt. Ibrāhīm sieht in den Jungosmanen (mit Recht) die Lehrer der Jungtürken. Vgl. Mardīn, 403/4.

5) Als "westliche Reform" wird hier die Gesamtheit der Maßnahmen verstanden, die von den Jungtürken mit dem Ziel der Säkularisation geplant waren.

Die Verfassung, *d u s t ū r*, solle den Koran, und das weltliche Recht, *q ā n ū n*, das religiöse Recht, *š a r c*, ersetzen. Das Parlament, *m a ğ l i s a n - n u w w ā b*, solle an die Stelle des Chalifats treten, das Vaterland, *w a t a n*, an die des Islams, und die Parteien, *a ḥ z ā b*, an die der Rechtsschulen, *m a d ā h i b*, ... "In dem, was die Jungtürken schreiben, fehlt jede Erwähnung des Korans, der Sunna, der Šarī'a, des Lebens der trefflichen Ahnen und der Gerechtigkeit, auf die der Islam gegründet ist. Sie eröffnen und beschließen ihre Darlegungen mit (dem Hinweis auf) die Notwendigkeit der Gleichberechtigung der religiösen Bekenntnisse, *w u ğ ū b a t - t a s ā w ī f i ' d - d i y ā n ā t*, - und dann lassen sie das Thema fallen (ohne die politischen und sozialen Konsequenzen durchdacht zu haben). Was ist das anderes als Ketzerei, *z a n d a q a*, und augenfälliger Unglaube, *k u f r š u r ā ḥ!*"¹⁾. Im weiteren Verlauf der Polemik wird hervorgehoben, daß im Reformprogramm der Jungtürken wohl die Albanier, Armenier, Mazedonier, syrischen Christen, Kurden und Juden aufgerufen werden, sich ihnen anzuschließen - nicht aber die arabische und (!) die ägyptische Nation. Diese würden nicht einmal erwähnt.

Die Ablehnung der Gleichheit der Glaubensbekenntnisse ist ein weiteres Argument gegen das Parlament, das nach dem Willen der Jungtürken aus Vertretern der einzelnen Völkerschaften des Reichs gebildet werden soll. Im "siebenten Brief" vertritt der Gelehrte die Meinung, es widerspreche den Grundsätzen des Islams, daß Nichtmuslime gleichberechtigt mit Muslimen in einem Abgeordnetenhaus sitzen sollten²⁾.

Zu der jungtürkischen Forderung nach größerer Pressefreiheit innerhalb des Reiches schreibt er, im Prinzip sei er mit denen einig, die mehr Freiheit wünschten. Aber gerade die un-

1) M. 147, (6. Brief).

2) M. 148 (5.IV.1901).

verantwortliche Agitation der Jungtürken, die die Existenz des Reiches gefährde, habe die Beschneidung der Freiheit erforderlich gemacht.

Es bleibt nicht dabei, daß die Einschränkung der Freiheit als mißliche Notwendigkeit hingestellt wird. Schon früher findet sich in der Zeitschrift (wohl aus der Feder Ibrāhīm's) die These, der Marokkaner in Fās ("Fez"), der unter einem absoluten Regime lebe, *a l - ḥ u k m a l - m u ṭ l a q*, fühle sich vielleicht unbeschwerter als ein Parlamentarier der Republik Frankreich. Al-Afgānī habe als Untertan einer Despotie in Kabul eine bessere Stellung eingenommen und ein angenehmeres Leben geführt als irgendein Lord in London, der unter der Regierung der Freiheit und Ordnung lebe ¹⁾. Welche Schlußfolgerung der Leser hieraus ziehen sollte, wird in dem Artikel "Die abscheulichste Unterdrückung", *a f ḥ a ṣ a z - z u l m*, deutlich ausgesprochen: "Nicht derjenige ist (wahrhaft) unterdrückt, *m a z l ū m*, der als Sklave im Dienste seines Herrn sich von dem ernährt, was jener an Speise und Trank übrigläßt; der zu seiner Großmut Zuflucht nimmt, der wohltätiges Verhalten und schließlich die Freilassung erwartet. Wer unter einer Diktatur lebt, ist so wenig unterdrückt wie der Gefangene, der seine Entlassung herbeisehnt, oder wie der Freie, der unschuldig ergriffen wurde und das Offenbarwerden des Rechtes und die Einkehr der Reue in die Herzen der Unterdrücker erwartet..." ²⁾. Diese Sätze stehen am Anfang einer Klage über die sogenannten "Kapitulationen" im Osmanischen Reich, die dem Ausländer in der Rechtsprechung eine Sonderstellung einräumten (Vgl. unten, S. 72 f).

Die obige Argumentationsweise ist bemerkenswert: Zunächst wird von den Untertanen einer absoluten Herrschaft gespro-

1) M. 98 (30.III.1900).

2) M. 127 (2.XI.1900).

chen, deren Los durch ihre Geduld und ihre demütige Hoffnung auf die Großherzigkeit der Machthaber gemildert wurde. Der einzelne, der mit allen Untertanen die gleichen Rechte genoß ¹⁾, brauchte vor Gericht keine Benachteiligung gegenüber anderen durch die Laune des Herrschers zu fürchten. Wenn inzwischen durch den Druck ausländischer Regierungen diese Gleichheit gestört worden ist, so muß man hier wirklich von Unterdrückung sprechen. Es ist daher verwerflich, sich gegen die absolute Herrschaft eines orientalischen Monarchen aufzulehnen, wenn gleichzeitig die Fremden eine privilegierte Stellung genießen, die ihnen die Ausbeutung und Benachteiligung der Einheimischen, und sogar ihre Tötung ohne Furcht vor Strafe ermöglicht.

Im Sinne einer osmanisch-türkischen Staatsräson hatte dieser Appell einige Berechtigung. Es sollte sich aber zeigen, daß Argumente dieser Art auf die Jungtürken, denen ihre naive Europabegeisterung den Blick auf die realen Gegebenheiten des Reiches verstellte ²⁾, ohne Wirkung blieben. Der schnelle Verfall der alten Türkei nach der Revolution von 1908 hat der politischen Einsicht der Muwailiḥī's nachträglich ein besseres Zeugnis ausgestellt als der der Jungtürken, die sich zudem unfähig zeigten, den bescheidenen Erwartungen der arabischen Gebildeten entgegenzukommen ³⁾.

4. Der arabische Nationalismus

Die eindeutige Parteinahme der Muwailiḥī's für die Politik 'Abd al-Ḥamīd's brachte sie nicht nur in einen deutlichen Gegensatz zu den Jungtürken, sondern auch zum arabischen Na-

1) "Man ... tasāwā bi-ḡamī' arbāb at-ṭabaqāt fi'l-ḥuqūq"

2) Vgl. die Übersetzungsproben aus der Kairiner jungtürkischen Presse bei Vámbéry, Kultureinfluß, 343, 376-79.

3) Der Chauvinismus und Säkularismus der Jungtürken enttäuschte nach der Revolution viele Araber, die, wie etwa Rašīd Riḏā, aus Abneigung gegen die despotische Politik 'Abd

tionalismus. In beiden Bewegungen sahen sie in erster Linie eine Gefahr für den Bestand des Osmanischen Reiches, das durch den Chalifatsanspruch seines Herrschers zum einzig möglichen Machtzentrum der islamischen Welt berufen schien. Nur die innere Stabilität des Reiches konnte die Hoffnungen der Muslime in Afrika und Asien weiterhin auf den Sultan gerichtet halten. Gegenüber dieser Überlegung mußte der Gedanke größerer Autonomie der einzelnen Völkerschaften des Reiches ebenso zurücktreten wie der des Konstitutionalismus. Wie sie ihre einstige Stellungnahme für die Einführung einer Verfassung verleugneten, so wandten sich die beiden Muwailiḥī 's auch von Bestrebungen eines arabischen (oder ägyptischen) Nationalismus ab, denen sie vor der Niederlage der 'Urābī-Bewegung angehangen hatten. Muḥammad al-Muwailiḥī mag sich im Jahre 1890 dem Manne Aḥmad 'Urābī noch persönlich verbunden fühlen ¹⁾ - 11 Jahre später jedoch, als 'Urābī aus dem Exil zurückkehrt, widmet er diesem Ereignis einen Kommentar, in dem er dem Helden seiner Jugend die Befähigung zu seiner politischen Rolle rundweg bestreitet. Daran knüpft er den Rat, 'Urābī solle von seinem kürzlich geäußerten Plan, erneut in den Staatsdienst zu treten, unbedingt Abstand nehmen. Im übrigen brauchten die Zeitungen ihn weder zu verdammen noch zu loben, sondern ihn nur in der Vergessenheit zu belassen, in der er bislang gewesen sei ²⁾. Es liegt nahe, diesen Kommentar auf die Befürchtungen osmanischer Kreise zurückzuführen, der schon legendäre Rebell von 1882 könne zur Zentralfigur der panarabischen Bewegung werden, oder der Politik des Chediwen 'Abbās II. eine antiosmanische, ägyptisch-nationalistische Richtung geben. Auch mochte die Rückkehr 'Urābī's die alte Befürchtung der Hohen Pforte beleben, 'Abbās II. wolle sich selbst an die Spitze einer arabischen Chalifatsbewegung stellen ³⁾. Die (angeblichen oder tat-

al-Ḥamīd's große Hoffnungen auf diese Bewegung gesetzt hatten. Hourani, 301 ff. Vgl. die ausführliche Darstellung bei Zeine, Kap. V, 73 ff.

1) Blunt, Diaries, I, 38.

2) M.174 (4.X.1901).

3) Hourani, 270, 72; Stepat, 282/3 (Anm.). Vgl. auch oben, S. 17, (Anm.) - Es scheint, daß Ibrāhīm al-Muwailiḥī einer solchen Möglichkeit dadurch entgegenzuwirken suchte,

sächlich vorhandenen) Pläne des Chediwen in dieser Hinsicht bilden nur einen Teilaspekt der Propaganda für ein arabisches Chalifat, die etwa seit 1880 - nicht zuletzt unter dem Einfluß Blunt's ¹⁾ - besonders bei den muslimischen Arabern in Syrien und Palästina Wiederhall gefunden hatte.

Der Abwehr des Arguments, das Chalifat stehe nur den Quraiš zu (s. oben, S. 34), soll offenbar der Teilabdruck des berühmten Sendschreibens des Ġāhiz (gest. 869) über die Vorzüge der Türken dienen ²⁾. Außerdem druckten und verbreiteten die Muwailiḥi's den gesamten Text der Risāla: Zahlreiche Ausgaben des "Mišbāḥ" enthalten (auf S. 4) den Hinweis, daß diese Druckschrift zum Preis von 4 Piaster in der Redaktion der Zeitschrift erhältlich sei ³⁾.

Ġāhiz "beweist" in ihr, daß die Türken den Arabern genealogisch gleichzustellen seien, daß sie jedoch jene und die anderen muslimischen Völkerschaften im Heer des Chalifen an kriegerischen Tugenden überträfen.

Aus diesen beiden Thesen des Ġāhiz ließ sich für die Gegenwart leicht die Schlußfolgerung ziehen, daß die Rückkehr des

daß er im gleichen Monat, in dem der Artikel gegen 'Urābī erschien (Oktober 1901), einen von ihm selbst fabrizierten angeblichen Aufruf zur Übertragung des Chalifats an 'Abbās in einigen Ländern des Osmanischen Reiches in Umlauf brachte. Safiq, II, 367/8.

- 1) Zum Einfluß seines Buches "The Future of Islam" (London, 1882) auf al-Kawākibi vgl. Sylvia Haim, Blunt and al-Kawakibi, in: Oriente Moderno, XXXV, (1955), 132-43. Blunt selbst will die Anregung zu seinen Ideen von Šābūngi (s. oben, S. 13) und Malkum Ḥān erhalten haben. Hourani, 269. Zur Persönlichkeit Malkum's siehe Blunt, Secret History, 82-87; ders. Gordon, 277; Jan Rypka, Iranische Literaturgeschichte, (Leipzig, 1959), 347/8.
- 2) "Risāla fī manāqib at-turk wa 'ammat ġund al-ḡilāfa." In M.6 (26.V.98) ist ein Abschnitt daraus unter dem Titel "Türken und Araber" erschienen (Zitiert bei Ḥamza, 171/2).
- 3) In Europa erstmals ediert von Gerlof van Vloten, Tria Opuscula, (Leiden, 1903), 1 - 56. Dt. bei Oskar Rescher, Orientalische Miscellen, 107-70. Vgl. auch die Beiträge von Ernst Mainz, Die Türken in der klassischen arabischen Literatur, in: Der Islam, XXI, (1933), 279 ff., und Francesco Gabrieli, La Risāla di al-Ġāhiz sui Turchi, in: Rivista degli Studi Orientali, XXXII, Pt.II (1957), 477-83.

Chalifenamtes zu den Arabern angesichts der Stammesverwandtschaft zwischen Türken und Arabern eigentlich unnötig sei. Zudem sollte der Leser zu der Schlußfolgerung gelangen, daß das Chalifat in den Händen der anerkannt kriegstüchtigen Türken bleiben mußte, solange der europäische Imperialismus große Teile der islamischen Welt besetzt hielt und weitere Gebiete bedrohte.

Die Muwailiḥi's konnten kaum hoffen, daß die wunderliche Beweisführung des Ğāḥiz ¹⁾ bezüglich der Verwandtschaft von Türken und Arabern die Wortführer der arabischen Chalifatsbewegung beeindrucken konnte. Das Sendschreiben war jedoch geeignet, bei der Masse der muslimischen Araber in Asien und Nordafrika die Anhänglichkeit an den Sultan zu erhöhen und sie gegenüber nationalistischen Gedanken immun zu machen ²⁾. Andererseits dürften die rassestolzen Jungtürken die Gleichstellung ihres Volkes mit den Arabern (die bei Ğāḥiz als besondere Ehrung gemeint ist) keineswegs als schmeichelhaft empfunden haben. Ihre Zeitschrift "Türk" in Kairo hatte etwa 1903 eine Kontroverse mit "Al-Manār" über die Vorzüge der Türken gegenüber den Arabern, die wahrscheinlich durch al-Kawākibi's "Umm al-qurā" ausgelöst worden ist ³⁾.

Die Muwailiḥi's als gebürtige Araber waren weit davon entfernt, den Chauvinismus der Jungtürken, besonders aber den der türkisch-tscherkessischen Familien in Ägypten, hinzunehmen. Diese Haltung mußte ihnen schon deshalb als eine Gefahr für die islamische Welt erscheinen, weil sie in der 'Urābi-Bewegung bereits einmal eine arabische Reaktion mit verhängnisvollen Folgen hervorgerufen hatte. So wird noch 1899 in "Miṣbāḥ aš-šarq" ein Fall jener tscherkessischen Ämter-Patronage angeprangert, die 'Urābi's Gegenbewegung so großen

1) Vgl. dazu die Bemerkungen von G.E.v.Grunebaum, Modern Islam, 115.

2) Vgl. Zeine, 45.

3) Vámbéry, Kultureinfluß, 300; al-Kawākibi's Ausführungen über die Vorzüge der Araber gegenüber den anderen muslimischen Völkern finden sich in englischer Übersetzung bei Sylvia Haim, Arab Nationalism, (Los Angeles, 1962), 78-80.

Widerhall verschafft hatte ¹⁾. Der Panislamismus war aber zum Scheitern verurteilt, wenn die einzelnen muslimischen Völker ihrer Rasse, **ġ i n s**, den Vorrang gegenüber der religiösen und sprachlichen Gemeinschaft mit den anderen Völkern ihres Kulturkreises geben würden. Im Falle des arabischen Nationalismus wäre die Gemeinsamkeit der Sprache als Grundprinzip der nationalen Abgrenzung besonders verhängnisvoll, da "das Band der (arabischen) Sprache das zweite (des Zusammenhalts der Muslime) nach der Religion (darstellt) und dem der Rasse überlegen ist" ²⁾.

In der Tatsache, daß für die geplante Einigung der islamischen Welt unter der Führung des Osmanischen Reiches nur das Arabische als verbindende Sprache in Frage kam, lag für die Muwailiḥī's zugleich eine Verheißung, daß den Arabern in Zukunft eine bedeutendere Rolle innerhalb des Reichs und schließlich in der ganzen Welt des Islams zufallen werde.

Eine nationale Bewegung aber, die, mehr oder weniger auf ein einzelnes arabisches Land gerichtet, von der verschmelzenden Wirkung des gemeinsamen Vaterlandes, **w a ṭ a n**, auf die ethnisch und religiös verschiedenen Gruppen seiner Bewohner ausgeht, ist mit dieser Konzeption nicht in Einklang zu bringen ³⁾. Daher sind die Muwailiḥī's eindeutige Gegner Muṣṭafā Kāmil's ⁴⁾. Die Bedenken, die sie gegenüber seinen

-
- 1) M.76 (12.X.1899), S.3. Mit diesem Artikel steht ein Gespräch zwischen mehreren Prinzen türkischer Herkunft in Zusammenhang, das in M.74 (28.IX.), S.2, als Teil des "Hadīṭ 'Isā" erschienen ist. Darin kommt ihre Verachtung für die Ägypter, aber auch ihr Bestreben zum Ausdruck, sich durch geheuchelte Sympathie für deren Los "ihre Herzen und Zungen" zu gewinnen. Das Ansehen, das sie selbst dadurch bei den Ausländern erlangen würden, käme ihnen bei der Ämterbesetzung zustatten. Dieser Abschnitt findet sich in veränderter Form in H.I., 2. Aufl., 251-62, vgl. besonders 257/8. Er fehlt völlig in Aufl. 4.
 - 2) M.135 (28.XII.1900), S.2, Ibrahim's Kommentar zu dem Brief aus Indien (s. oben, S. 39, Anm. 2).
 - 3) Diese Gedanken werden im 3. Brief des Gelehrten, M.93 (8.III.1900), unter dem Titel "Das Vaterland liegt im Islam" ausgeführt.
 - 4) Zu dessen unklarem Nationalismus-Begriff s. Steppat, 251-66. Vgl. Leon Zolondek, The Language of the Muslim Reformers of the late 19th Century, in: Islamic Culture, Vol. XXXVII, (1963), 155-62.

rhetorischen Bekenntnissen zum Panislamismus und zum Sultan haben mußten ¹⁾, wurden durch den engen Kontakt Muṣṭafā's mit französischen Politikern und Publizisten verstärkt, durch den er die Hilfe Frankreichs, das seine Ansprüche auf Ägypten nicht aufgegeben hatte, seinem Kampf für den Abzug der britischen Besatzung dienstbar machen wollte ²⁾. Während ein derartiger Kurs ihn zwang, jegliche Polemik gegen den französischen Kolonialismus zu vermeiden, gehörte eben diese Polemik zum propagandistischen Arsenal jener Kreise, die der englischen Versicherung Glauben schenkten, der Erfolg der Reformen und das Nachlassen des französischen Druckes würden den Abzug der Besatzungstruppen zur Folge haben. Kein Geringerer als Muḥammad 'Abduh schrieb um 1900: "Das einzige Volk, das Toleranz und gerechten Sinn gegen uns zeigt, sind die Engländer" ³⁾ Er gehörte damals zu den Besuchern des Salons der anglophilen Prinzessin Nazlī ⁴⁾, wo er häufig mit Lord Cromer, aber auch mit Vertrauten des Chediwen 'Abbas, wie 'Alī Yūsuf, und Wortführern der osmanisch-panislamischen Richtung, wie den Muwailiḥi's, zusammentraf. Die Besucher des Salons waren sich mehr oder weniger in einem Punkt einig, nämlich in der Abwehrstellung gegen den französischen Einfluß auf die Nationalbewegung ⁵⁾. Die angestrebten Alternativen waren freilich verschieden. Das die Muwailiḥi's sich nicht mit dem politischen Kurs Muhammad

1) Steppat, 249, 287-94.

2) Ebd., 247-49.

3) Zitiert bei Max Horten, Muhammad 'Abduh, II, 114. Zu 'Abduh's Ansichten über die britische Besatzung vgl. R.Ridā, Ta'riḥ, I, 921 ff.

4) Die Prinzessin, eine Tochter Muṣṭafā Fādil's (s.oben, S.10), machte aus ihrer positiven Einstellung zur englischen Besatzung und ihrer Abneigung gegen die Nationalbewegung keinen Hehl. Vgl. Storrs, 87/8. Dasselbst auch biographische Einzelheiten, über den Salon vgl. auch Bencheneb, R.A., LXXXIII, 363/4, Anm., und Yakan, Al-Ma'lūm, I, 155-60.

5) Der Kern der Nationalpartei Muṣṭafā Kāmil's (gegr.1906) fand sich ebenfalls in einem aristokratischen Salon zusammen, nämlich in dem des Dichters Ismā'il Sabri. Hamza, 28; Über Ṣabri vgl. GAL, S III, 18-21.

'Abduh's identifizierten, geht aus einem Dialog des "Ḥadīṭ 'Īsā" hervor, der in den Buchausgaben fehlt ¹⁾. Es handelt sich um ein Streitgespräch zweier Ägypter, die ironisch als "der französische Patriot", a l - w a ṭ a n ī a l - f a r a n s ī , und "der englische Patriot", a l - w a ṭ a - n ī a l - i n ḡ l ī z ī , bezeichnet werden. Der erstere, offenbar ein Anhänger Muṣṭafā Kāmil's, beklagt an aktuellen Beispielen die islamfeindliche Haltung der britischen Behörden in Ägypten. Aus Tunis oder Algier (d.h. Gebieten unter französischer Kolonialverwaltung) habe man derartiges noch nie vernommen.

Der englandfreundliche ägyptische Patriot hält ihm entgegen, daß die Reformen, die die Engländer eingeleitet hätten, für alle Ägypter ein Segen seien. Daher solle man sich der Führung durch die Engländer, dieses Volk der Geradheit und des guten Willens, nicht widersetzen. Dies um so mehr, als die Engländer im Unterschied zu den anderen Europäern frei seien vom christlichen Fanatismus des Mittelalters.

Es ist sicher kein Zufall, daß diese Persiflage eine Woche vor der Besprechung des Buches "Sirr taqaddum al-inklīz ²⁾ as-saksūniyīn" von Faṭḥī Zaḡlūl ³⁾, einem ständigen Besucher des Salons der Prinzessin Nazlī, erschienen ist ⁴⁾. Es handelt sich bei diesem Buch um eine Übersetzung von Demolins' "À quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons?" ⁵⁾. Faṭḥī, wie sein Bruder Sa'd Zaḡlūl ein Schüler Muḥammad 'Abduh's, hatte das Buch im Auftrage der englischen Besatzungsmacht ins Arabische übersetzt ⁶⁾. Nicht die Thesen Demolins' (s. unten, S. 99) erregten den Unwillen der Muwailiḥī's, sondern das Vorwort Faṭḥī's zu seiner Übersetzung. Er war darin für ihr Empfinden in seinem Eingeständnis nicht nur der technisch-wissenschaftlichen, sondern auch moralischen Unterlegenheit seiner Landsleute gegenüber den Europäern (und das hieß im Zusammenhang mit dem Buch, das er übersetzt hatte, den Engländern) zu weit gegangen ⁷⁾.

1) M.59 (15.VI.1899).

2) Vgl. oben, Zeile 6: Beide Schreibungen waren und sind nebeneinander möglich.

3) M.60 (22.VI.1899).- Die Übersetzung war im gleichen Monat erschienen.

4) Adams, 213.

5) Paris 1897, engl. Übersetzung (London) 1899.

6) Storrs, 89.

7) Vgl. Pères, Les Origines, 103.

Muhammad 'Abduh hat mit direkter Bezugnahme auf Ibrāhīm al-Muwallihī die tadelnde Bemerkung gemacht, Menschen wie er betrachteten die Möglichkeit der Entwicklung Ägyptens mit englischer Hilfe stets unter dem Aspekt der Ehre der Regierung und des Landes ¹⁾.

Es zeigt sich, daß Ibrāhīm diese Ehre gewahrt gesehen hätte, wenn das Reformwerk unter den Auspizien eines engen Bündnisses zwischen der Pforte und der britischen Regierung durchgeführt worden wäre. Darin liegt der wesentliche Unterschied zu den Auffassungen Muhammad 'Abduh's.

Als im Sommer 1900 der Chediwe 'Abbās II. nach London gereist war, würdigte Ibrāhīm den ehrenvollen Empfang, der dem jungen Herrscher bereitet worden war ²⁾, als Ergebnis der Tatsache, daß der Sultan durch eine Politik des Ausgleichs mit England drohenden Schaden vom Reiche abwenden wolle. Wenn England darauf eingehe, so bestünde für den Chediwen Anlaß genug, sein Land aus der guten Anleitung durch die Engländer in der Verwaltungsarbeit Nutzen ziehen zu lassen. Die ägyptischen Beamten sollten weder willenslose Werkzeuge der Engländer sein, noch den Standpunkt der Widersetzlichkeit einnehmen. Wenn sich der Chediwe außerdem in Zusammenarbeit mit den Engländern der Auswahl der tüchtigsten Beamten widme, so würden die Verhältnisse besser und besser und gerechter und

-
- 1) Riḍā, Ta'rīḥ, I, 923.-Ibrāhīm's Gegensatz zu 'Abduh in der Frage der Zusammenarbeit mit den Engländern soll so weit gegangen sein, daß er 1901 durch Denunziation 'Abduh's dessen Festnahme in Istanbul zu erreichen suchte. Die Tatsache, daß die britische Botschaft ein derartiges Vorgehen nicht hingenommen hätte, garantierte aber seine Sicherheit. Ebd., 859/60.
 - 2) Die Beschreibung der festlichen Empfänge, die Muhammad al-Muwallihī aus London zur Veröffentlichung an den "Miṣbāh" sandte, soll besonders den Eindruck erwecken, daß der Chediwe und seine ägyptischen Begleiter von den Angehörigen des englischen Herrscherhauses und vom Hochadel als ebenbürtig behandelt wurden. M.112 (13.VII.1900), S. 1/2.

immer gerechter werden. Eines Tages werde es dann keinen britischen Soldaten mehr im Lande geben ¹⁾.

Das eigenartige Verhältnis zu England, das in diesem Kommentar zum Ausdruck kommt ²⁾, verdient eine ausführlichere Behandlung. Dadurch wird sich auch das Urteil der Muwailiḥī's über die anderen europäischen Großmächte leichter erklären lassen.

ii. "Miṣbāḥ aṣ-ṣarq" und die Politik der europäischen Großmächte

Wenn Ibrāhīm al-Muwailiḥī um 1900 eine englisch-türkische Annäherung als Voraussetzung für die positive Lösung der Ägypten-Frage ansieht, so dürfte dies als das öffentliche Bekenntnis zu einer Konzeption anzusehen sein, die er seit 1884 nicht aus dem Auge verloren hatte. Einflußreiche Politiker und Publizisten, mit denen er damals in London zusammentraf, sahen die seit Palmerston traditionelle Doktrin der englischen Außenpolitik, daß der indische Kolonialbesitz durch die Stützung des Osmanischen Reiches gegen die russische Expansion in Asien gesichert werden müsse, durch den Mahdī-Aufstand als gefährdet an. Zudem zeigte es sich, daß die Dynamik der nationalistischen und panislamischen Strömungen in der islamischen Welt allein durch den Einfluß auf die Herrscher dieser Länder nicht mehr einzudämmen war. Vielmehr mußte mit der Wirksamkeit konspirativer Zirkel gerechnet werden, deren Führer als aufmerksame Schüler der europäischen Aufklärung auch die modernen Methoden politischer Propaganda beherrschten. Ohne eine gewisse Verständigung mit Männern wie al-Afgānī war an eine Konsolidierung der briti-

1) M.119 (7.IX.1900), S.2/3, unter "Ḥawādiṯ dāḥiliya". -

2) Es ist auch auffällig, daß "Mā hunālik" keinerlei Klagen über die Besetzung Ägyptens enthält. Im Januar 1892 äußerte Muḥammad al-Muwailiḥī gegenüber Blunt, er hoffe auf die Einführung einer Verfassung durch den Thronfolger 'Abbās, wenn England dies unterstütze. Blunt, Diaries, I, 77.-Noch 1897 verfaßte Ibrāhīm im Auftrage des Chediwen eine Qasīde für Königin Victoria, die in "Al-Ahrām" erschien. Ḥamza, 60-62.

schen Hegemonie nicht zu denken ¹⁾. Einige dieser Engländer hegten zudem persönliche Sympathien für bestimmte orientalische Völker und deren Kultur. Wilfred Scawen Blunt (s. oben, S. 14) gehört zu diesem Typ, der seit David Urquhart auch im Foreign Office immer wieder in Erscheinung getreten ist ²⁾. Auch für Blunt, der seine romantische Zuneigung für das, was er als die Verkörperung des reinen islamischen Arabertums ansah, auf mannigfache Weise ausgedrückt hat ³⁾, ist "ein feindseliges Ägypten eine Unmöglichkeit für unsere Position (in Indien), und ein religiöser Gegensatz in Kairo wäre, selbst wenn er durch eine militärische Besetzung kontrolliert würde, eine ständige Bedrohung" ⁴⁾. Der unausweichliche Zusammenbruch des Osmanenreiches bietet in seinen Augen der englischen Krone die Möglichkeit, sich durch Aneignung des verwaisten Mogul-Titels zur Führungsmacht der islamischen Welt aufzuschwingen. So könnte man die stärkste religiöse Kraft Asiens für die Sache der Humanität und des Fortschritts nutzen ⁵⁾. Mit einem Hinweis darauf, daß England jahrhundertlang der Freund des Islams gewesen sei, warnt er die Herausgeber von "Al-^Urwā al-Wuṭqā" davor, ihre politischen Hoffnungen auf eine der anderen europäischen Großmächte zu setzen: "Sie können nicht darauf vertrauen, daß Franzosen, Russen, Österreicher oder Italiener aufrichtig als Freunde mit Ihnen umgehen werden" ⁶⁾. Muḥammad 'Abduh beeilte sich, Blunt zu beruhigen: "... und wahrhaftig, weder lieben wir eine jener Mächte, die Sie in Ihrem Brief erwähnen, noch stimmen wir mit der Politik irgendeiner von ihnen überein" ⁷⁾.

-
- 1) Vgl. Ibrāhīm's Bericht über al-Afgānī's Besprechungen mit Salisbury und Randolph Churchill: Afsār/Mahdawī, 44-46; vgl. auch Blunt, Gordon, passim. Salisbury soll ihm damals das Sultanat über den Sudan in Aussicht gestellt haben, wenn al-Afgānī sich für den Sturz des Mahdī einsetze. Maḥzūmī, 54/5.
 - 2) Über Urquhart und seine Wirkung vgl. Pears, 82; Mardīn, 247 ff.; Blunt, Gordon, 377.
 - 3) Vgl. Assad, Travellers, 56 ff.; Blunt, Gordon, z.B. 362.
 - 4) Blunt, Future of Islam, 197. (Diese Zeilen sind 1881 geschrieben).
 - 5) Ebd., 194.
 - 6) Blunt, Gordon, 540/1, Brief an Muḥammad 'Abduh vom 7.IV. 1884.
 - 7) Ebd., 541, Brief an Blunt vom 11.IV.84.

Obwohl Blunt in seiner tiefen Abneigung gegen die Türken ihnen die Führungsrolle in der panislamischen Bewegung nicht zuerkennen mochte ¹⁾, hat er doch seit 1884 den Versuch gemacht, zur türkisch-englischen Annäherung beizutragen. Dieses Bemühen führte ihn in späteren Jahren erneut mit den Muwailiḥī's zusammen ²⁾.

Die Hoffnung auf die Verwirklichung dieses politischen Ziels, die durch die Begegnung mit Männern wie Blunt genährt wurde, hat auf die Einstellung der Muwailiḥī's zum englischen Kolonialismus beträchtlichen Einfluß gehabt. So ist ihnen zwar der Burenkrieg ein Anlaß zu bitteren Klagen über die Grausamkeit europäischer Kriegsführung ³⁾, doch hat die Tatsache, daß hier ein christliches Weltreich ein christliches Volk europäischer Abstammung wie einen afrikanischen Stamm zu unterwerfen sucht, auch einen positiven Aspekt: Zumindest die b r i t i s c h e Variante des europäischen Kolonialismus scheint nicht länger als die historische Fortsetzung der mittelalterlichen Glaubenskriege gegen nichtchristliche Völker erklärbar. Die pragmatische Kolonialpolitik einer europäischen Großmacht eröffnet der islamischen Welt und ihrer führenden Macht die Möglichkeit eines a u f r i c h t i - g e n u n d e h r e n v o l l e n Bündnisses. Unter diesen Umständen ist es denn auch eine kluge Geste des Sultans, daß er jedem der in Transvaal kämpfenden britischen Soldaten ein persönliches Geschenk überreichen läßt ⁴⁾. (Vgl. auch oben, S. 51).

Die relativ englandfreundliche Haltung der Muwailiḥī's mag auch davon beeinflußt gewesen sein, daß ihnen das Vorbild der konstitutionellen Monarchie als Staatsform für die Zeit, in der die akute Bedrohung des Osmanischen Reiches überwunden

1) Vgl. Future of Islam, 48-89; 90-131.

2) Blunt, Diaries, I, passim.

3) M.78 (26.X.1899), 93 (22.II.), 134 (21.XII.1900).

4) M.103 (11.V.1900), S.3, "Ḥawādiṭ dāḥiliya".

sein würde, angebrachter erschien als die Französische Republik.

F r a n k r e i c h erscheint in den Leitartikeln des "Mişbâh" wieder und wieder als unversöhnlicher Gegner der Hohen Pforte: Die Unterstützung, die es den jungtürkischen Emigranten in Paris zukommen läßt, beweist sein Bemühen um die Zerstörung des Osmanischen Reiches ¹⁾. Ein echtes Bündnis mit Frankreich ist unmöglich, weil den Franzosen seit Karl Martell und Ludwig dem Heiligen der Haß gegen die Muslime im Blute liegt. Andere europäische Nationen - besonders die protestantischen - sind eher geneigt, sich ein gerechtes Urteil über den Islam und die Muslime zu bilden ²⁾.

Ein Artikel des französischen Außenministers Gabriel Hanotaux, in dem gefordert wurde, daß seine Regierung angesichts der tiefgreifenden Unterschiede zwischen Islam und Christentum eine Grundsatzerklärung über ihr Verhältnis zu den muslimischen Völkern unter französischer Herrschaft abgeben solle, beweist den Muwallihî's die enge Verknüpfung von imperialistischem Interesse und religiösem Fanatismus in der französischen Außenpolitik. Eine (inhaltlich entstehende) Übersetzung des Artikels in "Al-Mu'ayyad" erweckte in Ägypten den Eindruck, Hanotaux wünsche das Verschwinden des Islams als einer auf Intoleranz und Fatalismus gegründeten Religion aus den Ländern Asiens und Afrikas. Während Muḥammad 'Abduh in seiner Kontroverse mit Hanotaux sich bald sehr maßvoll äußert ³⁾, bleiben die Muwallihî's auch nach einer konzilianten Äußerung des französischen Politikers unverzüglich ⁴⁾: Der Fanatismus, der in den Äußerungen von

- 1) M.172 (20.IX.), 180/1 (15./22.XI.1900).
- 2) M.101 (27.IV.1900). Dieser Gedanke dürfte auf den Kontakt mit Blunt (der selbst Katholik war) zurückgehen. Vgl. Future of Islam, 175 ff., bes. 191/2.
- 3) Vgl. R.Ridâ, Ta'rih, I, 789 ff., II, 382-411, 452-87; Adams, 86-89.
- 4) M.140 (8.II.01), Art. "Hat sich Hanotaux ergeben?" (oder: Ist H. ein Muslim geworden?), 'a'aslama Hânütü? - Ein Artikel gegen den Orientalisten Muir aus der Feder eines Rafî'ad-dîn Ahmad (?) trägt den Titel: "Der englische Hanotaux". M.137 (11.I.1901).

Hanotaux und anderen zum Ausdruck kommt ¹⁾, tritt in der Gegenwart auch in der Form des europäischen Kulturchauvinismus auf. Auch darin tun sich die Franzosen besonders hervor ²⁾. Muhammad al-Muwallihī kleidet seine Auseinandersetzung mit dieser Erscheinung in die Form eines Streitgesprächs zwischen einem französischen Orientalisten und zwei anderen Franzosen ³⁾. Für den Gelehrten gelten die Ideale der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit als Grundlegender gesunden Zivilisation, a l - m a d a n ĩ y a a ş - ş i ħ ħ ĩ - y a , auch in der internationalen Politik. Er beschuldigt seine Landsleute, in der Verbreitung der europäischen Zivilisation nur ein Mittel zu kolonialen Eroberungen zu sehen. Wenn es ihnen nur um die Überwältigung anderer Nationen , Weltanschauungen und Religionen geht, so hat der Herrscher d e r M u s l i m e (!) das Recht zu sagen: "Europa führt im Gewande des Friedens einen Kreuzzug gegen uns!"

Mit dem Hinweis darauf, daß England sowohl die christlichen Buren als auch die heidnischen Chinesen bekämpfe ⁴⁾, entgegnet einer der Gesprächspartner: "Das politische Interesse liegt darin, die Geltung der Zivilisation zu erhöhen. Gegenüber denen, die durch Reden nicht zu überzeugen sind, die den Befehl nicht aus Gehorsam befolgen, muß man zur Tat übergehen und Gewalt gebrauchen."

1) Die Beschuldigung, der Islam zeichne sich durch Intoleranz aus, wird wiederholt mit Hinweisen auf die Verhältnisse im islamischen Mittelalter zurückgewiesen, so etwa in M.97 (22.III.1900), 156 (31.V.1901).

2) H.I., 384.

3) M.116 (17.VIII.1900), S. 2/3. In H.I., 4. Aufl., 390-93, wesentlich gekürzt.

4) Der Gelehrte beachtet diesen Hinweis nicht, sondern zitiert Äußerungen Gambetta's und des deutschen Kaisers, um seine These zu beweisen. Bezeichnenderweise beruft er sich schließlich auf (kritische?) Worte Lord Salisbury's darüber, daß das fanatische Vorgehen der Missionare in China von den Botschaftern europäischer Staaten gedeckt werde.

Gefährlicher als dieser offene Chauvinismus ist die sonderbare Sympathie für die Opfer des englischen Kolonialismus, die der französische Abgeordnete Deloncle zur Schau trägt¹⁾: Für Zeitungslügen, von der Sternwarte der Pariser Weltausstellung aus könne man den Mond wie aus einer Entfernung von einem Meter sehen, ist M. Deloncle verantwortlich, "euer Freund, der bei euch (in Ägypten) Ruf und Einfluß genießt". Auf diese Worte eines französischen Orientalisten bemerkt der Erzähler des "Hadīṭ 'Īsā": "Wir wunderten uns über die Falschheit dieses Politikers, dem der Betrug auf dem Gebiet der Politik und des Kolonialismus, ist iṣṭimā, nicht genügt, so daß er sogar mit den Sternen Schwindel treibt"²⁾.

Bemerkenswert ist die kritische Einstellung des "Miṣbāḥ" zur Politik des Deutschen Reiches. Während Muṣṭafā Kāmil zeitweilig deutsche Unterstützung für seine Ziele zu gewinnen suchte, scheinen die Muwailiḥi's um 1900 keine Hoffnungen auf Deutschland gesetzt zu haben³⁾. Das mag zum Teil damit zusammenhängen, daß sich nach dem Besuch des Kaisers in Konstantinopel (Oktober 1898) bei führenden Osmanen Zweifel an der deutschen Hilfsbereitschaft bemerkbar machten⁴⁾. Zudem hat er sich als Feind der nicht-christlichen Völker erwiesen: Seine Rede an die Soldaten des deutschen China-Korps, die der Gelehrte in seiner Debatte mit den beiden Chauvinisten anführt, enthält den Satz, daß alle Zivilisationen untergehen müßten, deren Fundament nicht das Christentum sei⁵⁾. Diesem "Aufruf aus Berlin" sind die Grausamkeiten der europäischen Truppen in China zur Last zu legen⁶⁾.

-
- 1) D. stand seit 1894 in Verbindung mit Muṣṭafā Kāmil. Er soll diesen für die Interessen Abbās II. gewonnen haben. Steppat, 248; Adams, 221; vgl. auch Cromer, Abbas II., 63.
 - 2) M.121 (21.IX.1900). In H.I., 424/5 ist an der entsprechenden Stelle ohne Nennung des Namens von "einem der bekanntesten kolonialistischen (Parlaments-)Abgeordneten" die Rede.
 - 3) Allerdings widmet "Īsā" dem deutschen Pavillon der Weltausstellung bewundernde Worte.M.130 (23.XI.1900);H.I.,442.
 - 4) Stern, 149/50.
 - 5) Anspielung auf die sog."Hunnenrede" vom 27.VII.1900 in Bremerhaven. M.116 (17.VIII.1900). Fehlt in H.I., 4.Aufl.
 - 6) M.136 (4.I.1901), S. 1.

Es fällt auf, daß die Würdigung des Buches "Türke, wehre dich!" (s. oben, S. 36f) die scharf englandfeindliche Tendenz des Buches ebenso wie Barth's Hinweise auf den deutschen Beitrag zur Verbesserung der türkischen Streitkräfte übergeht. Angesichts der weitreichenden Pressefreiheit, die die Engländer gewährten, kann dies kaum mit der Rücksichtnahme auf die Empfindlichkeit der Besatzungsmacht erklärt werden.

Was Rußland betrifft, so wird es als islamfeindliche Großmacht angeklagt, die den Bestand des Islams in ihrem Herrschaftsgebiet durch eine rücksichtslose Russifizierungspolitik gefährde ¹⁾. Allerdings schien das Beispiel Rußlands den Muwailihî's zu beweisen, daß militärische Stärke einem Staate, der - wie sie meinen - der Türkei weder kulturell noch in der Zahl der Bevölkerung überlegen sei, das Ansehen einer Großmacht ersten Ranges gebe: Insofern kann das Beispiel Rußlands lehren, daß die türkische Regierung sich in ihrem Reformwerk auf die Entwicklung des Heereswesens konzentrieren sollte ²⁾.

Obwohl die Muwailihî's in ihrem Urteil über die europäischen Kolonialmächte von den Interessen des Osmanischen Reiches und der Muslime in aller Welt ausgehen, zeigen sie doch die Tendenz, ihr Solidaritätsgefühl auf alle Völker Asiens und Afrikas, die Opfer des europäischen Imperialismus geworden sind, ungeachtet ihrer Religionszugehörigkeit auszudehnen. So wird die Anweisung der chinesischen Kaiserin gelobt, zur Abwehr des europäischen Kultureinflusses die Lehren des Konfuzianismus zu beleben und ihre Verbreitung zu fördern. ³⁾

1) M.50 (6.IV.1899), Brief eines muslimischen Untertanen des Zaren an den Korrespondenten des "Mişbâh" in Istanbul.

2) M.76 (12.X.1899), S.1/2.

3) M.93 (22.II.1900).

III. Ibrāhīm und Muḥammad al-Muwallihī als Kulturkritiker

i. Der Zusammenhang von Kulturkritik und politischer Publizistik

In der Zeitschrift "Miṣbāh aš-Šarq" sind politische Propaganda und Kulturkritik untrennbar miteinander verbunden. Die Muwallihī's gehen von der Ansicht aus, daß in der europäischen Orient-Politik das Schlagwort "Zivilisation" die Kreuzzugslosungen von der Wiedergewinnung des Heiligen Grabes weitgehend abgelöst habe: Indem die Kolonialmächte die europäische Zivilisation als den Höhepunkt menschlicher Lebensgestaltung feiern, suchen sie das kulturelle Selbstbewußtsein der Völker zu untergraben. Auf diese Weise sollen deren führende Schichten veranlaßt werden, die **N o t w e n d i g - k e i t** europäischer Kolonialverwaltung anzuerkennen ¹⁾.

Ist die Zivilisationspropaganda Europas dergestalt als politische Waffe gekennzeichnet, so kommt jeder Kritik an der europäischen Zivilisation und ihren Auswirkungen sowohl in Europa als auch im Orient eine direkte politische Bedeutung zu.

Da die meisten europäischen Literaten und Politiker nur **e i n e** Zivilisation, nämlich die europäische, als vollwertig anerkennen, verengt sich in einem gewissen Maße auch bei ihren Gegnern, wie den Muwallihī's, der Begriff "Zivilisation" auf die Zivilisation Europas ²⁾. In einzelnen Aufsätzen

- 1) In diesem Sinne äußert sich auch Blunt, The Future of Islam, 175, über die unmittelbaren Nachbarländer der islamischen Welt: "Es ist wahr, daß die meisten nicht mehr religiösen Eifer als Motiv oder das Heilige Grab als unmittelbares Ziel ihres Vorgehens angeben - aber im Namen der Zivilisation ist ihr Kreuzzug um nichts weniger eine fortdauernde Tatsache."
- 2) Vgl. etwa Cromer, Abbas II, 34, 39. - Für "Zivilisation" stehen im "Miṣbāh" die Ausdrücke *m a d a n i y a* und (etwas seltener) *u m r ā n* und *ḥ a d ā r a*, sowie (gelegentlich als Bezeichnung des Prozesses der Zivilisierung im europäischen Sinne, und damit mit polemischem Akzent) der Ausdruck *t a m a d d u n*. Vgl. zu diesen Begriffen Erwin I.J. Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam, (London, 1958), 84.

und im Schlußkapitel der "Ersten Reise" des "Ḥadīṭ 'Īsā" wird allerdings der westlichen Zivilisation eine eigenständige östliche gegenübergestellt. Zwischen beiden besteht, wie dort betont wird, ein tiefer Gegensatz ¹⁾. Er offenbart sich in den verheerenden Folgen, die der vom europäischen Kolonialismus aufgezwungene Kulturwandel im Orient mit sich bringt.

Da die islamischen Gelehrten sich in ihrer Mehrheit als unfähig erweisen, dieser Entwicklung entgegenzuwirken (vgl. unten, S. 77f), fällt den Zeitungen die Aufgabe zu, als Hilfsmittel der Aufforderung zum Guten, *a m r b i 'l - m a 'r ū f*, und des Verbots des Bösen, *n a f y 'a n a l - m u n k a r*, zu dienen. Allein durch die Kritik an öffentlichen Mißständen "erlangt eine Nation hohes Ansehen, gedeiht eine Gesellschaft, ist eine Regierung in der rechten Ordnung und haben die Dinge Bestand" ²⁾. In dem gleichen Artikel heißt es, dem Zweck der Sozialkritik und der moralischen Erziehung dienen sowohl die Kapitel des "Ḥadīṭ 'Īsā" als auch die Kapitel "Der Zorn", *a l - ġ a ḍ a b*, und "Die Tage des Lebens", *a y y ā m a l - 'u m r*. Die enge Beziehung zwischen Muhammad al-Muwailiḥī's "Ḥadīṭ 'Īsā" und den Traktaten seines Buches "Ilāġ an-nafs", zu denen diese beiden Kapitel gehören, wird hier also direkt ausgesprochen. Dieselbe didaktische Absicht verfolgt offensichtlich Ibrāhīm's "Ḥadīṭ Mūsā", dessen Anfangskapitel in No. 60 (22.VI.1899) des "Miṣbāḥ" erschienen ist. Demnach können diese drei Werke gemeinsam zur Untersuchung der kulturkritischen Tendenz der beiden Muwailiḥī's herangezogen werden. Die beiden Romane vermitteln dem Leser zu-

1) Vgl. H.I., 372/3. Auszugsweise übersetzt (engl.) bei G.E.v. Grunebaum, *Modern Islam*, 158/9, und (deutsch) ders., *Das geistige Problem der Verwestlichung in der Selbstsicht der arabischen Welt*, in: *Saeculum*, X, (1959), 311/2, sowie Hottinger, *Die Araber*, 246-48.

2) M. 51 (13.IV.1899), S. 1, in einem Artikel, der anlässlich der Vollendung des 1. Jahrganges der Zeitschrift geschrieben ist. - Vgl. auch H.I., 51. Die Auffassung, daß eine besondere Gruppe von Sittenlehrern und Kritikern öffentlicher Mängel für das Gedeihen jeder Zivilisation notwendig sei, wird schon von al-Afgānī betont. Vgl. Radd, 82-84.

gleich eine lebhaftere Vorstellung von den sozialen Verhältnissen und der geistigen Atmosphäre ihrer Entstehungszeit. So ist es denn auch nicht überraschend, daß in Ṣalāḥ ad-Dīn Duḥnī's Studie "Miṣr baina'l-iḥtilāl wa't-taura", die als der Beginn einer soziologisch orientierten Betrachtungsweise in der ägyptischen Literaturkritik bezeichnet werden kann, die Untersuchung des "Ḥadīṭ 'Īsā" einen besonders breiten Raum einnimmt ¹⁾.

ii. Der Roman "Ḥadīṭ 'Īsā ibn Hiṣām" von Muḥammad al-Muwalliḥī

Schon die erste Buchausgabe des "Ḥadīṭ 'Īsā" (Kairo, 1907), des ersten bedeutenden Romans in der neuarabischen Literatur (s. unten, S. 120), enthält nicht alle Kapitel, die in "Miṣbāḥ aš-ṣarq" unter dem Titel "Fatra min az-zaman" erschienen waren ²⁾. Weiterhin entfernte Muḥammad al-Muwalliḥī in den verbleibenden Kapiteln eine größere Anzahl von aktuellen Anspielungen auf Zeitereignisse, kürzte verschiedene Passagen und veränderte an vielen Stellen die Wortwahl. In den drei Auflagen, die noch vor seinem Tode erschienen sind, hat er dieses Verfahren fortgesetzt ³⁾. Henri Pérès hat diese Auflagen eingehend miteinander verglichen und festgestellt, daß sowohl das Streben nach sprachlicher Perfektion als auch die Rücksichtnahme auf den Wandel der politischen und gesell-

-
- 1) "Ägypten zwischen Okkupation und Revolution", (Kairo, 1939), 8-60. Vgl. dazu Samīr Wahbī, Ṣalāḥ ad-Dīn Duḥnī ff dīkrāhu al-āšira, (Kairo, 1963).
 - 2) In M.40 (19.I.1899) unterbricht 'Īsā seinen Bericht über das Schicksal des Paschas, um auf die Verhältnisse im Sudan einzugehen. Dieser Abschnitt fehlt im Buch ebenso wie der in M.57 (1.VI.1899), der das Gespräch zweier Ägypter über die Sudan-Frage und eine Unterhaltung zwischen Freimaurern enthält.
 - 3) Auflage 2 (1911/2); 3 (1923), 4 (1927, erstmals mit "Ar-Rihla at-tāniya"). - Die 5. Auflage erschien 1935, die 7. im Jahre 1947. (Auflage 6: ?). Weitere Auflagen (wie alle vorigen mit Verlagsort Kairo): Serie "Al-Hilāl", No.97, (April/Mai 1959), 2 Bde., und Serie "Al-maktaba al-'arabiya", No.8, (1964).

schaftlichen Verhältnisse für die Veränderungen maßgebend waren ¹⁾. Der Grundgedanke des Buches und die großen Züge der Handlung werden davon allerdings nicht berührt.

Die 4. Auflage enthält folgende Kapitel:

Die Ermahnung (7); Die Polizei (14); Die Staatsanwaltschaft (23); Der Zivilverteidiger (33); Der Zivilgerichtshof (37); Der Kontrollausschuß (54); Das Appellationsgericht (62); Der Waqf (72); Die Söhne der Vornehmen (82); Die Großen der Vergangenheit (88); Der Sari'a-Verteidiger (101); Das Archiv für Sari'a-Angelegenheiten (110); Der Sari'a-Gerichtshof (119); Der Palast des Pascha-Enkels (128); Medizin und Mediziner (139); Die Pest (151); Die Epidemie (160); Zurückgezogenes Dasein (bei der Beschäftigung mit Wissenschaft und Literatur (169); Die Vornehmen und die Kaufleute (182); Die Beamten (195); Die Heirat (210); Der Gemeindevorsteher ('Umda im Park (242); Der 'Umda im Restaurant (wörtlich: maḡma, "Treffpunkt, Versammlungsort") (254); Der 'Umda im Speiselokal (266); Der 'Umda im Weinlokal (278); Der 'Umda im Nachtkabarrett (wörtlich: marḡas, "Tanzlokal") (291); Der 'Umda bei der Pfandleihe (323); Der 'Umda bei den Pyramiden (337); Der Palast von Giza und das Museum (348); Der 'Umda im Theater (wörtlich: malhan, "Vergnügungsstätte", hier wohl im Zusammenhang mit malhāt, "Komödie", verwandt) (358); Die westliche Zivilisation (371) 2).

Die "Zweite Reise" umfaßt die folgenden Kapitel:

Paris (377); Die Ausstellung (395); Der große Palast (Museum der bildenden Künste) (406); Sträucher und Blumen (418); Bühnen und Schauspiele (426); Die Verunglimpfung des Vaterlandes (434); Das Brot der Zivilisation (442); Das achte Weltwunder (450); Vom Okzident zum Orient (460).

Die Handlung des Romans ist folgende:

Der Erzähler, 'Īsā ibn Hiṣām, träumt davon, nachts zwischen den Gräbern des Friedhofes "Inām aš - Šāfi'ī" ³⁾ bei Kairo zu wandeln. Ein Grab öffnet sich, und heraus tritt ein Greis von vornehmerem Aussehen. Der nun folgende Dialog ergibt, daß

1) Pérès, Éditions successives, 233-58.

2) Es fehlen die Kapitel "Die Theologen" (2. Aufl. 204-20) und "Fürsten und Fürstensöhne" (2. Aufl. 251-63).

3) Nach dem dort befindlichen Grabmahl des Rechtsgelehrten und Begründers der schafiitischen Rechtsschule Abū 'Abdallāh as-Šāfi'ī (gest. 820).

es sich um "Ahmad Pāšā al-Munaikilī" handelt, den ehemaligen ägyptischen Kriegsminister, der noch zu Lebzeiten Muḥammad 'Alī's (also vor 1849) gestorben ist. Vom Tode auferweckt, findet er sich in einer völlig veränderten Umwelt. Was ihm begegnet, scheint ihm die Verwirklichung eines Zustandes vollkommener Anarchie, in dem ein Eseltreiber sagen kann, in diesem Zeitalter der Freiheit stehe er mit einem Fürsten auf dem gleichen Rang ¹⁾. Der Pascha hat nach einem Streit mit diesem Eseltreiber noch die entwürdigende Behandlung auf einer Polizeiwache zu ertragen, ehe ihm bewußt wird, daß seit seinem Tode 50 Jahre vergangen sind, die das gesellschaftliche Leben Ägyptens zutiefst verändert haben ²⁾. 'Īsā aber beschließt, den Pascha auf seinem Wege im wiedergewonnenen Leben zu begleiten, "um zu erfahren, wie seine Meinung über das gegenwärtige Zeitalter im Vergleich mit dem vergangenen ausfällt, welches der beiden als größer und vorteilhafter anzusehen, und was der Vorzug des einen gegenüber dem anderen ist" (23).

Die Verhandlung vor dem Zivilgerichtshof, wo der Pascha wegen der Mißhandlung des Eseltreibers angeklagt ist, endet mit der Verurteilung zu 1 1/2 Jahren Gefängnis und der Zahlung von 5 Piastern wegen eines angeblichen Angriffs auf einen Polizisten, mit dem der Pascha auf der Wache versehentlich zusammengestoßen war. In der Verhandlung vor dem Appellationsgericht wird der Pascha schließlich freigesprochen. Nun steht er vor der Frage, wie er seinen Lebensunterhalt bestreiten soll. Der Versuch, das Verfügungsrecht über seinen Waqf-Besitz wiederzuerlangen, führt ihn und 'Īsā zu seinem Enkel und zu einem überlebenden Freund aus der alten Zeit. In beiden Fällen wird er weder erkannt noch wirklich angehört. Der Enkel verbringt seine Zeit im Kreise reicher Verschwender.

1) H.I., 15.

2) Muwailihī kennzeichnet den Wandel der Verhältnisse auch durch den Wandel der Sprache. So versteht der Pascha gewisse Worte der modernen Verwaltungssprache in ihrer älteren, oft religiösen Bedeutung, wie das Wort "šahāda", das er als "Martyrium" statt in der Bedeutung von "(Prüfungs-) Zeugnis" auffaßt. H.I., 27.

Der alte Freund ist ein Frömmler geworden, den Aberglaube und Angst vor dem Tode plagen. Während der Rechtsstreit sich hinzieht, lernt der Pascha die islamischen Rechtsgelehrten, das Leben der Reichen und die Verhältnisse in den Regierungskanzleien kennen. Überall findet er Betrug, Heuchelei, Nichtachtung der religiösen Vorschriften und Sittenlosigkeit. Eine Krankheit vermittelt ihm Erfahrungen mit den Medizinern neuer und alter Schule.

Nach einer Zeit der Zurückgezogenheit bei wissenschaftlicher und schöngestiger Lektüre begeben sich 'Īsā und der Pascha wieder unter Menschen. Diesmal besuchen sie die Restaurants und Vergnügungsstätten des Stadtteils Azbakīya. Hier vergeuden viele Ägypter ihren Besitz bei den Zerstreungen, die die europäische Zivilisation zu bieten hat. Nun aber ist der Pascha nicht mehr so unwissend, wie er aus dem Grabe auferstanden ist. Er ist ein ebenbürtiger Gesprächspartner 'Īsā's geworden, der durch die Erfahrungen seines früheren Lebens, den Vergleich der damaligen Verhältnisse mit denen der Gegenwart und die Belehrung durch 'Īsā zu einem überlegenen Urteil über die Welt gelangt ist. Für den weiteren Verlauf der Handlung hat dies zur Folge, daß der Pascha sich nicht mehr durch eine sonderbare Verhaltensweise und dramatische Auftritte, sondern nur noch durch Fragen nach dem Wesen moderner Einrichtungen und nach Herkunft und Tätigkeit bestimmter Personen als Uneingeweihter zu erkennen gibt.

Die Wandlung der eigentlichen Hauptgestalt des Romans vom hochmütigen, jähzornigen Kriegsmann zum kritischen, wißbegierigen und scharfsinnigen Beobachter der neuen Zeit gestattet es, den "Ḥadīṭ 'Īsā" als eine Art von Erziehungsroman zu bezeichnen. Freilich ist die Aufklärung und Bekehrung des Paschas bereits im 18. der insgesamt 40 Kapitel abgeschlossen. Diese Tatsache vermindert in der Folge ganz wesentlich den Reiz der Erzählung. Der Verfasser führt nun verschiedene neue Personen in die Handlung ein, ohne sie in jedem Fall mit den beiden Hauptgestalten in engere Beziehung zu setzen.

Entweder werden 'Īsā und der Pascha Zeugen der Auseinandersetzung zwischen anderen Personen wie dem ländlichen Gemeindevorsteher, 'u m d a , dem liederlichen Menschen, ḥ a l ī , dem Makler, s i m s ā r , und anderen, oder aber es schließen sich ihrer Unterhaltung über das Geschehene andere Personen an. Dieses Verfahren hat den Vorteil, daß der Verfasser die Zeitverhältnisse aus dem Blickwinkel von Menschen verschiedener Klassen und Berufe beurteilen lassen kann, um die einzelnen Positionen in der geistigen Auseinandersetzung deutlich zu machen. Da ist vor allem "der Freund", a ṣ - ṣ a d ī q , der die Rolle des unnachgiebigen und scharfzüngigen Kritikers der ganzen europäischen Zivilisation zu spielen hat. Seine Äußerungen erinnern in ihrer Art an gewisse polemische Überspitzungen, die sich in manchen Artikeln von Ibrāhīm al-Muwalliḥī, Muḥammad's Vater, finden.

Am Ende des Kapitels "Die westliche Zivilisation" beschließen 'Īsā, der Pascha und der Freund, die Zivilisation, deren zerstörerische Wirkung auf das gesellschaftliche Leben Ägyptens sie eingehend beobachtet haben, im Lande ihres Ursprungs - Frankreich - zu studieren. Damit beginnt die "Zweite Reise", a r - r i ḥ l a a ṭ - t ā n ī y a . Die drei Ägypter reisen nach Paris, wo sie in Begleitung eines französischen Orientalisten (s. oben, S.56) die Weltausstellung und andere Sehenswürdigkeiten der Stadt besuchen. Nach ihrer Begegnung mit einer Zivilisation, die ihnen mehr Schrecken als Bewunderung einflößt, fahren die drei Ägypter in ihre Heimat zurück. Der Roman endet, ohne daß der Verfasser auf den Anfang seiner Erzählung, wo sie als Traum bezeichnet wird, noch einmal zurückkommen würde.

iii. Der "Ḥadīṭ Mūsā ibn 'Iṣām" von Ibrāhīm al-Muwalliḥī

Dieser Roman, dessen Fortsetzungen in "Miṣbāh aš-šarq" unter dem Titel "Mir'āt al-'ālam" (Der Spiegel der Welt) erschienen, zeigt in Form und Gestaltung der Erzählung deutliche Parallelen zum "Ḥadīṭ 'Īsā": Mūsā, der Erzähler, zieht in die Welt, um

die Wahrheit zu suchen und tiefere Einsicht in das Wesen der Dinge zu erlangen ¹⁾. Auf einer Seereise erleidet er Schiffbruch und wird auf eine Insel verschlagen. Dort trifft er einen Weisen, der ihn auf einen hohen Berg versetzt und ihm die Gabe verleiht, von dort aus das Treiben des Menschengeschlechts im Lichte tieferer Einsicht zu beobachten (Vgl. unten, S. 124). Der geheimnisvolle Greis richtet die Aufmerksamkeit Mūsā's auf bestimmte Szenen, um sie ihm dann in ihrem inneren Wesen zu erläutern. In den Dialog sind die Unterhaltungen der Personen eingeflochten, auf die die beiden Beobachter ihre Blicke richten.

Die Verhältnisse in Ägypten stehen im Mittelpunkt der Darstellung. Einmal werden der Geiz und die Habsucht der Reichen angeprangert (85-93), ein andermal die Bevorzugung der Engländer und der sudanesischen Truppeneinheiten im wiedereroberten Sudan gegenüber den ägyptischen Soldaten, die wie Fronarbeiter behandelt werden (93-97). In den folgenden drei Abschnitten lernt der Leser die verhängnisvollen Folgen der Börsenspekulationen kennen (97-111). An die Darstellung einer pompösen Trauerfeier für ein verstorbenes Kind (112/3) schließt sich der Vorschlag an, man solle das Geld, das für solche Feierlichkeiten aufgewandt werde, zur Gründung von Wohlfahrts-Einrichtungen verwenden ²⁾. Im Schlußkapitel zerstreut der weise Scheich die Illusion Mūsā's, der Orient sei besonders von gesellschaftlichen Mängeln betroffen, während "der Westen die Wiege glückhaf-

-
- 1) Für die folgende Darstellung vgl. die Übersetzung von Gottfried Widmer, W.I., N.S. Vol.III, No. 2, (1954), 57-126. Diese stützt sich auf Kopien aus "Mišbah aš-šarq" und auf Abschnitte, die in der Kairiner Zeitschrift "Kaukab aš-šarq" nachgedruckt worden waren (30.III. - 27.IV.1930).
 - 2) Zuvor (87/8) war der Geiz eines Reichen mit dem Beispiel angeprangert worden, daß er für die Verwundeten des osmanischen Heeres im Thessalischen Krieg (1897) nichts spenden will.

ten Lebens und der Ort allgemeinen Glückes" sei. Dieser Abschnitt über die westliche Zivilisation ist aufschlußreicher als die anderen, die mit ihren schwerfälligen Dialogen und deklamatorischen Anklagen beträchtlich hinter dem literarischen Niveau des "Ḥadīṭ 'Īsā" zurückbleiben. Dieses Schlußkapitel wird uns an anderer Stelle beschäftigen (S. unten, S. 95).

IV. Muḥammad und Ibrāhīm al-Muwailliḥī als Kritiker der ägyptischen Gesellschaft um die Jahrhundertwende.

i. Die Kritik an den Trägern des Staates

1. Die Richter und das Rechtswesen

Die Gesellschaftskritik in "Ḥadīṭ 'Īsā" und "Ḥadīṭ Mūsā" steht in enger Beziehung zu den Artikeln, die die Verfasser zur gleichen Zeit in "Miṣbāḥ aš-Šarq" veröffentlicht haben. Einzelne Passagen bilden nur die Fortsetzung von Kommentaren und Polemiken, die zuvor in der Zeitschrift erschienen waren. Die grundlegende Fabel beider Werke ermöglichte es den Verfassern, ihre Ansichten und die ihrer gesellschaftlichen und politischen Gegenspieler in literarischer Form darzulegen. Sie gestattet außerdem, ein nach den einzelnen Lebensbereichen geordnetes Panorama der Gesellschaft zu geben. Allerdings ist der Umkreis des Dargestellten in bezeichnender Weise begrenzt: Schauplätze der Handlung sind einmal die Gerichtshöfe, die Regierungskanzleien und die Paläste der Vornehmen, zum anderen die Vergnügungsstätten von Kairo. Man kann diese Tatsache zum Teil schon aus der gesellschaftlichen Herkunft und Stellung der Verfasser erklären. Dagegen ist aus der Begrenzung des gesellschaftlichen Hintergrundes nicht unbedingt zu schließen, daß die Muwailliḥī's die Illusion hegten, die mittleren und unteren Gesellschaftsschichten seien von den Auswirkungen der "Europäisierung" unbeeinflußt. Sie mögen eine solche Auffassung noch am ehesten in bezug auf das ländliche Leben gehabt haben. Dieser Bereich, der 15 Jahre später erstmals zum Gegenstand eines neuarabischen Romans werden sollte ¹⁾, tritt im "Ḥadīṭ 'Īsā" nur durch die Gestalt des "ʿUmda" in den Gesichtskreis. Den Muwailliḥī's als städtischen Aristokraten kam es auch gar nicht in den Sinn, die ländlichen Verhältnisse in ihre Darstellung einzubeziehen. Die Gestalt des naiven 'Umda, der in seiner Unerfahren-

1) "Zainab. Manāzir wa aḥlāq riḥīya", (Kairo, 1914), von Muḥammad Husain Ḥaikāl. Vgl. GAL, S III, 202/3; ein Ausschnitt bei Pérès, La Littérature arabe, 144-47, (arab.).

heit das Opfer zynischer Städter wird, so daß er in den Vergnügungsstätten von Kairo Geld und Ehre gleichermaßen verliert, zeigt aber sehr deutlich, wie der Autor die Sittenverderbnis sich auch auf die Oberschicht der Landbevölkerung ausbreiten sah.¹⁾ (Vgl. unten, S. 74f).

Die Szenen, in denen das Leben der unteren Schichten der Stadtbevölkerung in die Handlung einbezogen wird, bieten ein trauriges Bild der Sittenlosigkeit. Besonders augenfällig wird das in den Szenen aus dem Šarī'a-Gerichtshof im "Ḥadīṭ 'Īsā". Im ersten Saal, den 'Īsā und der Pascha betreten, wälzt sich eine schwangere Frau auf der Erde und ruft ihre Familie und die Nachbarn als Zeugen gegen ihren Mann auf, der seine Vaterschaft bestreitet (121). Junge Burschen belästigen jede Frau in ihrer Nähe, überall gibt es Gedränge, Lärm und Streit. Vor dem Gericht kommen Fälle schlimmster Sittenlosigkeit zur Verhandlung: "Unter vielem Absonderlichen sahen wir einen Mann und eine Frau, die einander in unzüchtigen Ausdrücken zu überbieten suchten. Dabei zertrten sie einen Burschen zwischen sich hin und her, als wollten sie ihn zerreißen" (122). Im nächsten Saal bieten Händler ihre Waren an, streiten und feilschen.

Offenbar gibt es keine Autorität, die dem disziplinlosen Treiben im Gerichtshof Einhalt gebieten könnte. Die Darstellung dieses Zustandes gehört zu der umfassenden Kritik, die Muḥammad al-Muwailiḥī gegen die öffentlichen Institutionen und deren Träger richtet.

Dem Handlungsverlauf der ersten Kapitel des Romans liegt die sichtbare Absicht zugrunde, die Verhältnisse in der Rechtsprechung als besonders betrüblich darzustellen. Die Kritik richtet sich sowohl gegen bestimmte Prinzipien des um 1900 bestehenden Rechtssystems, die den Ägyptern von Europa her

1) H.I., 242 ff. Zur sozialgeschichtlichen Entwicklung des 'Umda - Amtes vgl. Gabriel Baer, *The Village Shaykh in Modern Egypt (1800-1950)*, in: *Scripta Hierosolymitana*, IX, (ed. Uriel Heyd): *Studies in Islamic History and Civilization*. (Jerusalem, 1961), 121-53.

gewissermaßen aufgezwungen worden sind, als auch gegen die reale Situation im Gerichtswesen, deren anstößige Seiten, vor allem beim Šarī'ā - Gerichtshof, nicht geradewegs auf den Einbruch westlicher Rechtsbegriffe und Gerichtspraktiken zurückgeführt werden können ¹⁾.

Da das traditionelle Rechtswesen der islamischen Länder den Anspruch erhob, zumindest in seinem Kern, dem š a r ' , auf die göttliche Offenbarung im Koran zurückzugehen, so war vom orthodoxen Standpunkt aus jede Änderung des Rechtssystems ausgeschlossen. Auch konnte theoretisch kein Bereich des Rechtslebens den Weisungen des š a r ' entzogen werden. Die Trennung der Gerichtsbarkeit nach europäischem Vorbild, die 'Īsā dem Pascha vor Augen hält, veranlaßt diesen denn auch zu der Feststellung: "So sprechen sie (also) Recht über euch ohne (Rücksicht auf) das, was Gott herabgesandt hat!" Darauf entgegnet der Erzähler: "Diese Frage ist umstritten. Bei den Gelehrten der Šarī'ā besteht im vertrauten Gespräch volle Übereinstimmung, i ġ m ā ' t ā m m , darüber, daß das (europäische, weltliche) Recht, a l - q ā n ū n , dem š a r ' zuwiderläuft, und daß jeder, der mit seiner Hilfe Recht spricht, der Verkündigung des erhabenen Verses unterliegt: "Diejenigen, die nicht entsprechend dem Urteile fällen, was Gott herabgesandt hat, sind Frevler" ²⁾. Aber es erweist sich, daß es (für die islamischen Rechtsgelehrten), wenn sie in der Öffentlichkeit sind, mit dem š a r ' übereinstimmt, nach dem Vorbild der Erklärung, die einer ihrer maßgebenden Männer, der damals Muftī beim Justizministerium war, anlässlich der Verkündigung dieses q ā n ū n abgegeben hat. Er hat einen Meineid auf sein Gutachten geschworen, daß dieses französische Recht dem islamischen nicht zuwiderläuft. In diesem Recht gibt es keine Strafe für Unzucht, f i s q , und Päderastie, l i w ā ṭ , im Falle der Zustimmung des unzüchtig

1) In M.81 (16.XI.99) - 92 (15.II.1900) ist ein kritischer Bericht des obersten Muftī von Ägypten, Muḥammad 'Abduh (seit 3.VI.1899 " m u f t ī a d - d i y ā r a l - m i ṣ r ī y a ") über die Verhältnisse an den Šarī'ā-Gerichtshöfen abgedruckt.

2) Koran V / 47 K/F.

Behandelten, wenn er das 12. Lebensjahr einen einzigen Tag überschritten hat Es betrachtet den Bruder, der sich für die Wahrung der Ehre seiner Schwester einsetzt, als einen Verbrecher, und ebenso den Rest ihrer Familie, ausgenommen ihren Ehemann. Es zwingt die Schuldner, Zinsen an ihre Gläubiger zu zahlen. Es akzeptiert das Zeugnis e i n e r Frau gegen den Mann. Der Mann, der seiner Frau etwas stiehlt, und die Frau, die ihm etwas stiehlt - sie werden so wenig bestraft wie der Vater, der den Sohn und wie der Sohn, der den Vater bestiehlt"(41/2).

Die polemische Absicht des Verfassers macht es verständlich, daß er sich nicht bemüht, die geistigen Voraussetzungen des säkularen Rechts mit der gleichen Ausführlichkeit darzulegen, die er bei der Erklärung anderer Erscheinungen der europäischen Zivilisation, wie der Malerei und Musik, an den Tag legt. Hier, wo es um das Fundament der Gesellschaftsordnung geht, will er nicht aufklären, sondern um jeden Preis Abscheu oder Entrüstung hervorrufen. Vor allem bestimmte Konsequenzen der Tatsache, daß die persönlichen Grundrechte in Europa auch dem Wirkungsbereich des Gesetzes zur Wahrung der öffentlichen Sittlichkeit Grenzen setzen, wird gern zur Diskreditierung des q ā n ū n angeführt ¹⁾.

In den Gerichtshöfen ²⁾ zeigen sich die Mängel des fremden Rechtssystems: Da die komplizierte Verfahrensweise eines Prozesses die Hilfe eines Anwalts notwendig macht, werden unerfahrene Menschen leicht zu dessen Opfern. Agenten, denen jeder Betrug recht ist, suchen möglichst viele Klienten für den Anwalt zu gewinnen (33 ff.). Die Richter sind meist junge Männer, die die Paragraphen sehr leichtfertig handhaben. Häufig halten sie sich für die Urteilsfindung an das Verneh-

1) Vgl. etwa H.I., 415, mit dem Beispiel eines französischen Malers und seiner unbekleideten Modelle.

2) 'Isā nennt nacheinander das Einheimischen-Gericht, das Šarī'a - Gericht, den Gemischten Gerichtshof, das Disziplinar-, Verwaltungs-, Militär- und Konsulargericht und den Sondergerichtshof für Delikte von Ägyptern gegenüber ausländischen Militärangehörigen.H.I., 38 ff.

mungsprotokoll der Polizei, um mehr Zeit für ihre Vergnügungen zu haben. Daher unterbindet der Staatsanwalt im Prozeß gegen den Pascha alle Versuche des Verteidigers, das Vergehen seines Mandanten mit seiner Unkenntnis der veränderten Verhältnisse zu erklären (43 ff., vgl. auch 29 ff. und 66/7).

Zu den traurigsten Mißständen gehört nach Muwailihī's Auffassung die Bevorzugung der Europäer vor Gericht. Die ausländischen Richter in den Gemischten Gerichtshöfen benachteiligen in den Prozessen zwischen Einheimischen und Ausländern die ersteren; denn die Europäer sind, wie der Autor es ironisch sagen läßt, "des Reichtums wegen ihres Eifers würdiger (als die Ägypter), während den Ägyptern wegen ihrer Nachlässigkeit und Gleichgültigkeit eher die Armut angemessen ist" (42). Die Mehrzahl dieser Prozesse endet unweigerlich damit, daß der Ägypter seines Geldes und Grundbesitzes verlustig geht (ebd.). Andererseits bietet ein solches Gericht gewissen Ägyptern, die gegen eine Regierungsbehörde klagen wollen, die Aussicht auf ein günstiges Urteil und seine tatsächliche Ausführung. Die Einheimischen-Gerichte sind für ihre Furcht vor einem solchen Urteil bekannt. Der Kläger braucht den Fall nur einem Ausländer zu übertragen (260/1). Diese Lage führt dazu, daß ein Zeitungsbesitzer ungestraft die schwersten Beleidigungen gegen Regierungsbeamte und andere hohe Persönlichkeiten richten kann, wenn er einen Mann als verantwortlichen Redakteur einsetzt, der nicht der Einheimischen-Gerichtsbarkeit untersteht. Die Klage eines Beleidigten kann dann nur vor dem Konsulargericht gehört werden (319/20). Ebenso machen sich Prostituierte diese Rechtslage zunutze, indem sie zum Schein mit einem Kuppler fremder Staatsangehörigkeit die Ehe eingehen, um damit den ägyptischen Gesetzen zu entgehen (ebd.). Die Konsulargerichte bevorzugen prinzipiell den Ausländer. Hat dieser sich eines Verbrechens gegen einen Ägypter schuldig gemacht, so ist es ihm überdies gestattet, sich einem Gericht in seinem Heimatland zu stellen. Meist endet der Fall damit, daß der Angeklagte freigesprochen wird, indem die

Richter mangelndes Vertrauen in die Ermittlungen der ägyptischen Polizei, Verlust der Prozeßakten oder Mangel an Zeugen vorschützen (43).

Während die Ausländer dergestalt bevorzugt werden, sind die Privilegien der einheimischen Oberschicht dahin. Der Staatsanwalt des Gerichts, vor dem der Pascha wegen des Zwischenfalls mit dem Eseltreiber und dem Polizisten erscheint, fordert eine verschärfte Strafe, da der Pascha sich einbildet, sein Rang lasse ihn außerhalb der Zuständigkeit des Rechts stehen und berechtige ihn, andere Menschen ohne Rücksicht auf ihre Rechte und die Unantastbarkeit des Gesetzes von sich aus zu bestrafen (45). Die Gleichberechtigung, *al-musāwā t fī 'l - 'adā l a*, auf die der Staatsanwalt sich in diesem Zusammenhang beruft, ist in den Augen der beiden Gesprächspartner von zweifelhaftem Wert. Das zeigt sich nach ihrer Meinung im Falle des Prinzen Ahmad Saif ad-Din, eines Mitglieds des Chediwenhauses, der wegen eines Vergehens zu mehreren Jahren Gefängnis verurteilt worden ist ¹⁾. Auch seine Mutter konnte ihm nicht helfen, "denn es gibt kein Mittel gegen den *q ā n ū n*. Sein Schwert richtet seine Schärfe gegen jeden Nacken, und seine Macht ist gegen jedes Haupt wirksam" (53). Auf die Klage des Paschas, daß zu seiner Zeit der Kerker eine Strafe für den Pöbel gewesen sei, und daß ein Vornehmer damals den Tod der Dunkelheit des Kerkers vorgezogen hätte, antwortet 'Isā: "In der Vergangenheit schöpfte die Ehre ihren Glanz aus der Autorität, und ihr Fundament war auf der Stärke errichtet. Heute liegt alle Ehre in der Unterwerfung unter die Vorschriften und im Gehorsam gegen das Gesetz. Wohlan, gehen wir seinen Weg - es mag sein, daß wir Rettung und Heil finden! Es gehört zu den Prinzipien der Vernünftigen und Weisen, daß der Mensch die Rechtsordnung, *n i z ā m a l - a ḥ k ā m*, des Landes anerkennt, das er als Wohnort gewählt hat" (49).

1) Über diesen Fall vgl. Cromer, Abbās II., 74/5. Die Muwallihī's widmeten ihm auch in M.86 (28.XII.1899), und M.103 (11.V.1900) ihre Aufmerksamkeit.

2. Die Beamten und die staatliche Verwaltung

Die Unordnung in der Verwaltung, die der Verfasser immer wieder anprangert, ist nach seiner Meinung eine Folge der Lustlosigkeit, mit der die Beamten ihre Arbeit verrichten. Ein Beamter führt die vier wesentlichen Motive an, die einen Mann zum Eintritt in den Regierungsdienst veranlassen konnten: Die eine Gruppe von Beamten besteht aus Leuten, die ihren Lebensunterhalt nur so verdienen können. Sie werden angesichts ihrer abhängigen Stellung den Handwerker, Händler oder Landwirt beneiden und wünschen, nach Möglichkeit vom Regierungsdienst zu den Angehörigen dieser freien Gewerbe überzuwechseln (200). Eine zweite Gruppe strebt nach Rang und Ansehen, ohne je Befriedigung finden zu können. Auf Grund dieser Erkenntnis haben die Weisen zu allen Zeiten auf die Übernahme von Ämtern verzichtet, sogar damals, als diese noch hohes Ansehen und wirklichen Einfluß gewährten und auf ehrenhafte Weise erlangt werden konnten. In der Gegenwart aber ist das Regierungsamt für die Schmeichelei und die Mittelmäßigkeit reserviert, und es bringt keine echte Befehlsgewalt ein (202). Die dritte Gruppe besteht aus Leuten ohne Bildung, die eine Beschäftigung brauchen, um der Langeweile, die ihnen ihr Leben zur Last macht, zu entkommen (ebd.). Die vierte Gruppe tritt in den Regierungsdienst, um dem Vaterland, *w a t a n*, zu dienen. Das aber ist ein nutzloses Streben, denn die Bewahrung sowohl des Amtes als auch der geistigen Unabhängigkeit, wie sie das Interesse des Vaterlandes erfordert, lassen sich nicht in Übereinstimmung bringen. "Wer seinem Vaterland dienen will, der befreie sich von den Fesseln des Regierungsdienstes, und diene ihm mit ungebundenen Händen und in freier Verfügung (über sich selbst)" (203).

Der Prestigeverlust der Beamten, der hier genannt wird, hat vor allem darin seinen Grund, daß auch hohe Positionen den Söhnen der niederen Stände offenstehen. In den Augen des Paschas grenzt es an Verrücktheit, daß ein Bauernsohn Staats-

anwalt sein kann. 'Īsā widerspricht ihm nicht. Vielmehr erklärt er seinem Gefährten, daß das Zeugnis, das man für ein solches Amt braucht, 1500 Franc ¹⁾ kostet. "Es ist der Grundsatz dieser Ordnung, daß das Zeugnis ohne Wissenschaft besser ist als Wissenschaft ohne ein Zeugnis" (28). Wenn Bauernsöhne hohe Ämter bekleiden können, so sinkt die Achtung, die die Masse den Vertretern der Staatsgewalt entgegenbringt ²⁾. Auch die eigenen Untergebenen lassen den schuldigen Respekt vermissen: "Heutzutage sind die Großen noch Sultane in ihren Häusern, Fürsten in den Häusern der (anderen) Leute und Untertanen in ihren Kanzleien" ³⁾. Allerdings fördern gewisse Beamte den Verfall ihres Ansehens durch ihr würdeloses Verhalten. So etwa ein hoher Richter, der auf einem Fahrrad durch die Straßen fährt und dabei zu Fall kommt (64), oder ein Fürst, der sich in ein ordinäres Restaurant begibt ⁴⁾.

Für den wahren Patrioten muß der Regierungsdienst schon daher unerträglich sein, weil man ohne gute Beziehungen zu dem britischen "Berater", m u s t a š ā r , der in der jeweiligen Verwaltung die Aufsicht führte, keine Aussicht auf Beförderung hatte (197). Da die meisten britischen Beamten aber, wie Muwailiḥī hervorhebt, der Landessprache unkundig sind, wird sich ihr Urteil über einen Beamten oder die Verhältnisse in einer Dienststelle nach Äußerlichkeiten richten, während ihnen schwere Verstöße gegen die Dienstordnung entgehen (21/2). Anstatt nun aber als gute Patrioten dem Re-

-
- 1) Eine offensichtliche Anspielung auf die f r a n z ö s i s c h e Bildung dieser Beamten. Vgl. unten, S. 99.
 - 2) In M.93 (22.II.1900), S.3, findet sich eine Polemik dagegen, daß Söhne aus niederem Stande, vor allem Bauernsöhne, die Offiziersschulen besuchten. In Europa dagegen würden besonders die Söhne der vornehmsten Familien auf den Offiziersschulen ausgebildet. Sie bildeten daher die Zierde der Nation und den Stolz des Staates.
 - 3) M.63 (13.VII.1899), in der Beschreibung der Hochzeit. Fehlt in H.I., 2. u. 4. Aufl.
 - 4) M.89 (18.I.1900). Fehlt in H.I. an der entsprechenden Stelle (304).

gierungsdienst fernzubleiben, setzen viele junge Beamte ihre Hoffnung auf Frankreich. So erwartet einer vom Sieg der "Heerespartei", *h i z b a l - ğ a i ŝ*, in Frankreich Hilfe für Ägypten, da deren politisches Ziel - die Rückkehr von der Republik zur Monarchie oder zum Konsulat - unweigerlich zu einer kraftvollen französischen Außenpolitik führen würde. Dadurch könnten die Engländer aus Ägypten vertrieben werden (197). Diese Stimmung beherrscht die Beamtenschaft so sehr, daß trotz der britischen Kontrolle der Verwaltung weder die frankreichfreundliche noch die patriotische Haltung eines Beamten zu seiner Entlassung führt, wohl aber seine "Engländerei", *i n k l i z i y a* (32).

In den angeführten Beispielen und an anderen Stellen zeigt es sich, daß Muwailiḥi's Kritik nicht konsequent zwischen gesellschaftlichen Mängeln, die unter dem Einfluß Europa's entstanden sind, und gewissen Mißbräuchen und Zerfallserscheinungen, die schon seit langem in der islamischen Gesellschaft um sich gegriffen hatten, unterscheidet. Auch wendet er sich gegen Erscheinungen, die - wie der Aufstieg von Fellachensöhnen zu Beamten und Offizieren - in der Neuzeit recht häufig sein mögen, die aber andererseits, wie er selbst feststellt (s. oben, S.75), für das Europa seiner Zeit gerade *n i c h t* typisch sind und somit nicht auf der Nachahmung der europäischen Zivilisation beruhen.

Muwailiḥi liebt es, die Schwächen der Vorfahren mit denen der jungen Generation seiner Tage zu konfrontieren. So folgt auf die Szene, in der der Pascha von seinem westlich gebildeten Enkel mit spöttischen Worten abgewiesen wird, da er als aufgeklärter Mensch natürlich nicht an die Wiedererweckung eines Toten glaubt (83/4), die Begegnung mit dem alten Freund, der zwar die Nachricht von der Wiedererweckung sofort glaubt, in seiner Furcht vor dem Tode aber nur daran denkt, von dem Pascha die Mittel zu erfahren, der Verdammung zu entgehen (97/8). Obwohl er in seinem Aberglauben wähnt, er könne durch ein Stück der *K i s w a* oder eine Dattel von

jener Palme, unter der nach der koranischen Erzählung die Jungfrau Maria den Jesus gebar ¹⁾, ohne eigene gute Taten die Seligkeit erlangen, so wirkt er doch in seiner Großzügigkeit gegenüber dem betrügerischen Mekkaner, der ihm jene Kostbarkeiten gebracht hat, sympathischer als der arrogante, oberflächliche und verschwenderische Enkel des Paschas. 'Īsā's Stellung in dem geistigen und sozialen Konflikt zwischen den Generationen erkennt man aus den Worten, mit denen er dem Pascha das Überwiegen junger Männer in der Beamtenschaft erklärt: "Die Ordnung dieses Zeitalters verlangt es so. Sie meinen, daß die Männer im mittleren Alter und die Alten nicht in der Lage seien, die Last der Ämter auf sich zu nehmen, da sie von deren neuen Wissensgebieten und modernen Fachdisziplinen nichts verstehen" (59/60) ²⁾.

3. Die Theologen und das Problem der Reformen

Der Roman "Ḥadīṭ 'Īsā ibn Hišām" spiegelt auch die Auseinandersetzungen wider, die um die Jahrhundertwende zwischen den Reformern und den konservativen Kreisen der Azhar im Gange waren.

Muwaillihī's Klage über die Theologen, die sich der Verdrängung des š a r' durch das weltliche Recht nicht widersetzen (s. oben, S. 70), zeigt ihn in der Rolle des ultra-orthodoxen Kritikers, in dessen Augen die Theologen nicht entschieden genug die Tradition verteidigen. Wie wenig konsequent er in dieser Rolle ist, erhellt seine Einstellung zum islamischen Bilderverbot ³⁾. Zwar kritisiert er die Verhältnisse auf dem

1) Koran XIX, 23-26 K/F.

2) Vgl. auch das Gespräch zwischen dem Mann im mittleren Alter und dem Jüngling, 231 ff.

3) Zur Entwicklung der Diskussion um das Bilderverbot an der Azhar vgl. Aḥmad, Auseinandersetzung, 23 ff.

europäischen Kunstmarkt und den Lebenswandel gewisser Maler (412-15), doch hindert ihn dies nicht, in vorsichtiger Weise die Notwendigkeit einer Revision des traditionellen Standpunktes anzudeuten (416/7). Der Hinweis auf den antiken Ursprung der europäischen Kunst, und darauf, daß Chinesen, Indier und andere orientalische Völker die bildende Kunst zu hoher Blüte geführt haben (ebd.), stimmt so wenig mit dem Standpunkt und der Argumentationsweise eines Orthodoxen überein wie das positive Urteil über die Verwendung von Bildern in der Presse, das damit begründet wird, daß "Abbildungen einen gewaltigen Eindruck auf die Gemüter ausüben, der den des gesprochenen Wortes übersteigt" ¹⁾. Ein weiteres Beispiel der Inkonsequenz in Fragen der religiös-sozialen Reform ist das positive Urteil über Musik und Tanz, sofern man ihren natürlichen Antrieb und ihre charakterbildende Wirkung richtig versteht ²⁾, im Gegensatz zu der Zurückhaltung, die Muwailihī in der Frauenfrage zeigt. Diese war im Jahre 1900 durch Qāsim Amīn's "Tahrīr al-mar'a" in den Mittelpunkt der Diskussion gerückt worden ³⁾. Nur selten treten Frauen im Verlaufe der Handlung auf, und wenn, dann in einem negativen Zusammenhang und mit einer abfälligen Beschreibung ihres Aussehens und Auftretens: Eine hat für viel Geld die Scheidung von ihrem Mann erreicht, um einen anderen heiraten zu können (103). Von einer anderen hören die beiden Besucher des Šarī'a-Gerichtshofes etwas besonders Abscheuliches: Sie verlangt, daß es für Frauen auch weibliche Richter geben solle, da die Frauen von den Richtern benachteiligt würden. Auf einer Hochzeit zeigen sich Frauen ohne Schleier inmitten der Gäste. Sie rauchen und trinken Wein, und ihr Verhalten führt zu Eifersucht und Streit unter den Männern (240). Mätressen ruinieren das Vermögen von Fürsten, Beamten und reichen

-
- 1) M.157 (7.VI.1901). In diesem Aufsatz wird zugleich der hohe Entwicklungsstand der altägyptischen Malerei erwähnt.
 - 2) H.I., 213 ff., 430-32.
 - 3) "Die Befreiung der Frau", zuerst erschienen Kairo 1900. Deutsch von Oskar Rescher, Über die Frauenemanzipation, (Stuttgart, 1928). Vgl. auch Rudi Paret, Zur Frauenfrage in der arabisch-islamischen Welt. (Stuttgart/Berlin, 1934).

Grundbesitzern vom Lande (84, 303-9). Andererseits wird die Frage der Polygamie überhaupt nicht erwähnt. Es scheint, daß der Verfasser in der "Befreiung der Frau" vor allem eine zusätzliche Gefahr für die gesellschaftliche Ordnung sah ¹⁾. Rückt Muwailihī in dieser Frage wiederum in die Nähe der konservativen 'Ulamā', so gießt er bei verschiedenen Gelegenheiten seinen Spott über sie aus. Ein besonderes Kapitel, das er ihnen widmete, scheint so verletzend auf einflußreiche Kreise gewirkt zu haben, daß der Verfasser es in den späteren Auflagen entfernt hat ²⁾. Es beginnt mit dem Streitgespräch einiger Scheichs der Azhar über die besten Möglichkeiten zur Geldanlage (2. Aufl., 205 ff.), bei dem sie sich entschieden weltoffener und "fortschrittlicher" zeigen als in der folgenden Diskussion über die Bemühungen der "Ṭarbūš-Träger", a r b ā b a ṭ - ṭ a r ā b ī ṣ, moderne, "ketzerische" Wissenschaften in dem Lehrbetrieb der Azhar einzuführen ³⁾. Nach ihrer Ansicht führt eine vertiefte Kenntnis der Mathematik zwangsläufig zur Philosophie und damit zur Ketzerei, und die Geschichtswissenschaft wird, wenn sie nicht auf Werke wie die "Sīra ḥalabiya" ⁴⁾ beschränkt bleibt, dem Studenten den (zweifelhaften) Lebenswandel mancher Prophetengenossen und ihre Streitigkeiten untereinander vor Augen führen. Die moderne Geographie behauptet hinsichtlich Himmel und Erde zwar vieles, was die Augen Lügen strafen, doch enthalten ihre Lehrbücher nichts von der Art jener Wunderdinge, die der Leser in der "Ḥārīda" des Ibn al-Wardī über das Land "wāq wāq" erfahren kann ⁵⁾. Man hat auch

-
- 1) In einer Glosse in M. 124 (12.X.1900), S.3, werden die Ansätze weiblicher Gleichberechtigung in der Öffentlichkeit verspottet.
 - 2) 2.Auflage, 204-220. Vgl. dazu die Bemerkungen bei Zakī Kubārah, ar-Risāla X, 1018 und Pérès, Éditions successives, 235.
 - 3) Gemeint sind Muhammad 'Abduh und seine Anhänger. Vgl. Adams, 70-78; Ahmad, Auseinandersetzung, 10 ff.
 - 4) Vgl. GAL, II, 307; S II, 418.
 - 5) Eine Kosmographie aus dem 12. Jh.; GAL, II, 131/2; S II, 162 - 66. Zu "wāq wāq" vgl. E.I, IV, 1196-1200.

nie gehört, daß einer der Modernisten den Menschen Nutzen gebracht und ihnen einen Text, oder einen Kommentar über einen Text, oder eine Randglosse über einen Kommentar, oder eine Superglosse über eine Randglosse vorgelegt hätte, oder daß er es unternommen hätte, etwas Ausführliches zusammenzufassen oder etwas Zusammengefaßtes ausführlich zu machen (2. Aufl., 214). Dieser boshaften Charakteristik der Geisteshaltung vieler 'Ulamā' stellt Muwailiḥī das Idealbild eines aufgeklärten Theologen gegenüber, der etwa die Vereinbarkeit der Musik mit den Geboten des Islam in einer Argumentationsweise bestätigt, die seine Kenntnis der griechischen und westeuropäischen Kulturgeschichte, der modernen Psychologie und des Islams gleichermaßen erkennen läßt (214 ff.). Allerdings wird der skeptische Einwand des Paschas, ob bei anderen Theologen, denen die Gabe des Abwägens nicht gegeben sei, eine so freie Denkart nicht zur Entstellung oder Leugnung der Religion führen müsse, nicht beantwortet (224/5).

Es ist anzunehmen, daß Muwailiḥī die Wichtigkeit eines solchen Einwands durchaus erkannt hatte. Indem er aber wieder und wieder die Theologen dafür tadelt, daß sie weder zur Entwicklung der modernen Wissenschaften beitragen, noch sich die Mühe machen, diese Wissenschaften wenigstens kennenzulernen, scheint er sich über jenen Einwand hinwegzusetzen. Von einer modernen, auch naturwissenschaftlich-technischen Bildung der 'Ulamā' erwartet er eine Verbreitung der ethischen Lehren des Islams in der Bevölkerung, die Bekämpfung des Aberglaubens, die Erweckung des kulturellen Selbstbewußtseins des Volkes, die Verteidigung des Islams gegen christliche Mission und Kulturpropaganda und eine Belebung des Chalifatsgedankens ¹⁾. Solange jedoch die 'Ulamā' in steriler Selbstzufriedenheit vor der Herausforderung ihrer Zeit Zuflucht suchen, und dann,

1) M.30 (10.XI.1898) enthält einen Aufruf an die 'Ulamā', zum geistigen *ḡ i ḥ ā d*; vgl. Ḥamza, 83/4. Mit den Missions- und Bildungsaufgaben, die ihnen im wiedereroberten Sudan zufallen, beschäftigen sich Beiträge in M.40 (19.I.1899) und M.185/6 (20./27.XII.1900).

wenn sie sich schon einmal in der Presse äußern, mehr auf stilistische Finessen und die Verwendung seltener, beziehungsreicher Worte achten (2. Aufl., 215-19), versagen sie nach dem Urteil des Verfassers in der sozialen Rolle, die ihnen aufgetragen ist ¹⁾.

ii. Das Bild der historischen Vergangenheit bei
Muḥammad al-Muwalliḥī

Dem Entwurf einer Gesellschaftskritik, wie Muwalliḥī sie geben wollte, stellt sich eine Schwierigkeit entgegen: Der Verfasser muß, wenn er seinen relativ konservativen Standpunkt begründet, dem traurigen Bild der Gegenwart das einer besseren Vergangenheit gegenüberstellen.

Der Held des "Ḥadīṭ 'Īsā" stammt aber aus einem Zeitalter, das der Verfasser selbst keineswegs als im Sinne des Islams vorbildlich empfindet. Der Vergleich der verderbten Zustände der Gegenwart mit denen der Ära Muḥammad 'Alī's erlaubt ihm die Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Erscheinungen, die, wie er zeigen will, unmittelbar für das politische und soziale Elend der Gegenwart verantwortlich sind. Zwar gibt der Verfasser jener vergangenen Ära den Vorzug gegenüber der seinigen, doch zeigt schon die Ironie, mit der das herrische Auftreten des Paschas gegenüber dem Erzähler (10 ff.), dem Eseltreiber (14-16) und dem Polizisten (18) dargestellt ist, welche Distanz Muwalliḥī zu einer Epoche empfindet, in der ein Pascha dem Grundsatz huldigen konnte: "Die Haut des Felachen gedeiht nur, indem man sie peitscht" (16).

1) Anlässlich der Nachricht, die italienische Dante-Gesellschaft wolle im Orient Schulen errichten, beklagt Muḥammad in "Miṣbah aṣ-ṣarq" die traurige Lage der Muslime, deren Gelehrte wegen ihrer Unkenntnis des Westens nicht in der Lage seien, die muslimische Jugend über Dantes Beschimpfung des arabischen Propheten aufzuklären. M.173 (27.IX.1901), S.3 (vgl. auch oben, S.27). In M.99 (6.IV.1900) werden die Gelehrten der Azhar aufgefordert, sich der Einführung moderner Wissenschaften an ihrer Universität nicht zu widersetzen.

Am Ende des 19. Jahrhunderts erschien nicht wenigen Ägyptern die Zeit Muhammad 'Alī's (1805-49) als ein "Goldenes Zeitalter". Die Muwailiḥī's hätten in Anbetracht ihrer eigenen Familiengeschichte Grund genug gehabt, einer derartigen Verklärung zu huldigen. Ohne so scharf wie Muḥammad 'Abduh zu urteilen (vgl. unten, S. 88), zeigt Muwailiḥī jedoch eine relativ kritische Einstellung gegenüber dieser Epoche. So läßt er den Pascha seinen alten Freund, einen Emir, im Kreise von Männern wiederfinden, die sich an Anekdoten über Muḥammad 'Alī erfreuen. Der Verfasser enthüllt eine der Schattenseiten jener Zeit (2. Aufl., 101-6), wenn er einen ehemaligen Beamten lobend sagen läßt, die Kunst der Menschenführung sei bei diesem Herrscher so groß gewesen, daß er eine Dynastie begründen und Arabien erobern konnte, ohne ein Wort Arabisch zu verstehen. Nach Muḥammad 'Alī's Meinung konnte sich auch der Statthalter des Sudan mit zwei Worten begnügen, um seinen Auftrag zu erfüllen: "K u r b ā ğ" (Peitsche) und "f u l ū s" (Geld). (Ebd., 105). Die Mächtigen der Vergangenheit werden an anderer Stelle beschuldigt, die Theologen zu falschen Fetwās gezwungen zu haben: "Ihr habt willkürlich Neuerungen hinsichtlich der (verbotenen) Mittel und Wege..... eingeführt, euren Reichtum durch Freveltat, feindseliges Vorgehen und Ungehorsam gegen den Propheten zu vermehren. Ihr habt gegen Gott und seine Befehle gesündigt, habt die 'Ulamā' beauftragt, (die göttlichen Befehle) nach eurem Willen auszuführen. So legten sie sie denn im Sinne einer Beschränkung des Eigentums, a r z ā q (eigentlich: des von Gott geschenkten Lebensunterhalts) auf euch aus Das Verbrechen liegt bei euch und bei ihnen - aber auf euch lastet es mehr" (70/1). Diese Anklage richtet ein Rechtsanwalt gegen den Pascha, nachdem er ihn vor Gericht verteidigt hat. Er fällt ein vernichtendes Urteil über die Ära Muhammad 'Alī's, wenn er fortfährt, die Großen jener Zeit hätten ihren Söhnen keine Gesittung beigebracht. Jene hätten nur auf den Tod ihrer Väter gewartet, um deren reichen Besitz für ihre Eitelkeiten verschwenden zu können. "Oh, wenn doch eure Söhne und Enkel et-

was von euren Freveltaten gegen die Ägypter abgetragen hätten, indem sie das (unrechtmäßig angeeignete) Eigentum unter ihnen verteilten! Das wäre wie eine Rückerstattung einiger Anteile an die rechtmäßigen Eigentümer gewesen. Um aber das Unglück vollzumachen, ging das Ganze an die Ausländer über. Wie die Mamlüken über die Ägypter geherrscht, ihren Besitz geraubt und ihre Kräfte ausgezehrt haben, so hat Gott euch über sie (d.h. die Mamlüken) gesetzt, damit ihr ihnen wegnehmen könntet, was sie zusammengerafft hatten. Dann hat er eure Nachkommenschaft als Machthaber eingesetzt, und die haben alles den Ausländern ausgeliefert. Jene genießen es vor den Augen der Ägypter, die den kleinsten Anteil daran haben. Nur die von euch geerbte Verehrung des Ausländischen und Verachtung des Ägyptischen hat eure Enkel zu dieser Unterwerfung veranlaßt- und (die Tatsache), daß ihr euch nicht begnügtet, die Gebieter der Ägypter zu sein, bis sich der Ausländer mit euch in die Herrschaft teilte ¹⁾. Darauf hat er euch übervorteilt und euch zusammen mit den Ägyptern zu Dienern gemacht" (71/2). Der Pascha wehrt sich gegen die Dreistigkeit, mit der diese Anklage vorgetragen wird, gibt aber zu, daß sie in manchem berechtigt sein mag.

Indem er sie dem Rechtsanwalt in den Mund legt, gibt der Verfasser hier eine Meinung wieder, die er für eine bestimmte Schicht, nämlich das gebildete ägyptisch-arabische Bürgertum, als typisch empfindet. Der Gedanke, daß der Mangel an moralischer Erziehung in der türkisch-tscherkessischen Oberschicht dazu geführt habe, Ägypten unter die Gewalt der Ausländer zu bringen, steht zugleich ganz auf dem Boden der Kulturkritik der Muwailihī's (s. unten, S. 99) ²⁾. Man darf also annehmen,

-
- 1) Offenbar eine Anspielung auf die Besetzung Syriens und die Bedrohung Konstantinopels durch Muḥammad 'Alī und seinen Sohn Ibrāhīm (1831-40), die zum Eingreifen der europäischen Großmächte führte.
 - 2) Vgl. die Ansicht 'Abduh's, daß die Unabhängigkeit vieler islamischer Länder nicht verlorengegangen wäre, wenn die Herrscher der Vergangenheit gleichzeitig religiöse Würdenträger gewesen wären. Dies hätte sie an ihrer verhängnisvollen Willkür gehindert. Adams, 89.

daß der Verfasser selbst diese Anklage gegen die alte Oberschicht weitgehend für zutreffend hielt ¹⁾.

Die Monumente der altägyptischen Kultur, die in der Folgezeit eine so wesentliche Rolle für die Entwicklung des ägyptischen Nationalbewußtseins spielen sollten, erscheinen im Urteil Muwailiḥī's lediglich als Zeugnisse einer Verblendung, unter deren Einfluß die Tyrannen versuchten, Unsterblichkeit zu erlangen (338-40, 453). Hätten sie die Sache der Zivilisation tatsächlich fördern wollen, so wäre der Bau von Kanälen und Brücken mittels der Steine, die für die Pyramiden verwendet worden sind, nützlicher gewesen (339).

Gänzlich widersinnig angesichts der Erfordernisse der Gegenwart ist es, in drei kostspieligen Kairiner Museen die pharaonischen Altertümer aufzubewahren, die in den Augen der Europäer so wertvoll erscheinen ²⁾. Der "Freund" findet mit seiner Meinung, die Regierung solle einige dieser Altertümer verkaufen, um von dem Erlös nützliche Bücher drucken zu lassen, keinen Widerspruch. Es sei, wie er sagt, für die Ägypter vorteilhafter, daß ein Buch ar-Rāzī's, eine Abhandlung al-Fārābī's, ein Kapitel Ibn Rušd's, ein Sendschreiben al-Gāhiz' und eine Qaṣīde Ibn ar-Rūmī's unter ihnen von Hand zu Hand gehe, als daß sie die Darstellung eines Ibis, ein Bild der Isis, einen Vorderarm des Ramses und einen Oberschenkel des Amenophis vor Augen hätten. Dies umso mehr, als jene Altertümer - Zeugen einer Epoche der Tyrannei - keinen Anlaß zu Stolz und Triumph böten (355 - 57) ³⁾. Daß es

-
- 1) Es scheint jedoch sehr fraglich, ob man tatsächlich die Worte des Rechtsanwalts zum Ausgangspunkt der These machen kann, der ganze Roman drücke das Streben der ägyptischen Bourgeoisie nach sozialer und politischer Herrschaft aus. So: 'Alī ar-Rā'ī, 54-59.
 - 2) Ein kurzer Abschnitt aus dem Kapitel über das Nationalmuseum findet sich bei Pérès, La Littérature arabe, 84/5.
 - 3) Als Grund für diese Stellungnahme muß man in Betracht ziehen, daß schon damals die Erinnerung an die Kulturleistungen des Pharaonentums die Ausprägung eines spezifisch ägyptischen Nationalgefühls zuungunsten des Panislamismus förderte.

sich um Reste einer heidnischen Zeit handelt, wird nicht als Argument angeführt, doch zeigt eine Klage in "Miṣbāḥ aš-šarq" über den Verfall der 'Amr ibn al-ʿĀṣ -Moschee in Alt-Kairo, dem das starke nationale Geschichtsbe-
wußtsein der Europäer entgegengehalten wird, daß den Mu-
wailihi's die Bewahrung eines islamischen
Bauwerks, dessen Errichtung die Unterwerfung und beginnende
Islamisierung Ägyptens markiert, durchaus nicht als
sinnlos erschien ¹⁾. Bei anderer Gelegenheit bietet die Zeit
des vorislamischen Heidentums der Araber, die ǧāhiliya,
hehre Beispiele für Großmut im Kampf und für weibliche Tu-
gend ²⁾.

1) M.90 (25.I.1900), S.3.

2) M.134 (21.XII.1900), in einem Artikel, der die Verweichlichung, t a r a f, die die europäische Zivilisation hervorruft, und die gleichzeitige Grausamkeit der europäischen Kriegführung mit der Ritterlichkeit des arabischen Heidentums (trotz der Derbheit jener Epoche) konfrontiert.

V. Europa im Urteil Ibrāhīm und Muḥammad al-Muwallihī's

i. Der Wandel in der Einstellung zu Europa bei den Arabern: 1800 - 1900 .

Wer Ġabartī's Berichte über das Eindringen der napoleonischen Truppen und das Auftreten der Franzosen in Ägypten liest ¹⁾, oder etwa die Maqāme, die Ḥasan al- 'Aṭṭār (gest. 1835) ²⁾ über seine Begegnung mit ihnen geschrieben hat, empfindet die noch recht unbefangene Haltung dieser beiden Schreiber gegenüber allem, was ihnen an Unbekanntem von seiten der Franzosen entgegentrat. Bei Ġabartī verbindet sich ein gewisses Interesse für die technischen Experimente der "Franken" mit der Gelassenheit eines Mannes, der die wahre Religion und eine fest gegründete Gesellschaftsordnung auf seiner Seite weiß ³⁾. Al-'Aṭṭār ist noch frei von dem psychischen Zwang zur Verteidigung des Islams und des Vaterlandes gegenüber dem politischen Zugriff einer europäischen Großmacht oder dem zerstörerischen Einfluß der westlichen Zivilisation. Seine Maqāme, in der er seine Bewunderung (und erotische Zuneigung) für die jungen Franzosen ausdrückt, die sich in arabischer Sprache an ihn wandten und um die Erklärung klassischer Verse baten, ist das Zeugnis einer individuellen Begegnung, deren Unbefangenheit ein Selbstbewußtsein voraussetzt, wie es sich später nicht mehr entwickeln konnte ⁴⁾. Auch Rifā'a aṭ-Taḥṭāwī, Schüler al-'Aṭṭār's und Lehrmeister einer Generation ägyptischer Beamter mit westlicher Ausbildung, hebt

- 1) Einige Übersetzungsproben aus seiner Chronik (" 'Agā' ib al - star fi't-taraġim wa'l-aḥbār") bei Hottinger, 151-69. Vgl. auch die Bemerkungen über ihn bei Walther Braune, *Der islamische Orient zwischen Vergangenheit und Zukunft*, (Bern/München, 1960), 38-41.
- 2) Über 'Aṭṭār vgl. GAL, II, 473, S II, 720; Ahmed, *Origins*, 5 f., 11.
- 3) Über Ġabartī als Historiker vgl. David Ayalon, *The Historian Al-Jabarti*, in: Bernard Lewis und P(eter) M(alcolm) Holt, (eds.), *Historians of the Middle East*. (London, 1962), 391-402.
- 4) Vgl. die Übersetzung bei Oskar Rescher, *Orientalische Miscellen*, 229-32.

die überwiegend positiven Züge der europäischen Zivilisation hervor, wie er sie im Frankreich der Jahre 1826-31 vorgefunden hatte ¹⁾.

Ibrāhīm al-Muwailiḥī ist in einer Atmosphäre aufgewachsen, die von dieser Haltung geprägt war. In der Zeit seiner Jugend war die von Muḥammad 'Alī gegründete Dynastie bemüht, ihre Herrschaft durch europäische Techniken und Methoden zu festigen. Im Rahmen dieser Bemühungen boten sich auch eingeborenen Ägyptern wie den Muwailiḥī's gewisse Möglichkeiten zum Aufstieg in der Verwaltung und zur Entwicklung ihres Gewerbes. Besonders die Bestrebungen des Chediwen Ismā'īl, sein Land in die Gemeinschaft der europäischen Staaten einzuführen ²⁾, kam den kaufmännischen Interessen und den gesellschaftlichen Idealen der Familie Muwailiḥī - die von der Europäisierung des Landes die Brechung der türkisch-tscherkessischen Hegemonie im politischen Leben erwarten durfte - sehr entgegen. So ist es durchaus verständlich, daß Ibrāhīm seinen Sohn Muḥammad in die Schule der Jesuiten in Hürünfiş schickte. Mit dem wachsenden Einfluß europäischer Banken und anderer Unternehmen auf Politik und Wirtschaft ihrer Länder änderte sich etwa seit 1870 ³⁾ die Einstellung der arabisch-islamischen Welt gegenüber Europa. Die entstehende Abwehrhaltung gegen die politische Intervention Europas im Orient bedeutete jedoch noch nicht die Aufgabe der liberalen Ideale, die in den Kreisen der gebildeten Oberschicht Verbreitung gefunden hatten. Zunächst richtete sich die Kritik gegen Herrscher wie Ismā'īl, die durch eine verantwortungslose Finanzwirtschaft, die zur Verschuldung des Staates führte, den politischen Zugriff Europas ermöglichten ⁴⁾. So erkannte al-Afḡānī zwar

1) Herrmann, 222 ff.

2) Man sagt ihm den Satz nach: "Mon pays n'est plus en Afrique; nous faisons partie de l'Europe actuellement".

3) Dieses Datum führt Abu-Lughod, Arab Rediscovery, wiederholt an.

4) Vgl. dazu David S. Landes, Bankers and Pasha's. International Finance and Economic Imperialism in Egypt. (London, 1958).

noch in späteren Jahren die Verdienste Muḥammad 'Alī's und Ismā'il's um die Entwicklung eines modernen Staatswesens an, sah sie aber durch den Verlust erst der wirtschaftlichen, dann der politischen Unabhängigkeit weitgehend entwertet¹⁾. Ibrāhīm al-Muwailiḥī, der im Dienste Ismā'il's noch 1883 schrieb, die positiven Leistungen des ehemaligen Chediwen würden im Gegensatz zu seinen Fehlern über Jahrhunderte fortwirken²⁾, hat dieses Urteil unter dem Einfluß al-Afḡānī's bald revidiert. Noch bedeutungsvoller aber ist es, wenn ein Mann wie Ibrāhīm al-Muwailiḥī, der zusammen mit seinem Bruder zu den Wortführern des liberalen Bürgertums gehört hat (vgl. oben, S. 10f), es um 1900 im Dienste der Osmanen unternimmt, den europäischen Liberalismus, den sowohl Jungtürken als auch viele arabische Nationalisten als den Grund der europäischen Überlegenheit in Technik, Wissenschaft und Militärwesen ansahen, seines trügerischen Glanzes zu berauben.

Nicht mehr nüchterne Aufklärung über eine bislang unbekanntere Welt, wie bei Taḥṭāwī, sondern Anklage und Demaskierung eines übermächtigen Gegners stehen nun im Mittelpunkt. Von diesem Bestreben ist das Bild beeinflusst, das die Muwailiḥī's von Europa und den Europäern entwerfen.

ii. Die Europäer

Die Muwailiḥī's lassen es bei ihrer Kritik an der Nachahmung Europas durch die Muslime nicht bei dem Argument bewenden, daß viele Elemente der europäischen Zivilisation, die in Europa ihren Wert haben, im Bereich der islamischen Welt wert-

-
- 1) Maḥzūmī, 286.- Wesentlich schärfer urteilte Muḥammad 'Abduh, nach dessen Meinung Muḥammad 'Alī dem Lande eigentlich mehr Tod als Leben gebracht hat. R.Riḍā, Ta'rīḥ, II, 382.
 - 2) "Al-Inbā'", No.1 (9.VIII.1883), =F.O.78/3558, Anlage 1 zu Baring's Depesche No.444.

los oder schädlich sind ¹⁾. Vielmehr bemühen sie sich, diese Zivilisation als eine Gesellschaftsordnung darzustellen, die sich in ihrer Unmenschlichkeit auch gegen die Europäer selbst richtet. Freilich schließt die Tendenz, die Europäer als bedauernswerte Opfer ihrer eigenen Gesellschaftsordnung erscheinen zu lassen, die kritische Betrachtung des einzelnen Europäers nicht aus. Für die allgemeine Perspektive ist aber die folgende Szene bezeichnend: 'Īsā, der Pascha und ihr Freund bemerken bei der Hochzeitsfeier auch Europäer (228 ff.). Der Hausherr hat sie mit außergewöhnlicher Liebenswürdigkeit empfangen. Es stellt sich aber heraus, daß sie ihm bis zu diesem Zeitpunkt völlig unbekannt gewesen sind. Da in seinen Augen die Anwesenheit von europäischen Gästen den Glanz der Feier erhöht, hat er Einladungen an Dragomane und Hotelbesitzer verteilt. Diese pflegen sie an Touristen von der Art der nun anwesenden Gäste zu verkaufen. Im Verlaufe des Festes photographieren die europäischen Gäste die Hochzeits-Gesellschaft. "Vielleicht werden von den Bildern Tausende von Kopien hergestellt, um auf den europäischen Marktplätzen verkauft und als Gegenstand des Hohns und Spotts verteilt zu werden", meint der Freund (230). Offensichtlich richtet sich hier der Tadel des Verfassers stärker gegen das würdelose Verhalten des Gastgebers als gegen die Taktlosigkeit der Europäer. Dieser Ägypter macht sich derselben Verunglimpfung des Vaterlandes, *i f t i r ā' ' a l ā ' l - w a ṭ a n*, schuldig, die Muwailihī im ägyptischen Pavillon der Weltausstellung sieht: Die Organisatoren, hauptsächlich orientalische Christen, haben Attraktionen angeboten, die die Vorurteile der Europäer gegenüber den Orientalen und ihre Verachtung der islamischen Zivilisation verstärken werden. So schreibt ein syrischer Christ den Besuchern für ein paar Münzen arabische Segenswünsche und Verse aus dem "Koran Muḥammad's" auf. Ein Mann und ein Jüngling imitie-

1) Muḥammad al-Muwailihī führt diesen Gedanken z. B. im Zusammenhang mit der Übernahme europäischer Medikamente und Heilmethoden an. H.I., 148.

ren den Koranunterricht in einer Weise, die die Europäer be-
lustigt (434 - 41).

In der Darstellung des ägyptischen Pavillons in Paris und
in einigen Szenen, die in den Restaurants von Azbakiya in
Kairo spielen, kommt auch die Abneigung des Verfassers ge-
gen die soziale Stellung der Orient-Christen zum Ausdruck, die
sich dem Aufkommen der westlichen Wirtschaftsweise, ähnlich
wie die Juden (185 ff.), leichter und schneller angepaßt ha-
ben als die meisten Muslime (Vgl. etwa 266 ff.). Sie nehmen
wohl die verwerflichen Sitten und Methoden der Europäer,
nicht aber ihre Tugenden an ¹⁾. Diese Tugenden nun stellt
Muwailihī den Charakterzügen der Ägypter gegenüber, die ihm
als Schwächen erscheinen: Er beklagt das mangelnde Interes-
se seiner Landsleute für die Tier- und Pflanzenwelt, die
Schönheit der Landschaften und der Gestirne des Himmels ²⁾.
Dagegen werde der Europäer von Kindheit an zur Beachtung
der Natur erzogen. Die Freude an ihr veranlasse ihn, die Wän-
de seines Hauses mit Bildern von Tieren und Pflanzen zu
schmücken oder selbst Bilder zu malen (245/6). Ebenso seien
die Europäer an fremden Ländern und deren Kulturdenkmälern
interessiert, während manche Kairiner die Pyramiden zeitle-
bens nur auf den ägyptischen Briefmarken zu Gesicht bekämen
(247). Eine Bildung dieser Art wird den Menschen die Großar-
tigkeit der göttlichen Schöpfung und die Eitelkeit irdischen
Strebens erkennen lassen (245).

Die moralische Haltung, die aus solcher Erkenntnis entste-
hen müßte, sehen die Muwailihī's allerdings nur bei wenigen
Europäern. Zu ihnen zählen sie jene europäischen Publizisten
und Schriftsteller, "die mit ihren Federn aus Liebe zur Tu-

-
- 1) H.I., 2. Auflage, enthält (107/8) die ironische Darstel-
lung des Aberglaubens eines Orientchristen ("al-mu'allam
masihīhi"), der darin den Muslimen nicht nachsteht.
 - 2) Dieser Passus geht wohl auf Fathi Zağlül's Übersetzung
von Demolins zurück (Vgl. unten, S. 99).

gend und aus Neigung zum Recht" auf die Schändlichkeiten hinweisen, die sich im Einflußbereich der westlichen Zivilisation ereignen ¹⁾. In diesem Zusammenhang wird gesagt, daß nichts die Muslime mehr beeindrucken könne als das Urteil recht denkender Europäer über die schändlichen Seiten ihrer Zivilisation. Als eine literarische Verkörperung dieses Typs erscheint im "Ḥadīṭ 'Īsā" die Gestalt des französischen Orientalisten ²⁾. Er repräsentiert jene Europäer, deren Auftreten den Muwailiḥ's und vielen ihrer Zeitgenossen die Hoffnung gab, daß die Gebildeten des europäischen und des islamischen Kulturkreises einander doch noch im Geiste gegenseitiger Achtung begegnen könnten, um über die Vorzüge und Nachteile ihrer beiden Kulturen zu sprechen. Diese auch in den Artikeln des "Miṣbāḥ" immer wieder erkennbare Hoffnung zeigt, daß das kulturelle Selbstbewußtsein bei aufgeklärten Konservativen wie den Muwailiḥ's fast im gleichen Maße erschüttert sein kann wie bei liberalen Anhängern der totalen "Verwestlichung". Als wertvoll an der eigenen kulturellen Tradition erscheint ihnen das, was im Lichte der Ideale der europäischen Aufklärung, deren geistige Kinder sie trotz aller Enttäuschung über den europäischen Imperialismus bleiben, als vernünftig und human aufzufassen ist. Mehr als auf die Beurteilung der europäischen Zivilisation vom islamischen Standpunkt aus stützt sich Muḥammad al-Muwailiḥ in der "Zweiten Reise" auf Argumente europäischer Kritiker, die die Abkehr Europas von den edlen Zielen der Aufklärung, beziehungsweise deren Verfälschung im Sinne einer Rechtfertigung des Imperialismus beklagen. Wenn Muwailiḥ in diesem Zusammenhang den französischen Orientalisten sagen läßt, der Sultan habe mit Recht Europa bezich-

1) M.136 (4.I.1901), S.1.

2) In M.140 (8.II.1901) wird die Verleumdung des Islams durch europäische Schriftsteller und Gelehrte ihrer Unkenntnis des Arabischen zugeschrieben. Aber auch die Vertrautheit mit dieser Sprache genüge nicht, wie das Beispiel gewisser Fanatiker beweise. Als Orientalisten von wahrhaft gerechter Gesinnung werden sodann (Octave) Houdas und (William) Marçais genannt, die Muwailiḥ in Paris kennengelernt haben mag.

tigt, im Gewande des Friedens einen Kreuzzug gegen die muslimische Welt zu führen (s. oben, S. 56), so erkennt man in der Anklage des Orientalisten gegen den Kulturchauvinismus und Imperialismus und seinem gleichzeitigen Bekenntnis zu den unverfälschten Idealen der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit eine indirekte Rechtfertigung des Verfassers dafür, daß er ebenso wie sein Vater Ibrāhīm aus Gründen der politischen Notwendigkeit das Regime 'Abd al-Hamīd's trotz seiner Unterdrückung eben jener Ideale unterstützte (Vgl. oben, S. 42f).

Aufgeklärten Konservativen wie den Muwailiḥī's erscheint das Selbstvertrauen, mit dem die meisten 'Ulamā' den mächtigen geistigen Einflüssen Europa's auf die islamische Welt gegenüberstehen, als verhängnisvolle Blindheit infolge falscher Maßstäbe. Während es den Stolz eines solchen islamischen Gelehrten ausmacht, die Superglosse zur Glosse über einen theologischen Kommentar zu schreiben (s. oben, S. 80), leiden sie ständig unter der Vorstellung, als Individuen und als Angehörige eines anderen Kulturkreises von den Europäern nicht als gleichwertig im Sinne der europäischen Maßstäbe angesehen zu werden, die weitgehend ihre eigenen geworden sind. So sehen sie die islamische Vergangenheit und die traditionellen Züge im Leben der Gegenwart stets mit dem Gedanken daran, wie diese wohl auf Europäer wirken mögen: Nicht die Tatsache, daß die photographierenden Reisenden sich über die bilderfeindliche Einstellung des orthodoxen Islams hinwegsetzen, erbittert in der Hochzeitsszene des Ḥadīṭ 'Isā den "Freund", sondern der Gedanke, daß die Photographien in Europa dazu beitragen werden, das Ansehen der Muslime und ihrer Zivilisation herabzusetzen. Es ist für ihn offenbar selbstverständlich, daß Bilder von einer ägyptischen Hochzeit in Europa nur Spott hervorrufen können. Im Grunde unsicher in seinem eigenen Verhältnis zur islamischen Tradition, fürchtet er eine verächtliche Reaktion der Europäer beim Anblick der Bilder. Diese Reaktion, die ihrer Unwissenheit über die islamische Zivilisation entspringen mag, hat eine verhängnisvolle Folge:

Sie werden sich in jener Haltung der kulturellen Überlegenheit bestärkt fühlen, durch die die Europäer blind werden für die Grausamkeit, mit der der Imperialismus Kulturen zerstört, die doch nicht bar aller humanen Werte sind, die die Aufklärung gelehrt hat.

Das ständige Gefühl, von einem materiell überlegenen und feindlichen Nachbarn herablassend beobachtet und dabei dauernd mißverstanden zu werden, hat bei vielen Gebildeten der islamischen Welt zu der geistigen Verkrampfung geführt, die um 1900 bei den beiden Muwailih's schon deutlich wird. Sie hat die Entwicklung eines kulturellen Selbstverständnisses gefördert, das heute in der Historiographie übermächtig zur Stilisierung und Verklärung der Vergangenheit im Sinne moderner (das heißt: westlicher) Idealvorstellungen drängt, weil man auf diese Weise eine "emotionale Befriedigung"¹⁾ sucht, wie sie der Anblick der Gegenwart nicht zu geben vermag.

iii. Die europäische Industriegesellschaft und die sozialistische Bewegung im Urteil der Muwailih's

In der "Zweiten Reise" des "Ḥadīṭ 'Īsā" schildert der Verfasser eingangs die gewaltigen Bauten und den lebhaften Verkehr auf den breiten Straßen von Paris mit pathetischen Worten (377 ff.). Auf der Weltausstellung erregen die Hallen der einzelnen europäischen Länder durch die dargebotenen Wunder der Wissenschaft und Technik sein Erstaunen. Während aber 'Īsā und seine Begleiter noch den Pavillon des Deutschen

1) So die Formulierung von Wilfred Cantwell Smith, Der Islam in der Gegenwart, (Hamburg/Frankfurt, 1963), 115. - Verschiedene Aspekte dieser Haltung hat G.E.v.Grunebaum in seinen grundlegenden Aufsätzen über das Selbstverständnis der heutigen Muslime verzeichnet. Vgl. besonders drei aufeinanderfolgende Beiträge zu diesem Thema in seinem: Modern Islam, 97-190.

Reiches bewundern, bricht eine Brücke über einem Teil des Ausstellungsgeländes zusammen. Sie begräbt Männer, Frauen und Kinder unter sich: "So sind die Katastrophen der (westlichen) Zivilisation im Frieden schlimmer als die Schlachten des Krieges" (442/3).

Beim Besuch eines Kohlenbergwerks und einer Goldmine, die beide auf der Ausstellung errichtet worden sind, führt der französische Gelehrte den ägyptischen Besuchern die lebensgefährliche, auszehrende Arbeit der Bergleute vor Augen (444 ff.). Darauf lenkt er ihre Blicke auf die Halle einer französischen Stahlgießerei, die die gewaltigsten Kanonenrohre der Welt herstellt: Nach der Kohle und dem Gold, so sagt er, sei das Eisen das dritte Grundelement der (westlichen) Zivilisation: "Sie holen das Gold aus der Erde, um Kohle zu kaufen und mit deren Hilfe Eisen zu schmelzen. Daraus stellen sie nach Belieben Waffen und industrielle Werkzeuge her und schaffen für die Menschen jene Wunderdinge, die ihr gesehen habt". Doch schlägt all' das zum Unglück des Menschen aus: "Millionen von Arbeitern fahren in die untersten Schichten der Erde und zerstören ihr Inneres, um das aus ihr herauszuholen, womit sie die Erdoberfläche verunstalten. Unglück über den Menschen! Er glaubt für das Lebensglück zu arbeiten. Indessen verbringt er seine Lebenszeit in Not und Plage, bis der Tod ihn ereilt. Dann verläßt er die Welt weinend, wie er in sie gekommen ist, nachdem er die kurze Erdenfrist in einer Weise verbracht hat, die den Tieren und (!) Insekten angemessen ist. Dabei meint er doch, das höchste Geschöpf zu sein!" (447/8). Schließlich stellt der französische Gelehrte die riesigen Gewinne der Fabrikbesitzer den niedrigen Löhnen der Arbeiter gegenüber, wobei er auch auf die bekannte Methode großer Gesellschaften hinweist, auch noch diesen Lohn des Arbeiters durch die Errichtung von Mietshäusern und besonderen Kaufhäusern für die Angestellten an sich zu ziehen und zugleich damit den Arbeiter an das Unternehmen zu fesseln (449). Der "Freund" kommentiert diese Verhältnisse mit den Worten: "Von hier gehen die

sozialistischen Lehren, a l - m a d ā h i b a l -
i š t i r ā k ī y a , und dergleichen aus. Und wahrlich -
wie könnte der Mensch den Zustand ertragen, wie ein Insekt
im Innern der Erde zu wühlen, um die zu bereichern, die in
den Palästen der Macht und des Wohlstandes wohnen." (Ebd.,
s. auch 404/5) ¹⁾.

Im "Ḥadīṭ Mūsā" rückt auch Ibrāhīm die sozialen Spannungen in
den Vordergrund seiner Darstellung des Westens ²⁾: Die Morde
der Anarchisten bedrohen den Bestand der Gesellschaftsord-
nung. Der Anarchismus ist aufgekommen, weil eine bestimmte
Schicht in ihrer Habsucht alle Quellen des Reichtums an sich
gerissen hat. Gleichzeitig ermöglicht die übertriebene Frei-
heit in Wort und Schrift (Übersetzung Widmer's, 125) einer
bestimmten Partei, unter den Armen Neid und Haß gegen die Rei-
chen zu entfachen, indem sie die Enteignung zugunsten derer
fordert, die arbeiten und sich mühen müssen. Nach der Meinung
einiger europäischer Gelehrter kommt hinzu, daß aus den ille-
gitimen Beziehungen vornehmer Männer mit Frauen der niederen
Stände Kinder hervorgehen, die von ihren Vätern eine Vorliebe
für das Leben im Luxus geerbt haben ³⁾. Da sie ob ihrer un-
ehelichen Geburt in Armut aufwachsen, überkommt sie später das
Verlangen, sich an der Oberschicht durch Terror zu rächen.-In
einem Leitartikel des "Mišbāh" heißt es, im Gegensatz zu den
Prophezeiungen seiner Wortführer sei das moderne Europa nicht
durch Harmonie, sondern durch Kriegsrüstung einerseits und
Verarmung der einzelnen Bürger andererseits gekennzeichnet ⁴⁾.

-
- 1) Eine typisch liberale Haltung zur Arbeiterbewegung zeigt die kurze Erörterung des Koalitionsrechts der Arbeiter in M.183 (6.XII.1901), in der die ägyptische Regierung aufgefodert wird, weder die Arbeiter an der Aufstellung ihrer Forderungen zu hindern, noch die Unternehmer zu ihrer Annahme zu zwingen. Sie müsse das Vertrauen beider Seiten behalten.
 - 2) M.119 (7.IX.1900). (Deutsch bei Widmer, 121-26).
 - 3) "Die Vererbung von Charaktereigenschaften ist ja eine unbestreitbare Tatsache". (Übersetzung Widmer's, 124).
 - 4) M.93, (22.II.1901), S.1, Art. "Die Zivilisation eines Jahrhunderts."

Dazu komme, daß die lose Moral der Europäer sie zur ungehemmten Hingabe an die körperlichen Begierden verführe. Davon erschlafften sie, und die Nachkommenschaft werde geringer. "Sie sind nicht sicher davor, auszusterben" ¹⁾.

Muhammad al-Muwallihī gibt der Erwartung, daß die europäische Zivilisation an ihren inneren Widersprüchen zerbrechen werde, in dem Gespräch des französischen Gelehrten und seiner ägyptischen Freunde Ausdruck, das sie auf dem Eiffelturm, "der Feder, die auf die Mondoerfläche schreibt, was die Nationen des Westens an hohem Rand und Können erreicht haben" (451), miteinander führen. Der Turm ist eines jener Symbole, wie sie Nationen errichten, die den anderen zeitweise voraus sind, bis das Schicksal dieses Symbol von seiner Seite streicht, um ein anderes an seine Stelle zu setzen, das gleichermaßen endet (ebd.). Der Orientalist bestätigt diese Worte des "Freundes" mit der Aufzählung der klassischen Sieben Weltwunder, die er allesamt als Symbole menschlicher Hoffahrt und Eitelkeit verurteilt (453 ff.). Daß der Erbauer des Eiffelturms sich inzwischen als Finanzbetrüger erwiesen habe, wertet er als ein weiteres Zeichen für die Brüchigkeit der Zivilisation, die sich dieses Denkmal gesetzt hat (458).

Wie wir sehen, wird hier der Kulturpessimismus des Fin de siècle mit der Absicht aufgegriffen, das Fehlen der modernen Industrie in den orientalischen Ländern als Vorzug erscheinen zu lassen. So bietet denn auch die Besichtigung eines Schweizer Dorfes auf der Ausstellung Anlaß zu einem Lob der natürlichen Lebensweise, a l - m a ' i š a a ṭ - ṭ a b i ' i y a , gegenüber der zivilisierten Lebensweise mit ihrem gekünstelten Wesen (433).

1) Ebd. - Tauffiq al-Bakrī, ein Freund der Muwallihī's, begründete mit dem Hinweis auf die fallende Geburtenrate in Europa die These, die den Titel seines Buches bildet: "Al-mustaqbal li'l - islām" (Die Zukunft gehört dem Islam). Vgl. daselbst bes. Kap. 1. Das in GAL, S III, 81, genannte Erscheinungsjahr (1892) ist falsch. Lt. einer Angabe auf S.13 muß das Buch 1901 oder später erschienen sein.

VI. Islam und griechischer Humanismus als Grundlagen
der Sozialethik

i. "Miṣbāḥ aš-Šarq" und das Problem der allgemeinen
Volksbildung

Das Schreckensbild vom Zerfall der europäischen Zivilisation, das die Muwailiḥi's entwerfen, bildet den Hintergrund für die Haltung, die sie gegenüber der akuten Frage einer Erziehungsreform einnehmen.

Nach den Worten des Scheichs im "Ḥadīṭ Mūsā" verhindert die religiöse Bindung der Muslime, daß das Übel des Anarchismus sich im Orient ausbreitet. Die Redefreiheit habe nicht solche Ausmaße wie in Europa angenommen, und die geringe Breite des Schulwesens verhindere, daß verwerfliche Ideen sich in den Köpfen von Menschen aller Schichten festsetzen ¹⁾. Auch sei im Orient unter dem Einfluß des islamischen Gesetzes ²⁾ die Unzucht (die in Europa die Entstehung jener extremen Partei begünstige) nicht so weit verbreitet (vgl. oben, S. 95f). Wie die Almosensteuer die Pfeile der Begehrlichkeit nach dem Besitz der Reichen abhalte, so besitze der Islam überhaupt gegen alle Krankheiten der westlichen Zivilisation ein Heilmittel. Daher müsse das Erziehungsweisen auf die religiöse Unterweisung gerichtet sein, während ein Schulsystem nach westlichem Vorbild soziale Gefahren heraufbeschwöre (Übersetzung Widmers, 126). In einem Leitartikel des "Miṣbāḥ" steht in ähnlichem Zusammenhang der Satz: "Hundert Mauser-Gewehre sind für die Muslime und ihr Reich in dieser Lage nützlicher als hundert Bücher, und hundert Soldaten, die nach Beduinenart leben, besser als hundert Stu-

1) Übersetzung Widmers, 125/6. - Nach al-Afgānī suchen Sozialisten, Kommunisten und Anarchisten die Ausbreitung ihrer Ideen dadurch zu unterstützen, daß sie den Bau von Schulen fördern und selbst den Lehrerberuf ergreifen. Radd, 63.

2) Koran IV / 15-19 K/19-23 F; XVII/32 K / 34 F; XXIV / 2-3 K / F; XXV / 68-69 K/F; LX / 12 K/F. Vgl. auch Erwin Gräf, Die Todesstrafen des islamischen Rechts (II), in: Bustan, (Wien), H.1/1965, 9-15.

dentem, die die Wissenschaften des gegenwärtigen Zeitalters in ihrer Gesamtheit beherrschen" ¹⁾.

Derartige Äußerungen richten sich nicht gegen eine Modernisierung des Lehrplans der Azhar-Universität (s. oben, S.79f), sondern gegen ein umfassendes Volksbildungswesen nach westlichem Vorbild, wie es sowohl von Muṣṭafā Kāmil als auch von Fathī Zaġlūl gefordert wurde ²⁾. Ein Artikel, der wahrscheinlich aus der Feder Ibrāhīm's stammt, verdeutlicht die Gründe dieser Haltung: Nur die Harmonie von gewerblicher Ausbildung, *t a ' l ĩ m s i n ā ' i*, und Charakterbildung, *t a h d ĩ b a l - a ḥ l ā q* ³⁾, gewährleistet eine gesunde Erziehung. Den Absolventen der modernen Ausbildungsinstitute fehlt die moralische Unterweisung. Da viele von ihnen keine Beschäftigung finden, sie aber auch nicht in den Beruf ihrer Väter zurückkehren wollen, bilden sie eine Schicht, in der das Verbrechen und die Krankheit des Anarchismus, *f a u ḍ a w ĩ y a*, sich ausbreiten könnten. Auch gewisse Absolventen der Azhar sind in dieser Gefahr ⁴⁾.

Was die Schulbildung auf dem Dorfe angeht, so bezweifelt der Verfasser, daß Bauernsöhne mit moderner Schulbildung den Beruf ihrer Väter ergreifen werden. Das aber hätte eine Schwächung der Landwirtschaft und damit des Reichtums des Landes zur Folge. Außerdem würden die jungen Leute von ihren natürlichen Eigenschaften losgerissen. Durch eine religiöse Ausbildung von der Art, wie sie gegenwärtig geboten werde, vertausche andererseits der Bauernsohn nur die "Ruhe der einfachen Unwissenheit mit der angelernten Unwissenheit". Nur wenn durch eine intensive Charakterbildung erreicht werde, daß die Schulabgänger in den Beruf ihrer Väter zurückkehren, könne man einer Erweiterung der Volksbildung zustimmen, denn "wir ziehen eine Moral ohne Wissen einem Wissen ohne Moral vor" (Ebd., S. 2).

1) M.93 (22.II.1900), S.1.

2) Steppat, 314-18; Ahmed, Origins, 45/6; Pères, Les Origines, 103.

3) "Tahdīb al-aḥlāq" ist der Titel des berühmten Werkes von Ibn Miskawaih über Ethik (vgl. unten, S.103).

4) M.124 (12.X.1900).

Mit seiner Kritik an den Schulen, die lediglich das t e c h n i s c h e Wissen Europas vermitteln, behauptet Ibrāhīm keineswegs, das Erziehungssystem in Europa leugne die ethische Bildung. Die These Demolins', das englische Bildungsideal sei ein Menschentyp, der von Kindheit an zur individuellen Leistung angehalten ist, fand im "Miṣbāh" ein positives Echo. In der Besprechung des "Miṣbāh" zu Faṭḥī Zaġlūl's Übersetzung ¹⁾ fällt die mehrfache Betonung des Umstandes auf, daß die Franzosen die Vorzüge des englischen Erziehungssystems erkannt hätten und daran gingen, dieses System nachzuahmen. Zwei Jahre später ²⁾ wendet sich die Zeitschrift gegen die starre Ausrichtung der ägyptischen Schüler auf das Bestehen der Examina - ein Zug, den Demolins als typisch für das traditionelle Schulsystem und als nachteilig für die Persönlichkeitsbildung dargestellt hatte ³⁾. Man kann annehmen, daß diese Äußerungen eine Reaktion auf den starken Bildungseinfluß Frankreichs in Ägypten darstellen, der die frankreichfreundliche Ausrichtung des ägyptischen Nationalismus in jenen Jahren mitbestimmt hat. (Vgl. oben, S. 49). Zugleich weisen sie darauf hin, daß die Muwailiḥ's tatsächlich in einer stärkeren Anlehnung an das englische Erziehungsideal eine Möglichkeit sahen, in Ägypten Menschen von jenem aktiven und lebensstüchtigen Typus zu erziehen, durch den allein - wie die Besprechung zu Zaġlūl's Übersetzung hervorhebt - eine Nation gedeiht. Ihre gleichzeitige Polemik gegen die Ausweitung des allgemeinen Schulwesens, die Kritik am sozialen Aufstieg von Bauernsöhnen in der Verwaltung, die Klage über den Prestigeverfall, den die alte Oberschicht durch eigenes Verschulden erlebt - all dies führt zu dem Schluß, daß die Muwailiḥ's die Entwicklung einer aufgeklärten, modern gebildeten, ihrer eigenen Kulturtradition bewußten Elite von aristokratischer

1) M.60 (22.VI.1899). - Eine Zusammenfassung der Thesen Demolins' findet sich bei Ramsaur, The Young Turks, 82 - 84 .

2) M.152 und 153 (3./10.V.1901).

3) Ramsaur, 82.

Herkunft befürworteten, deren vorbildliche moralische Haltung auf die Untergebenen wirken und zugleich die Autorität der herrschenden Schicht sichern würde.

ii. Das Buch "Ilāğ an-nafs"

1. Muḥammad al-Muwailiḥī's Versuch einer
Rehabilitierung der Philosophie

Am Ende seines kritischen Artikels gegen die Forderung nach einer allgemeinen Volksbildung macht Ibrāhīm den Vorschlag, durch einen Ausschuß von 'Ulamā' und Männern des Geistes klassische islamische Werke über ethische Erziehung auswählen zu lassen. Zugleich müßten neue Bücher dieser Art geschrieben werden ¹⁾.

Ohne Zweifel sollten die Aufsätze über philosophische Ethik, deren Veröffentlichung in "Miṣbāh aš-šarq" etwa gleichzeitig mit dem "Ḥadīṭ 'Isā" begann ²⁾, diesem Zweck dienen. Muḥammad al-Muwailiḥī, der Verfasser dieser Aufsätze, hat später eine Veröffentlichung in Buchform vorbereitet, die nach seinem Tode mit dem Titel "'Ilāğ an-nafs" erschienen ist ³⁾. Da er für diese Ausgabe zwar die Reihenfolge der Abhandlungen geändert ⁴⁾, deren Inhalt jedoch weitgehend beibehalten hat, kann sie trotz der späten Veröffentlichungszeit (1932) zur Untersuchung der individual- und sozialetischen Anschauungen, die die Muwailiḥī's um 1900 vertraten, herangezogen werden.

1) M.124 (12.X.1900).

2) Die erste Abhandlung, die über den Zorn, wurde in M.40 (19.I.1899) abgeschlossen.

3) "Die Heilung der Seele". (Vgl. oben, S.29, Anm.2).

4) So steht die Apologie der Philosophie aus M.150 und 151 (April 1901) in "'Ilāğ an-nafs" als Kapitel I vor der Abhandlung über den Zorn, deren Schlußteil schon im Januar 1899 im "Miṣbāh" erschienen war.



Die Kapitel, in denen der Verfasser die einzelnen Fortsetzungen zusammengefaßt hat, tragen die folgenden Überschriften: Die Einfachheit der Philosophie (1) - Der Zorn (14) - Die Stunden des Lebens (52) - Der Verdruß (69) - Das Anerkannte (88) - Ansehen und Ehre (101) - Die Tugend des Mitleids (114) - Die Berühmtheit (118) 1).

Im ersten Kapitel beklagt der Verfasser, daß die Philosophie, *f a l s a f a*, bei den Muslimen seiner Zeit das Schicksal der anderen Wissenschaften teile: Die Texte seien unter einer Masse von Kommentaren begraben, und die Menschen selbst betrachteten die Philosophie entweder als überflüssig oder als Wurzel der Gottlosigkeit und Ketzerei, als ein Instrument des Zweifels oder eine Methode abwegiger Sophistik. In Wirklichkeit sei sie aber "das helle Licht, das ... zur Schönheit der Ordnung in der Zivilisation hinführt" 2).

Schon diese Formulierung verrät das pragmatische, gesellschaftsbezogene Motiv, das *Muwailihī*'s Versuch einer Rehabilitierung der Philosophie in der islamischen Welt zugrunde liegt. Es wird noch deutlicher in der folgenden Einteilung der Philosophie in die Theologie, *' i l m a l - i l ā h i y ā t*, Mathematik und Naturwissenschaft, *' i l m a t - t a b ī ' i y ā t w a ' r - r i y ā d i y ā t*, und die Ethik, *' i l m a l - a ḥ l ā q* (1). Da der Mensch, wie *Muwailihī* ohne weitere Begründung behauptet, durch die Philosophie hauptsächlich die Annahme der charakterlichen Vorzüge, *f a ḍ ā ' i l a l - a ḥ l ā q*, und die Aufgabe der Laster, *r a ḍ ā ' i l*, erstrebt, ist die Ethik die Quintessenz, *l u b ā b*, der Philosophie (1,11). Entsprechend bemüht sich *Muwailihī* im Rahmen eines Überblicks über die Entwicklung der griechischen Philosophie (2-11), die Ethik als Kern der eigentlichen Philosophie gegen das abzugrenzen, was ihm als relativ unbedeutendes Beiwerk oder als spätere Fehlentwicklung erscheint. Darunter versteht er sowohl

- 1) Das Kapitel "Der Verdruß", *k a d a r a n - n a f s*, das unter dem Titel "Ayyuhā'l- mahzūn" in M.152 (3.V.) - 164 (26.VII.1901) erschienen war, findet sich in dieser seiner ursprünglichen Fassung bei *Manfalūtī*, *Muḥtārāt*, 249-70.
- 2) "... an-nūr as-sāti' alladī ... yuršidū ilā gamāl an-nizām fi'l-'umrān". I.N., 1.

die Verdrehung der Lehre Epikurs ¹⁾ mit ihrer Forderung der Mäßigkeit, Askese, Kasteiung und inneren Ruhe zu einer Philosophie der Ausschweifung (8), als auch die "Komplizierung, Verdunkelung und Unverständlichmachung" des Inhalts der Philosophie - der ihm, wie sein Bedauern über die "Schandflecken des Streitens" bei den späteren (griechischen) Philosophen zeigt (9), ein für allemal gegeben erscheint. Mit der Begründung, daß sie nur ein Instrument ²⁾ des gedanklichen Abwägens (wie die Grammatik in der Sprache) und außerdem für den seelisch Bedrängten wertlos sei, lehnt er die Anerkennung der Logik, 'ilm al-mantiq, als Grundlage der Philosophie entschieden ab (9/10).

Muwailiḥī's Rehabilitierung der Philosophie läuft eingestandenmaßen auf den Versuch hinaus, zu jener Quelle der Ethik vorzudringen, aus der die römischen Philosophen und nach ihnen die Philosophen Europas in Vergangenheit und Gegenwart geschöpft haben: Die griechische Philosophie. Sie alle sind völlig von den Griechen abhängig, 'iyāl 'alaihūm, "und wenn auch die europäischen Gelehrten in allem überragend sind - die Ethiker der alten Zeiten übertreffen sie doch nicht" (11).

Indem aber die europäischen Philosophen diese Lehren aufgenommen haben, sieht sich Muwailiḥī berechtigt, bei der Darlegung seiner Ansichten auf europäische Denker wie Schopenhauer (101, 107), Voltaire (40, 109) und d'Alembert (108) zu verweisen ³⁾. Als "ein Licht, das wir aus dem Studium der Alten und der Modernen unter den Orientalen und Europäern gewonnen

1) Bei al-Afḡānī erscheint die Schule der Epikuräer als historische Erscheinungsform des kulturzersetzenden Materialismus. Radd, 50 - 52.

2) Dies die Auffassung der peripatetischen Schule gegenüber den Stoikern und Platonikern, für die die Logik ein Teil bzw. Teil und Instrument der Philosophie ist.

3) An Europäern finden u.a. noch Friedrich der Große (109) und der Dichter (N.-Joseph-Laurent) Gilbert (105), aber auch Newton (59) und (65) der Astronom (J.F. William Herschel (d. Jg., gest. 1871) Erwähnung.

haben" ¹⁾, geht "Ilāğ an-nafs" somit über das frühere Bemühen Muḥammad 'Abduh's hinaus, die griechische Ethik aus den Werken islamischer Denker des Mittelalters zu den Muslimen sprechen zu lassen ²⁾. Andererseits beschränkt sich Muwailihī auf die Erwähnung einiger der bedeutendsten griechischen Denker und ihrer Schulen ³⁾, wobei er in seiner oberflächlichen Charakterisierung ihrer ethischen Auffassungen diejenigen Züge herausstellt, die von Sokrates her zum Lebensideal der Stoiker geführt haben.

Im Unterschied zu den islamischen Philosophen des Mittelalters, bei denen das Verhältnis von Offenbarung und rationaler Erkenntnis als Grundproblem der Beschäftigung mit der Philosophie und des philosophischen Denkens im Mittelpunkt der Auseinandersetzung steht ⁴⁾, übergeht Muwailihī diese Frage ⁵⁾. Zwar finden sich bei ihm Formulierungen von der Art, daß eine Regung wie der Zorn von Übel sein müsse, weil sie zu dem gehöre, was sich per definitionem der Herrschaft der Vernunft, 'a q l, entzieht und damit dem Menschen zwangsläufig schadet (18), jedoch vermißt man jeglichen Versuch, die rational-utilitaristische Begründung

1) Vorwort, vor S. 1.

2) 'Abduh hielt 1877 Vorlesungen über Ibn Miskawaih's "Tahdīb al-aḥlāq", ein Werk, das nach der Art der Neuplatoniker eine Aussöhnung der ethischen Lehren Platon's und des Aristoteles erstrebt. Vgl. Richard Walzer, Greek Into Arabic, 220 ff., und den Artikel "Akhlāk" in E I, I, (1960), 325-30.

3) Es werden Sokrates (2-4, 21, 41-43, 94), Aristoteles (6, 15, 18, 52, 70, 118), Platon (7, 14, 17), Epikur (7, 8), Antisthenes (6), Diogenes (6) und andere genannt.

4) Vgl. Walzer, 10/11, 20, 206-19; u.G.E.v.Grunebaum, Concept and Function of Reason in Islamic Ethics, in: Oriens, Vol. XV, (1962), 1-17.

5) Es ist bezeichnend für den Gegensatz von westlicher Bildung und dem vorwiegend politisch motivierten Bekenntnis zum islamischen Erbe, daß Muwailihī nur einen einzigen islamischen Philosophen, Ibn Sīnā (118), bei Namen nennt, ohne jedoch seine Leistung auch nur andeutungsweise zu charakterisieren.

der Ethik gegen die Begründung durch die Offenbarung abzuwägen. Freilich besteht dazu keine dringende Notwendigkeit, wenn man die Vernunft sozusagen als den gesunden Menschenverstand auffaßt, als ein "ausgeglichenes Denken, gesundes Unterscheidungsvermögen, rechtes Maß im Urteil und Kenntnis des Wesens der Dinge, wie es frei von Irrtümern und Hirngespinnsten sich darstellt" (72). Andererseits macht Muwailiḥī in seiner Einteilung der Philosophie in Theologie, Naturwissenschaft und Ethik (1) die (offenbarte) Religion ohne Bedenken zu einem Gegenstand der Philosophie. Er sagt dazu lediglich, die Theologie befaße sich mit der Religion, ḥ ā ṣ ṣ a b i ' d - d ī n , ohne daß er den Inhalt des Begriffs "dīn" erklären würde. Wenn, wie der Verfasser schreibt, die Ethik den wichtigsten Teil, a h a m m a l - a q s ā m , der Philosophie zur Erlangung des irdischen Glücks, a s - s a ' ā d a a d - d u n y a - w ī y a , darstellt, so liegt die Deutung nahe, daß Muwailiḥī hier die Theologie (ähnlich der "natürlichen Theologie" des europäischen Mittelalters) mit der Metaphysik gleichsetzt ¹⁾. Religion, d ī n , wäre demnach (als Gegenstand eines Zweiges der Philosophie) die Gesamtheit der geistigen Beziehungen des Menschen zu dem, was die unmittelbar gegebene Wirklichkeit überschreitet. Allerdings liegt dieser Bereich bei Muwailiḥī außerhalb der Betrachtung: Gott, a l l ā h , oder a l - q u d r a a l - i l ā h ī y a , wird als die Macht genannt, die dem Menschen die Veranlagung zur Annahme der Tugend verliehen hat (11, 24). Daß die Tugend, die dem Menschen das irdische Glück schenkt, im Jenseits belohnt würde, findet nirgends Erwähnung. Den Tod bezeichnet Muwailiḥī auch nicht als die Schwelle zu einem ewigen Leben, sondern unter Berufung auf die Agnostiker als "das Einzige in der Welt", woran es keinen Zweifel geben könne (72).

1) Bereits Ibn al-Qiftī (gest. 1248) bezeichnet die Metaphysik als i l ā h ī y ā t . Vgl. v. Grunebaum, Der Islam im Mittelalter, 416 ff., bes. 419.

Das Buch "‘Ilāğ an-nafs" enthält zwar indirekt das Bekenntnis des Glaubens an Gott und seine Offenbarung, es zeugt jedoch in diesem Zusammenhang von einem Religionsverständnis, das gerade durch den Mangel an begrifflicher Klarheit und logischer Konsequenz für den Anhänger eines in politischer und sozialer Hinsicht so konservativen Panislamismus recht merkwürdig erscheinen mag.

Zur Erklärung dieses Sachverhalts muß man wiederum auf die liberale, vom Freimaurertum beeinflusste Atmosphäre hinweisen, in der Muḥammad al-Muwallihī aufgewachsen war (s. oben, S.22). In der Ideologie des Panislamismus verband sich später die mehr oder weniger positivistische Religionsauffassung, die sich in den gebildeten Kreisen der Oberschicht verbreitet hatte, mit gewissen Gedankengängen konservativer europäischer Kulturhistoriker wie Guillaume Guizot ¹⁾ (1787-1874), der in Abwehr des atheistischen Geistes der Französischen Revolution die Religion als tragendes Element der Zivilisation ansieht.

Die ursprünglich rein positivistische Betrachtungsweise tritt bei al-Afgānī deutlich zu Tage. In seiner Diskussion mit Ernest Renan wertet er die Propheten der Weltreligionen als Erzieher, die unter Berufung auf ein höchstes Wesen Gehorsam verlangten, um die Ergebnisse ihres eigenen Nachdenkens verbreiten und verwirklichen zu können. Alle Nationen müssen auf dem Wege vom Zustand der Barbarei zu einer höheren Gesittung dieses "schwerste und demütigendste Joch für den Menschen" - die Erziehung durch den Zwang religiöser Gebote - eine zeitlang ertragen ²⁾. Für die Auffassung des Islams als historische Variante einer universalen Religion, die mit der Philosophie zusammenfällt, konnte man sich auf islamische Philosophen wie al-Farābī (gest. 950) berufen ³⁾. Die Art, wie er den Fortschrittsgedanken übernimmt, zeigt

1) Vgl. al-Afgani, der in Radd, 80/1, dessen "Histoire de la civilisation en France" (5 Bde., 1. Aufl. 1829-35) erwähnt.

2) Vgl. Ernest Renan, Der Islam und die Wissenschaft, (autorisierte deutsche Ausg. Basel, 1883), 34 ff.

3) Vgl. Walzer, 10, 20-23, 206-19; Hourani, 16/7.

aber deutlich den Einfluß des Positivismus ¹⁾, obwohl al-Afġānī im Gegensatz zum strengen Positivismus - der sie nur als historisches Phänomen gelten läßt - die Religion als stabilisierendes Element der Gesellschaft auch für die absehbare Zukunft, jedenfalls im Orient, für notwendig hält.

Daß dem Verfasser des "Ilāğ an-nafs" Gedanken dieser Art nicht fernlagen, deutet schon seine Methode an, ethische Ratschläge durch Aussprüche griechischer Philosophen und durch Koranverse gleichermaßen zu stützen ²⁾. Was die Rolle der Propheten und Weisen angeht, so "gehörte es zum Hauptsächlichen der Rechtleitung der Menschen durch die Propheten, sie an den Tod zu erinnern, und zur größten Sorge der Philosophen, daß die Menschen über ihn nachdenken" (I.N. 77) ³⁾.

In Übereinstimmung damit erweisen sich rationale Erkenntnis und Offenbarung zumindest in ihrer Wirkung auf den Menschen als gleichartig, denn beide vermögen ihn zur Tugend zu führen.

Muḥammad al-Muwailiḥī spricht eine derartige Auffassung zwar nicht aus, demonstriert den Sachverhalt jedoch am zentralen Problem der islamischen Ethik: Dem Verhältnis von totaler Vorherbestimmung, wie sie die göttliche Allmacht impliziert, zur Willensfreiheit und verantwortlichen Lebensgestaltung des Menschen, wie sie die Belohnung und Bestrafung durch Gott voraussetzt. Im "Ḥadīṭ 'Īsā" wird mit einer erstaunlichen Sorglosigkeit im Gebrauch theologischer Termini erzählt, wie bei einer Epidemie die Mehrzahl der Muslime in untätiger Unterwerfung, t a s l i m , verharren, ohne daß der geschickteste Redner sie hätte überzeugen können, "daß die Vor-

-
- 1) Vgl. den Text seiner Antwort an Renan, aber auch seine Ausführungen über die zivilisatorische Bedeutung der Religion in: Radd, 33-44. Zu seinem Religionsverständnis äußert sich P.Giulio Basetti-Sani: Sayyid Jamāl al-Dīn al-Afġānī. Saggio sul suo concetto della religione. In: Orientalia Christiana Periodica, XXV, (1959), 5-43. Vgl. auch Hourani, 137 ff., (über Muḥammad 'Abduh).
 - 2) I.N. 34/5; 71; 87; 93; 116. - An Dichtern der islamischen Vergangenheit werden al-Ma'arrī (66), al-Mutanabbī (78), Sa'dī (111), Abū Tammām (81) und Abū 'Ubaida (64) genannt.
 - 3) Ibrāhīm al-Muwailiḥī bezeichnet im "Ḥadīṭ Mūsā" den arabischen Propheten als den "größten Weisen". (Widmer, 92).

beugung, w i q ā y a , gegenüber dem Vorherbestimmten, m a q d ū r , Schutz gewährt" (H.I., 163). Sie waren zwar frei von Todesfurcht, doch konnten sie mit dieser Haltung trotz ihrer Gebete den Tod so wenig aufhalten wie jene ihrer Landsleute, die mit den technischen Fertigkeiten auch die Gewohnheit einiger Europäer übernommen haben, die religiösen Vorschriften zu verachten und den Glauben geringzuschätzen. Diese wurden von panischer Furcht ergriffen, so daß ihr Geist sich verwirrte. Sie vertrauten sich ganz der Medizin an, bis sie ihren Körper mit Medikamenten vergiftet hatten (Ebd., 165-67).

Nur die besondere Kategorie, a ṭ - ṭ a b a q a a l - h ā ṣ ṣ a , die neben ihren Gebeten die Vorbeugungsmaßnahmen nicht vernachlässigte, zeigte Tapferkeit des Herzens und Seelenstärke dank des richtigen Verständnisses der Religion. Indem sie beteten und zugleich die Möglichkeit der Vorbeugung beachteten, erfreute sich jeder von ihnen eines "gesunden Geistes in einem gesunden Körper" ¹⁾. (Ebd., 165). Wie in "Ilāğ an-nafs" gezeigt wird, zeichnet dieselbe umsichtige Tapferkeit gegenüber den Gefahren einer Epidemie den Philosophen aus, während jene, denen der wahre Sinn des Lebens verborgen geblieben ist, ihre Seelenschwäche offenbaren ²⁾ (I.N., 84).

-
- 1) Der Gedanke des "Mens sana in corpore sano" wird in I.N., 41 und 69, wiederholt.
 - 2) Es gehört zum akturellen Hintergrund dieser Äußerungen, daß Muhammad's Vater Ibrāhīm al-Muwallihī etwa zur selben Zeit in dem fiktiven Brief eines Mekkapilgers über die schrecklichen Seuchen Klage führte, die zahllose Gläubige am Ziel der Pilgerfahrt dahinfrafften, und die osmanische Regierung aufforderte, Abhilfe zu schaffen. Vgl. den Text in: Al-Muntaḥab, II, 554-56. Die literarische Verwendung von Ğabartī's Pest-Bericht im "Ḥadīṭ 'Isā" (153 ff.) verfolgt dieselbe Absicht. Vgl. dazu Pérès, Les Éditions successives, 255 - 57.

2. Griechische Weisheit als geistige Waffe

Die Tugend der Tapferkeit, die bei Muwailiḥī der aufgeklärte Muslim ebenso wie der Weise an den Tag legt, ist entsprechend dem Tugendbegriff der Nikomachischen Ethik des Aristoteles die Mitte zwischen zwei Extremen ¹⁾. Andererseits bildet sie wie bei Platon ²⁾ zusammen mit der Vernunft, 'a q l, der Enthaltbarkeit, 'i f f a, und der Gerechtigkeit, 'a d ā l a, die Stützpfeiler, d a 'ā'i m, eines tugendhaften Lebenswandels (10/1), durch den der Mensch das höchste irdische Glück erlangt: Das vollkommene Vergnügen, l a d d a, der Ruhe, r ā ḥ a, in der jeglicher Schmerz - den der Mensch von Natur fürchtet und zu meiden sucht - aufgehoben ist (74). Ist das Verständnis der Philosophie zwar keinem Menschen grundsätzlich verschlossen, so erreichen doch nur wenige jenen Grad der Vollkommenheit in den Tugenden, um in allen Situationen die Ruhe der Seele zu bewahren (1,10/1,75). Wenn das richtige Verständnis des Islams nach Muwailiḥī's eigener Darstellung zu eben dieser menschlichen Vollkommenheit führen kann, und wenn sein Lehrmeister al-Afḡānī den Islam als die Religion gepriesen hat, die im Unterschied zum Brahmanismus mit seinem Kastensystem und dem Judentum mit seinem exklusiven Priestertum jedem seiner Bekenner die Fähigkeit, die Möglichkeit zuspricht, sich frei und unmittelbar um geistige Läuterung zu bemühen ³⁾, so liegt die Frage nahe, warum Muwailiḥī die Begründung einer philosophischen Ethik für notwendig hielt. Es mußte bei den

- 1) Statt - wie bei Aristoteles - der Verwegenheit steht bei Muwailiḥī aus eindeutigen Grund die Unterwerfung unter das Vorherbestimmte der ebenso verwerflichen Haltung der Furcht gegenüber. - Muwailiḥī mag in Koran II/143K/137F eine offenbarte Parallele zu diesem philosophischen Tugendbegriff gefunden haben. Vgl. v. Grunebaum, Der Islam im Mittelalter, 191.
- 2) Dessen Schema der vier Haupttugenden haben schon al-Kindī und Ibn Miskawaih übernommen. Vgl. Walzer, 222-24. Die Ersetzung von Weisheit, ḥ i k m a, durch 'a q l bei Muwailiḥī weist erneut darauf hin, wie er "Vernunft" aufgefaßt wissen will. (Vgl. oben, S.104).
- 3) Al-Afḡānī, Radd, 77-80.

Orthodoxen Mißtrauen hervorrufen, daß er das Einführungszeremoniell der Freimaurer, bei dem der Anblick eines Totenschädels den Logenbruder an den Tod erinnern und ihm zugleich die Furcht vor dem Tode nehmen soll, als sinnvolle Erziehungsmethode erwähnt (79). Noch weniger konnten sie es akzeptieren, daß bei Muwailihī nicht der vorbildliche Lebenswandel des Propheten Muḥammad Maßstab charakterlicher Vollendung darstellt, sondern daß für ihn der "Meister der Philosophen", S o k r a t e s , auf seinem Lebenswege, s ī r a , in einmaliger Weise "die Rangstufen menschlicher Vollkommenheit in der Beherrschung der Seele und in ihrer Übung in den Tugenden" erlangt hat ¹⁾. Es war durchaus folgerichtig, daß Muṣṭafā al-Manfalūṭī (1876-1924), der im übrigen stark unter dem Einfluß der beiden Muwailihī's gestanden hat ²⁾, in "Al-Mu'ayyad" Einspruch erhob: "Wir brauchen nicht die Lebensgeschichte der griechischen Philosophen, der römischen Weisen und der europäischen Gelehrten, denn wir finden in unserer Geschichte ein edles Leben, das erfüllt ist von Eifer und Tat, Geduld und Beständigkeit, Liebe und Barmherzigkeit, Weisheit und Führertum, wahren Adel und vollkommener Menschlichkeit - das ist das Leben unseres Propheten, das in Betracht zu ziehen uns genügt" ³⁾.

In den Augen von Kritikern wie Manfalūṭī zeugten Muwailihī's Aufsätze über philosophische Ethik dafür, daß er die Ethik des Islams in der Gegenwart nicht für ausreichend hielt, als allgemeine Grundlage der Charaktererziehung zu dienen. Dabei scheint Muwailihī den Kreis der Personen, an die er sich wendet, bewußt mit den Worten einschränken zu wollen, es sei

-
- 1) I.N., 1. Auf den Seiten 2-5 wird die menschliche Vorbildlichkeit des Sokrates an Ereignissen seines Lebenslaufes gezeigt.
 - 2) Vgl. 'Abbās Mahmūd al-'Aqqād, Murāga'āt, 172/3. Ein äußerliches Beispiel ist die Überschrift "Ayyuhā'l-mahzūn" in Manfalūṭī's Sammlung seiner in "Al-Mu'ayyad" erschienenen Aufsätze: An-Nazarāt, I, (13. Aufl., Kairo, 1953), 68.
 - 3) An-Nazarāt, I, 117.

genug, wenn der "Ḥadīṭ 'Īsā" - der zahlreiche Beispiele der Weisheit der Griechen anführt ¹⁾ - und die Abhandlungen über Ethik von den führenden Männern der Beamtenschaft gelesen und zum allgemeinen Nutzen, n a f ' ' ā m m , beherzigt würden ²⁾.

Dieser Schicht, deren zwiespältige Geistesverfassung Muwailiḥī im "Ḥadīṭ 'Īsā" treffend mit dem Porträt eines jungen Beamten charakterisiert, auf dessen Tisch zur Rechten ein Buch "des gottlosen Franzosen Voltaire" und zur Linken ein Buch "des Bekenner der göttlichen Einheit", m u w a ḥ ḥ i d , des mystischen Dichters Ibn al-'Arabī (gest. 1240) liegt ³⁾, wollte er vor Augen führen, daß die Philosophie Griechenlands und des modernen Europa in ihrem Kern dasselbe zum Inhalt habe und dem gleichen Zweck diene wie die Religion, nämlich dem, die Glieder der Gesellschaft mit dem Geist zu erfüllen, der die "Schönheit der Ordnung in der Zivilisation" begründet (s. oben, S. 101). Das sozial "richtige" Verhalten des Menschen, das bei den ungebildeten Schichten durch das gehorsame Befolgen der religiösen Gebote erreicht wird - weshalb die Muwailiḥī's einer Ausweitung der Schulbildung mit Bedenken gegenüberstehen - kann bei denen, die ob ihrer westlich-technischen Ausbildung die enge Bindung an das religiöse Gesetz verloren haben, durch die Einsicht in den tieferen philosophischen Sinn dieser Gebote - etwa der Almosensteuer - erzeugt werden. Freilich läuft eine derartige Auffassung der Philosophie darauf hinaus, die Gültigkeit und den Wert religiöser Gesetze an der Philosophie zu messen, nicht umgekehrt. Diesem Problem hätte Muwailiḥī auch dann nicht entgehen können, wenn er an einer Stelle einfach behauptet hätte, daß nach

1) H.I., 183; 215-18; 410; 422/3; 431; 454-8.

2) M.51 (13.IV.1899), S. 1

3) H.I., 55 ff. - Dieser Beamte (ein aufmerksamer Leser von "Miṣbāḥ aš-Šarq") wirkt fast wie ein ironisches Selbstporträt des Verfassers, der in "Ilāğ an-nafs" Voltaire in positivem Zusammenhang als "großen Schriftsteller" bezeichnet (109).

seiner Ansicht die Offenbarung des Korans niemals der Vernunft widersprechen könne. Indem er derartigen Grundfragen überhaupt ausweicht, rechtfertigt er um so mehr das Mißtrauen der orthodoxen Kritik. Aber nicht weniger als orthodoxes Mißtrauen hat diesem ersten literarischen Versuch eines muslimischen Schriftstellers arabischer Zunge, den griechischen Humanismus zur Grundlage einer zeitgemäßen Individual- und Sozialethik der muslimischen Oberschicht zu machen ¹⁾, der ausgeprägte Eklektizismus in seiner Darbietung geschadet. Dadurch wurden wesentliche Züge dessen, was aus antikem Gedankengut den europäischen Humanismus hat entstehen lassen, eliminiert. Diese Darstellungsweise geht zum Teil darauf zurück, daß Muwailihī's Kenntnis der antiken Philosophie auf die Lektüre europäischer Übersetzungen und der Literatur der französischen Klassik zurückgeht, wobei besonders an die beliebte literarische Form des Philosophengesprächs zu denken ist ²⁾. Vor allem aber ist es die schon bei al-Afgānī auftretende pragmatische Einstellung ³⁾ zum antiken Erbe, durch die Muwailihī's philosophische Abhandlungen nicht zu einer Rehabilitierung der Philosophie, sondern höchstens zur Entstehung einer moralphilosophischen Erbauungsliteratur beitragen konnten, die formal an die Sendschreiben des Mu'taziliten al-Gāhiz anknüpft (s. unten, S. 116).

Bemerkenswert bei Muwailihī bleibt die Tendenz, nicht nur die neuzeitliche europäische Philosophie, sondern auch die

-
- 1) Zu vorangehenden Bemühungen arabischer Literaten des 19. Jahrhunderts, ihr Publikum mit der griechischen Geisteswelt vertraut zu machen, vgl. Saadeddine Bencheneb, *Les Humanités Grecques et l'Orient arabe moderne*, in: *Mélanges Louis Massignon*, I, (Damaskus, 1956), 173-98, auf S. 173-177.
 - 2) Diese Form hat auch früh orientalische Übersetzer gefunden. Berühmt ist die türkische Übersetzung von philosophischen Dialogen Fénelon's, Voltaire's und Fontenelle's durch Münif Paşa (s. oben, S. 23f), die 1859/60 unter dem Titel "Muhaverat-i Hikemiye" in Istanbul erschien. Vgl. Mardin, 234-38.
 - 3) Vgl. seine Denunziation des "Materialismus" als des Teils des antiken Erbes, der mit der Vermittlung Rousseau's und Voltaire's in Europa eingedrungen sei und den Niedergang Frankreichs hervorgerufen habe. Radd, 59/60.

Musik, Malerei und darstellende Kunst Europas hauptsächlich als Ergebnisse antiken Einflusses zu sehen. Der Verfasser meint, daß die Europäer die Wertschätzung dieser Künste entweder übertreiben, ohne doch das klassische Vorbild zu übertreffen, oder ihren Sinn entstellen. Diese Gebiete kultureller Betätigung, die in die islamische Welt aus religiösen, historischen oder durch traditionelle Strukturen bedingten Gründen keinen Eingang gefunden hatten ¹⁾, werden ohne gewissenhafte Prüfung der dogmatischen Problematik als **n a t ü r l i c h** und der sittlichen Läuterung **f ö r d e r l i c h** gekennzeichnet (vgl. oben, S. 78), und damit unausgesprochen zur Übernahme empfohlen.

Der Pragmatismus, der auch in diesem Falle unverkennbar ist, schließt nicht unbedingt die Deutung aus, daß Muḥammad al-Muwailiḥ durch seine ständige Beschäftigung mit den vielfältigen Manifestationen der griechischen Kultur für sich persönlich um jene "durchgängige, bewußte und gewollte Verwachsung mit der Kultur der Antike als Grundlage für das eigene Leben" bemüht gewesen ist, die sich im modernen Geistesleben der islamischen Welt sonst nicht hat nachweisen lassen ²⁾. Ein Ansatz dazu brauchte für ihn keine indirekte Zustimmung zur "Verwestlichung" darzustellen, wenn das Lebensideal der Stoa als die eigentliche Grundlage der Kultur des antiken Griechenland und damit als Ausdruck einer Menschlichkeit empfunden wird, die im offenen Gegensatz zur Kultur des modernen Europa steht. Was der französische Orientalist als das vernünftige Lebensideal des Altertums preist ³⁾, widerspricht ganz und gar den vernunftwidrigen Verhältnissen der industriellen Arbeitswelt Europas, wie sie in der "Zweiten Reise" dargestellt ist. (Vgl. oben, S. 93-96). Das bedeutet: Nicht die Herrschaft der Vernunft

1) Vgl. Bertold Spuler, Hellenistisches Denken im Islam, in: Saeculum, V (1954), 179-93, und Jörg Kraemer, Das Problem der islamischen Kulturgeschichte, (Tübingen, 1959), 39.

2) Jörg Kraemer, Der islamische Modernismus und das griechische Erbe, in: Der Islam, XXXVIII, (1962), 1-26.

3) Er zitiert ein Gespräch des Diogenes mit König Mausolos, H.I., 456-58.

(wie Muwailihī sie versteht) richtet Europa zugrunde, sondern die Herrschaft der Unvernunft ¹⁾. Den Orientalen droht daher auch keine Gefahr von der Annahme der auf der Vernunft gegründeten Philosophie, sondern eher von deren Ablehnung, da sie sich so einer geistigen Waffe berauben, mit der sie dem Einbruch der morbiden, durch Hybris und moralische Schwäche gekennzeichneten europäischen Zivilisation entgegentreten können.

Häufig führt Muḥammad al-Muwailihī in "Ilāğ an-nafs" die verhängnisvollen Folgen der Laster und den segensreichen Einfluß der Tugenden auf das Zusammenleben der Menschen an, um entsprechend seiner Auffassung vom Wert der Philosophie (s. oben, S. 101) zu zeigen, daß die Laster nicht nur dem Glück des Einzelnen, sondern auch dem friedlichen Gedeihen der Gesellschaft im Wege stehen. Seine Ausführungen dazu sind nicht origineller als das, was er über die Erlangung des individuellen Glücks zu sagen hat. Sie sind lediglich durch ihre allgemeine Tendenz von Interesse, die im Zusammenhang mit den politischen und sozialen Auffassungen der Muwailihī's zu sehen sind.

Wir erkennen sehr bald, daß die Annahme der sozialetischen Maximen, die Muwailihī proklamiert, der aufgeklärten, mehr oder weniger westlich gebildeten Oberschicht die Zustimmung zu dem politischen Quietismus erleichtern sollte, die ihm und seinem Vater um 1900 für die Rettung des Osmanischen Reiches als der einzigen muslimischen Großmacht unerläßlich erschien (s. oben, S. 42f): Der tugendhafte, weise Mensch wird die Torheit meiden, sich im Zorn über die Willkür eines Tyrannen zur Auflehnung hinreißen zu lassen (34, 43/4). Dies um so mehr, als der Zorn im Unterschied zu den anderen Lastern ganze Völker erfassen und sie veranlassen kann, in der Raserei einer Revolution, t a u r a , sich auf ih-

1) Muwailihī sucht auch durch den Hinweis auf die Verbreitung des Aberglaubens bei den Europäern zu beweisen, "daß in Europa nicht, wie viele Orientalen meinen, die Vernunft gesiegt hat". M.166 (9.VII.1901)

re Nachbarvölker oder auf ihr eigenes Vaterland zu stürzen, um es zu vernichten. Daran kann sie auch der Anstifter der Volkserregung nicht hindern ¹⁾ (37/8). Freilich steht es einem Herrn an, den Zorn gegen seinen Diener zu zügeln (20/1; 48/9).

Andererseits geht es darum, die Oberschicht zu einem sozialen Verhalten zu erziehen, durch das die in Europa auftretenden Erscheinungen sozialer Unruhe vermieden werden können:

Auch der Weise erkennt die sozialen Pflichten, *al-wāğibāt al-iğtimā'īya*, für sich als bindend an, und so wird er unter bestimmten Umständen den Schmerz, dem er sonst durch die Übung der Tugenden zu entgehen sucht, auf sich nehmen (I.N., 73). Indem er zugleich Wohltätigkeit übt (88-100), wie das Mitleid mit dem Menschenbruder - sei er Freund oder Feind (114, 116) - es gebietet, beseitigt er den häufigsten Anlaß für die Steitigkeiten unter den Menschen: den Neid der Ärmern gegenüber den Reichen (45/6, 114 ff.).

Weise ist, wer in materiellen Dingen nicht nach dem trachtet, was das Maß des zur Fristung des Lebens Notwendigen überschreitet, und sich vom Besitzneid, der die Ruhe seiner Seele zerstören würde, ebenso fernhält wie vom Streben nach irdischen Gütern und Ehren, deren Erlangung ihn in ständige Angst vor Verlust stürzen würde ²⁾. Das Streben des Menschen nach Ansehen und unvergänglichem Ruhm über den Tod hinaus, das seiner Hoffnung entspringt, auf diese Weise dem Tode seine erschreckende Endgültigkeit zu nehmen (65-68; 79-80), soll sich auf Leistungen in den Künsten und Wissen-

1) Es scheint, daß dieser Passus Gedanken Gustave Le Bon's widerspiegelt, dessen "Psychologie der Massen" 1895 in Paris erschienen war. - Le Bon's Anschauungen, besonders seine Behauptung einer unauflöselichen Wechselbeziehung von Religion und Nationalcharakter, fanden viel Beachtung in der islamischen Welt, zumal Le Bon die kulturellen Leistungen der Araber im Mittelalter hoch gepriesen hatte. Hourani, 173.

2) Vgl. auch das Gespräch zwischen dem Weisen und dem Reichen im "Hadit Mūsā" (bei Widmer: 91/2), das dem Gespräch des Diogenes mit König Mausolos ähnelt. (S. oben, S. 112).

schaften unter dem Gesichtspunkt des **N u t z e n s** für die Menschen richten (118-20).

Offenbar sind damit nicht Leistungen von der Art der europäischen Technik gemeint, deren unmenschliches Maß und gleichzeitige Hinfälligkeit uns in der "Zweiten Reise" des "Hadīt 'Īsā" mit dem Einsturz der stählernen Brücke und in den Betrachtungen über den Eiffelturm vor Augen geführt wird. (S. oben, S. 96). Die Klage über die Gleichgültigkeit und Schlawheit der Muslime, die der Stolz auf die Leistungen früherer Generationen sorglos gemacht hat, so daß sie den Willen aufgegeben haben, wie jene trefflichen Ahnen beschwerliche Pflichten auf sich zu nehmen (H.I., 373), endet denn auch nicht in der Proklamierung eines neuen Arbeitsethos der Oberschicht, um den industriellen Vorsprung Europas einzuholen: Die gewaltigen Industrien und starken Maschinen, die die europäische Zivilisation hervorgebracht hat, sollen (durch die moderne Ausrüstung der türkischen Armee - s. oben, S. 37/8) lediglich dazu dienen, die Muslime vor der Schädigung durch die Habgierigen, **t ā m i ' ū n**, und der Gier der Kolonialherren, **m u s t a ' m a r ū n**, zu schützen. Im übrigen aber sollen die Orientalen, wie der französische Gelehrte ihnen rät, an ihren reinen Sitten - an denen sie reicher seien als alle anderen - festhalten, den Reichtum ihrer Länder genießen und Gott für das danken, was er ihnen verliehen hat (461/2).

VII. Muhammad al-Muwailihī und das Problem der "Verwestlichung" der neuarabischen Literatur

i. Die Kritik an Ahmad Šauqī

Den beiden Muwailihī's wird das Verdienst zugeschrieben ¹⁾, durch Veröffentlichungen in "Mišbah aš-Šarq" dem arabischen Publikum die Vortrefflichkeit eines al-Ġāhiz (gest. 869) und die Genialität eines Ibn ar-Rūmī (gest. 896) vor Augen geführt zu haben ²⁾. Den Antrieb zu diesen Exkursionen in das literarische Erbe enthüllt die Kritik, die Muhammad al-Muwailihī einem Diwān A ḥ m a d Š a u q ī ' s (1868-1932) gewidmet hat ³⁾. Diese Kritik bezieht sich hauptsächlich auf das Vorwort des Dichters zu dieser ersten Sammlung seiner Gedichte ⁴⁾.

Nach einleitenden Bemerkungen über die Vorzüge der Literaturkritik in Europa, die dem Dichter sicher bekannt seien, wendet sich Muwailihī bald den Ansichten Šauqī's über die arabische Dichtung zu. Wenn er über al-Ma'arrī spreche (vgl. Übersetzung Pérès, 316/7), so preise er sie; dann aber verweise er sie auf den niedrigsten Rang mit den Worten, er sehe in der klassischen Dichtung nur Diwāne von Verstorbenen, in denen keine Poesie enthalten sei (Pérès, ebd., 323). Diese Geringschätzung habe ihn dazu geführt, sich Europa und seiner Dichtung zuzuwenden, um dort, wie er sage, vom ersten Tage an die Erleuchtung zu finden (Pérès, ebd., 323). So ha-

1) Bišrī, I, 224; Ḥamza, 69/70.

2) Ausschnitte aus dem "Kitāb al-buḥalāʾ" des Ġāhiz erschienen in M.66-75 (3.VIII.-5.X.1899), also vor G. van Vloten's Edition (Leiden, 1900). Den formalen Einfluß, den al-Ġāhiz auf Muhammad al-Muwailihī ausgeübt hat, bestätigen Manfalūṭī, Muḥtārāt, I, 138, und Blachère/Masnou, 52. - Eine Biographie Ibn ar-Rūmī's erschien in M. 151 (16.IV.1901), Gedichte in M. 169-186 (August-Dezember 1901).

3) "Šauqīyāt" (Kairo, 1898). Die Kritik Muwailihī's erschien in M.99-102 (6.IV.-4.V.1900), wiedergegeben bei Manfalūṭī, Muḥtārāt, I, 138-58.

4) Eine französische Übersetzung dieses Vorworts gibt Henri Pérès, u.d.T.: Ahmad Šauqī, Années du jeunesse et du formation intellectuelle..., in: Annales de l'Institut d'Études Orientales, XVII (1936), 315-40.

be er begonnen, Qaṣīden voller neuer Wortbedeutungen, m a ' ā n ī , in einem neuen Stil zu schreiben. Dazu bemerkt al-Muwallihī, diese Äußerungen seien sehr sonderbar, "da doch Ausdrücke und Bedeutungen die Dichtung ausmachen" (Manfalūṭī, Muḥtārāt, I, 147). Für einen arabischen Dichter könne es bezüglich der Ausdrücke, a l f ā ḡ , nur die klassische Literatursprache als Vorbild geben. Was die Wortbedeutungen angehe, so habe er, Muwallihī, nach ausgedehnter Lektüre in der europäischen Dichtung nichts gefunden, was der Dichtung der Orientalen überlegen wäre. Vielmehr überträfen diese die Europäer bezüglich des Bedeutungsreichtums. Auf diesem Gebiet seien die Europäer noch immer von den Griechen, Persern und Arabern abhängig, ' i y ā l ' a l ā ' l - y ū n ā n i y ī n w a ' l - f a r s w a ' l - ' a r a b (ebd.). Wenn Ṣauqī glaube, daß die alten Dichter, (in deren Diwanen durchaus die Natur besungen und das reale Sein beschrieben werde), eine Tür der Poesie vergessen hätten, so solle er sie aufstoßen. Dazu brauche er sich aber nicht nach Europa zu verirren, denn der Dichter sehe sich der Natur und dem Sein allerorten gegenübergestellt (ebd.) ¹⁾.

Nach ironischen Bemerkungen über die Selbstdarstellung des Dichters in seinem Vorwort (ebd., 148-54), beginnt Muwallihī mit der eigentlichen Kritik, die jedoch - die Wortwahl weniger Zeilen betreffend - bald abbricht. Entgegen der Ankündigung in "Miṣbāḥ aṣ-Ṣarq", Nr. 102, hat er seine Kritik nicht fortgesetzt ²⁾. Den Abdruck des Vorworts, das

-
- 1) Infolge dieser Kritik hat Ṣauqī große Mühe darauf verwendet, sich den klassischen Dichtern als ebenbürtig zu erweisen. Damit verließ er den Weg der zielbewußten Neuerung. Vgl. Ṣ. Daif, 208. Ṣauqī's Hochachtung vor Muwallihī als Literaten zeigt sich in seiner Elegie, zitiert bei Mubārak, Risāla X, 1035. Vgl. auch Cahiers VI, 178.
 - 2) Wahrscheinlich ist von einflußreicher Seite Einspruch zugunsten des Hofpoeten und "Dichturfürsten" Ṣauqī eingelegt worden. Bencheneb, R.A., LXXXIII, 374/5.

Ḥāfīz Ibrāhīm (1872-1932) seinem Diwān vorangestellt hatte ¹⁾, machte er jedoch zum Ausgangspunkt von "Streitgesprächen der Literaten", m u n ā q a š ā t a l - u d a b ā ²⁾, in den Spalten des "Mišbāh" ²⁾. Seine eigene Ansicht zum Problem der klassischen Bildung hat er im Schlußwort zu dieser Diskussion ³⁾ und in dem Aufsatz "Das Wesen der Poesie" niedergelegt ⁴⁾: Er definiert darin "š i ' r" sowohl als metrische Rede, k a l ā m m a u z ū n, als auch als Seelenzustand, ḥ ā l a m i n ḥ ā l ā t a n - n a f s (Manfalūṭī, Muhtārāt, I, 192). Die griechischen, römischen und arabischen Dichter der Vergangenheit hätten nicht gewußt, daß dieser Zustand dadurch erreicht wird, daß die erhabene Spur des inneren Glanzes und der Schönheit, die in jeder Menschenseele wohnt, die Betrübniß überwindet. Sie führten daher diesen Zustand auf das Wirken der Musen oder - so die Araber - auf einen besonderen š a i ṭ ā n zurück (ebd., 193/4) ⁵⁾.

Wenn Muwailihī weiter schreibt, metrische Anordnung allein mache noch nicht Poesie aus, während ein Stück Prosa sie durchaus enthalten könne (ebd., 193), so liegt darin offenbar eine Abgrenzung gegen jene in völligem Traditionalismus erstarrte Verskunst, die auch Šauqī's Reaktion ausgelöst hat-

- 1) M.167 (16.VIII.1901), S.2. - Die Veröffentlichung der recht konservativen Äußerung Ḥ.Ibrāhīm's mag damit zusammenhängen, daß dieser bemüht gewesen war, durch panegyrische Gedichte im klassischen Stil die besondere Gunst des Hofes zu erlangen, wobei ihm aber der Neutöner Šauqī zugekommen war.
- 2) M.169 - 176 (30.VIII. - 18.X.1901). Neben dem Verfasser des Vorworts waren M.L. al-Manfalūṭī, Mahmūd Wāsiṭ, Muḥammad Hilāl, der Tunesier aṭ-Ṭāhir b. 'Āsūr u.a. beteiligt. Šauqī und Ismā'īl Šabīrī, die damaligen Wortführer der Moderne, wollten oder konnten sich nicht äußern.
- 3) "Kalima fi ḥitām al-munāqasha", M.177 (25.X.1901).
- 4) "Ġ a u h a r a š - š i ' r". Bei Manfalūṭī, Muhtārāt, (I,192-96) nachgedruckt, aber fälschlich Ibrāhīm zugeschrieben. Im Diwān Ḥāfīz Ibrāhīm's (Kairo, 1907), II, 2-8, unter dem Namen Muḥammad al-Muwailihī's als Vorwort wiedergegeben. Vgl. dazu die zweifellos zutreffenden Bemerkungen Bencheneb's, R.A., LXXXIII, 377-79, der Muḥammad's Verfasserschaft bestätigt.
- 5) Dieselbe Ansicht vertritt Muwailihī auch in M.136 (4.I.) und 177 (25.X.1901). Vgl. die Äußerungen der Gegner des arabischen Propheten, wonach dieser von einem š i n n besessen war: Koran XXI/5 K/F; XXXVII/36K /35 F; L II/ 29-30 K/F; dazu auch XXVI/ 224-27 K/F.

te. Zugleich scheint ihm aber die Tatsache, daß nach alt-arabischer Auffassung jeder Dichter einen besonderen Dämonen hat, der ihn inspiriert, die Eigenständigkeit der arabischen Dichtung neben der griechischen und römischen zu beweisen. Demgegenüber mußte sich die europäische Dichtung jene Musen-Vorstellung der Griechen zu eigen machen ¹⁾. Die Lektüre der Qasīde eines arabisch-andalusischen Dichters der klassischen Zeit, die in "Miṣbāḥ aš-šarq" abgedruckt wird, soll denn auch allen Verehrern der europäischen Dichtung, "welche in keinem Falle den Rang der arabischen erreicht", ihre Verirrung vor Augen führen ²⁾.

Muwaitiḥī's Auffassung, die bewußte Rückwendung zu den klassischen Dichtern sei unerläßlich, w ā ḡ i b , weist auf den Einfluß Sāmī al-Bārūdī's hin, dem Muwaitiḥī seinen "Hadīṭ 'Īsā" gewidmet hat ³⁾. Die polemische Schärfe gegen Šauqī dürfte jedoch darauf zurückgehen, daß dieser literarische Beiträge für Muṣṭafā Kāmil's "Al-Liwā' " lieferte ⁴⁾. Šauqī's Begeisterung für die europäische und vermeintliche Geringschätzung für die klassische arabische Dichtung, die von altersher den Araber mit Stolz erfüllt hat ⁵⁾, war für Muḥammad al-Muwaitiḥī auf dem Gebiet der Literatur eine Bestätigung dafür, daß der Nationalismus Muṣṭafā Kāmil's und seiner Anhänger auch die positiven Traditionen verachtete und sich nicht nur politisch, sondern auch geistig dem Westen auslieferte.

-
- 1) Schon aṭ-Taḥṭāwī empfindet (1834) diese Vorstellung, deren griechischer Ursprung ihm bewußt ist, als kennzeichnend für die französische (bzw. europäische) Dichtung. Vgl. Herrmann, 226.
 - 2) M.136 (4.I.1901), S.3. - Als Beispiel einer schlechten Imitation westlicher Dichtung wird in M.138 (18.I.), S.3, die Qasīde eines jungen Ägypters über Paris und die "Wunderdinge der Zivilisation" kommentarlos wiedergegeben.
 - 3) H.I., ("Ihdā' al-kitāb"), 2.
 - 4) Landau, 110.
 - 5) Die 'A r a b I y a ist die Sprache der koranischen Botschaft. Ihre Schönheit manifestiert sich in höchster Form in der Poesie. Durch die Bewahrung seltener Ausdrücke und Bedeutungen sichert die Poesie das richtige Verständnis der Religion. Vgl. v. Grunebaum, Der Islam im Mittelalter, 53-56.

Muwallihī mochte sich in seiner Überzeugung, daß die arabischen der europäischen Dichtung überlegen sei, auch durch europäische Urteile bestätigt fühlen. Sein Freund Blunt hat noch Nachdichtungen arabischer Verse veröffentlicht, als die Orient-Schwärmerei der europäischen Romantik, (die Muwallihī sicherlich kannte), längst abgeklungen war ¹⁾.

ii. Die literarische Form des "Ḥadīṭ 'Īsā ibn Hišām" und ihre Vorbilder

1. Klassische und moderne Vorbilder in der arabischen Literatur

Angesichts der konservativen Auffassungen, die Muḥammad al-Muwallihī bezüglich der Erneuerung der arabischen Poesie vertrat, mag es überraschend erscheinen, daß er auf dem Gebiete der neuarabischen Prosa als derjenige gilt, der erstmals mit Erfolg die Form der modernen Erzählung aus der abendländischen Literatur übernommen und mit der Form der arabischen *m a q ā m a* verbunden hat ²⁾. Kann man daraus schließen, daß al-Muwallihī auf dem Gebiete der epischen Prosa eine Überlegenheit der europäischen Literatur anerkannte? Zweifellos handelt es sich bei der formalen Konzeption des "Ḥadīṭ 'Īsā" um ein Experiment, das der Verfasser durch den Abdruck eines wohlwollenden Briefes, den al-Afgānī an ihn gerichtet hat, und durch die Nennung seines

1) Assad, Travellers, 93.

2) Vgl. das Urteil Mahmūd Taimūr's im Vorwort (1 - 48) zur ersten Auflage von "Aṣ - ṣ a i ḥ s a y y i d a l - ' a b i t ", (Kairo, 1926) auf S. 41, dt. von Gottfried Widmer, in: Welt des Islams, XIII, (1932), auf S.35/6 und 47/8. In diesem Sinne äußern sich auch Brockelmann, GAL, S III, 194; Daif, 209; al-'Aqqād, Riḡāl, 87/8; Gibb, Studies, 262, 289, Dasūqī, 137 ff. - Vgl. aber auch die eher skeptischen Äußerungen von Zakī Mubārak, La prose arabe au IV. siècle de l'hégire (Paris, 1931), 93/4, und Blachère/Masnou, 52; Pérès, Les Origines, 117/8.

Namens in der Widmung als einen Teil des panislamisch-reformerischen Bemühens seiner Zeit zu legitimieren sucht ¹⁾.

Das Werk ist im Stil der *m a q ā m ā t* geschrieben, der traditionellen Erzählform der arabischen Literatur. Schon der Titel ist eine Anspielung auf ein klassisches Vorbild: "ʿĪsā ibn Hišām" ist der Name des Erzählers in den Maqāmen des Badīʿ az-Zamān al-Hamadānī (gest. 1008) ²⁾.

Mit diesem hat das Werk al-Muwailihī's im übrigen wenig zu tun ³⁾. Während bei Hamadānī die einzelnen Abenteuer seines "Helden" Abū 'l-Faṭḥ al-Iskandarī in keinem Zusammenhang stehen, bilden die einzelnen Kapitel des "Ḥadīṭ 'Īsā" eine fortlaufende Erzählung. Auch sprachlich vermeidet al-Muwailihī im allgemeinen die Überlastung mit Metaphern, Wiederholungen und seltenen Worten und Wendungen, die für die klassische Maqāme charakteristisch ist ⁴⁾. Allerdings gehörten die klassischen Maqāmen zu dem Teil des literarischen Erbes, das die Muslime nach der Auffassung der Reformer zu verteidigen hatten ⁵⁾. Außerdem wird al-Muwailihī die Beherrschung des Wortschatzes und die Feinheit vieler Metaphern bei den klassischen Maqāmen-Dichtern bewundert haben.

Da die Reimprosa, zu der das Arabische eine natürliche Tendenz hat, die typische Stilform der arabischen Kunstprosa geblieben war ⁶⁾, ist der Rückgriff auf diese Form bei den

1) H.I., 2, 4/5. - Der undatierte Brief al-Afgānī's muß entsprechend einer Angabe Muwailihī's (ebd., 2) aus dem Jahre 1892 stammen.

2) GAL, S I, 150-52. Vgl. Blachère/Masnou, 51.

3) Dennoch wurde die Tatsache, daß al-Muwailihī in seiner Widmung am Anfang der Buchausgabe al-Hamadānī nicht nannte, von gewissen Kritikern als betrügerisches Manöver bezeichnet. Bencheneb, R.A., LXXXIII, 376.

4) Immerhin sah sich al-Muwailihī schon bei der 2. Auflage veranlaßt, nach dem Vorbild moderner Ausgaben klassischer Maqāmensammlungen ein Verzeichnis von Worten anzufügen, die der Durchschnittsleser seiner Zeit nicht mehr verstehen konnte.

5) Die Beirut-er Hamadānī-Ausgabe von 1889 erschien mit einem Kommentar Muḥammad 'Abduh's. GAL, I, 94.

6) Vgl. die Bemerkungen von Francesco Gabrieli, *Literary Tendencies*, in: Gustave E.v.Grunebaum (ed.), *Unity and Variety in Muslim Civilization*, (Chicago, 1955), 95/6.

modernistischen Schriftstellern des 19. Jahrhunderts selbstverständlich. Aṭ-Taḥṭāwī verwendet sie in den Kapitelanfängen und in den belehrenden Exkursen seines "Taḥlīs al-ibrīz" ¹⁾, 'Uṭmān Ḡalāl (vgl. oben, S. 8) sogar bei seinen Übersetzungen französischer Dramen. Wie bei diesen Vorläufern, so ist auch im "Ḥadīṭ 'Īsā" die Reimprosa nicht gleichmäßig durchgeführt. Sie fehlt vor allem häufig in den Dialogen.

Die satirische Verwendung von Dialogen als Mittel der Sozialkritik hatte 'Abdallāh an-Nadīm (gest. 1896) in seinen Zeitschriften "At-tankīṭ wa 't-tabkīṭ" (1881) und "Al-Ustād" (1892/3) mit großem Erfolg erprobt ²⁾.

In der Struktur der Erzählung gehörte 'Alī Pāšā Mubārak's (1823-1893) didaktisches Reisebuch "Ālam ad-Dīn" zu den literarischen Vorbildern al-Muwaillihī's ³⁾. Das Buch schildert die Reise eines Azhar-Gelehrten namens 'A l a m a d - D ī n, seines Sohnes Burhān ad-Dīn und eines englischen Orientalisten von Kairo nach Alexandria, von dort zu Schiff nach Marseille, und anschließend durch Frankreich. Der eigentliche Reisebericht beginnt allerdings erst im 7. Kapitel. Wie im "Ḥadīṭ 'Īsā" entfaltet sich der Dialog durch die Unkenntnis des einen Gesprächspartners, die seinem Begleiter Gelegenheit gibt, die Phänomene der europäischen Zivilisation zu erläutern ⁴⁾. Die Begegnung mit den Europäern und der europäischen Lebensweise versetzt die beiden Ägypter häufig in Staunen, fordert aber, besonders auf dem Gebiet der Sitten und Gebräuche, auch zu kritischen Äußerungen heraus. Das Buch "Ālam ad-Dīn" stellt in der Geschichte der neu-

1) Herrmann, 222, 226.

2) Vgl. Gilbert Delanoue, 'Abdallah Nadīm, in: Bulletin des Etudes Orientales, XVII, (1961/2), 75-119; Ḥamza, Adab al-maqāla, II, (Kairo, 2. Aufl. 1957), 104-93.

3) 1. Auflage Alexandria 1882, in 4 Bänden. Auf diesen Zusammenhang wurde bereits von H. Pérès, Les origines, 112/3, hingewiesen. Zu Mubārak vgl. GAL, II, 481/2, S. II, 733.

4) So veranlaßt ihn die Reise mit der Eisenbahn zu einer 30-seitigen Beschreibung der Dampfkraft und ihrer modernen Verwendung. Badr, 65.

arabischen Literatur das Bindeglied zwischen aṭ-Ṭaṭṭāwī's "Ṭaḥlīs al-ibriz" und dem "Ḥadīṭ 'Īsā ibn Hišām" dar. Muwailihī's Werk zeigt verschiedene Parallelen zu beiden, sowohl in einzelnen Szenen als auch in bestimmten Urteilen über die Verhältnisse im Orient und Okzident ¹⁾. Der Zusammenhang zwischen "Ālam ad-Dīn" und dem "Ḥadīṭ 'Īsā" zeigt sich besonders deutlich durch die Gestalt des Orientalisten in der "Zweiten Reise" des "Ḥadīṭ 'Īsā", für die der Engländer bei 'Alī Mubārak zweifellos das Vorbild gewesen ist.

Auch die Pariser Weltausstellungen waren schon vor al-Muwailihī zum Gegenstand von Schilderungen arabischer Reisender geworden. So erschien 1890 in Kairo ein Reisebericht von A m ĩ n P ā š ā F i k r ĩ , der die Reise der ägyptischen Delegation zum Stockholmer Orientalisten-Kongreß (1889) beschreibt ²⁾. Das Buch enthält den Bericht über einen neuntägigen Aufenthalt in Paris. Dieser ähnelt in seiner lebhaften Genauigkeit dem "Ālam ad-Dīn" von 'Alī Mubārak. Für Muwailihī könnte dieser Teil des Buches eine Herausforderung dargestellt haben, die europäische Zivilisation durch eine Beschreibung der Pariser Weltausstellung in ähnlich gründlicher Weise - nun aber polemisch - darzustellen ³⁾. Der literarische Einfluß Fikrī's, mit dem die Muwailihī's sicher auch persönlich verbunden gewesen sind ⁴⁾,

1) Einzelheiten bei Badr, 66-77.

2) Iršād al-alibā ilā maḥāsin Urūbbā'. GAL, S II, 722. Zaki Mubārak nennt eine Ausgabe von 1892 unter dem Titel "Ar-Rihla ilā'l-mu'tamar". Ar-Risāla X, 1036. - Die Delegation stand unter der Leitung 'Abdallāh Pāšā Fikrī's (geb. 1834 zu Mekka), der als Erziehungsminister der Vorgänger 'Alī Mubārak's in diesem Amte war. Er starb kurz nach der Rückkehr von der Reise (1890). Sein Sohn veröffentlicht den obenerwähnten Bericht. Biographien 'Abdallāh's s. bei Rāfi'ī, I, 274-75; und GAL, S II, 721/2.

3) Zaki Mubārak, Risāla X, 1036/7.

4) 'Abdallāh Fikrī war Erzieher der Kinder des Chediwen Ismā'il gewesen. Als Anhänger der 'Urābī-Bewegung wurde er Mitglied des Kabinetts Sāmī al-Bārūdī (1882). Der Name seines Sohnes Amīn findet sich unter denen, die Blunt im März 1891 auf Vorschlag Muḥammad al-Muwailihī's und Muḥammad 'Abduh's als eventuelle Mitglieder eines Reform-Kabinetts gegenüber Cromer zur Sprache brachte. Blunt, Diaries, I, 59.

scheint aber noch tiefer zu gehen: 'Abdallāh Fikrī gilt als der erste arabische Schriftsteller der Neuzeit, bei dem eine Ausweitung der Maqāme in Richtung auf die Erzählung sichtbar wird ¹⁾. Im Jahre 1879 erschien in der Zeitschrift "Wādī an-Nīl" aus seiner Feder "Al-maqāma al-fikrīya fī 'l-mamlaka al-bāṭiniya" ²⁾. Es ist die in die Form einer Maqame gefaßte Übersetzung eines in Istanbul auf Türkisch erschienenen Buches, das wiederum auf ein Werk in einer fremden Sprache zurückging ³⁾. Inhalt der Maqāme ist der Besuch des Erzählers in einem verborgenen Reiche, dessen harmonische Ordnung auf den Sieg derer gegründet ist, die (philosophische) Einsicht, *b a ṣ ī r a*, besitzen. Ein geheimnisvoller Begleiter, der ihm dies vor Augen führt, läßt den Besucher erkennen, daß das Amt der Regierenden unter solchen Umständen eine Leichtigkeit ist. Dieser kehrt daraufhin in die sichtbare Welt zurück, um den Menschen von seinen Erfahrungen zu berichten.

Fikrī nennt weder den Namen des türkischen Übersetzers, noch Titel und Verfasser des ursprünglichen Werkes, das sicher der Literatur der europäischen Aufklärung entstammte. Der Zeitpunkt der ersten Veröffentlichung (1879) deutet darauf hin, daß seine Entstehung mit den damaligen Bemühungen um die Einführung einer Verfassung in Ägypten (und damit um ein stärkeres Mitspracherecht der mit tieferer Einsicht ausgezeichneten, aufgeklärten Schichten) zusammenhängt. (Vgl. oben, S. 9-11).

Auch hier ist also eine fiktive Reise Anlaß für lehrhafte Dialoge. Bemerkenswerter ist allerdings die Verwendung der erweiterten Maqāme als äußere Form einer durchgehenden Erzählung. Daß Muḥammad al-Muwailiḥī von hier eine unmittelbare Anregung zum Entwurf eines satirisch-didaktischen Romans unter

1) Gibb, Studies, 315, Anm.167.

2) Wiedergegeben in der Sammlung seiner Werke, die Amīn al-Fikrī, sein Sohn, unter dem Titel "Al-āṭar al-fikrīya" (Būlāq, 1897) herausgegeben hat. Dasselbst 276-302.

3) Angabe des Verfassers in den Einleitungssätzen zu dieser Maqāme; Al-āṭar, 276.

Wahrung der traditionellen Erzählform empfangen hat, kann aus folgenden Gründen als wahrscheinlich gelten: Der Sammelband "Al-āṭār al-fikrīya", in dem die erwähnte Maqāme Fikrī's erstmals seit ihrer Veröffentlichung in "Wādī an-Nīl" wieder gedruckt wurde, erschien 1897. Außerdem könnte in der Titelwahl Muwailihī's ("Īsā ibn Hišām") eine Anspielung (oder Herausforderung) hinsichtlich des literarischen Ruhmes liegen, den Fikrī genoß: Seine Zeitgenossen stellten ihn auf den gleichen Rang wie Badī' az-Zamān al-Hamaḍānī ¹⁾. Schließlich ist zu beachten, daß Ibrāhīm al-Muwailihī's "Ḥadīṭ Mūsā b. 'Iṣām" eine auffällige motivische Ähnlichkeit mit "Al-maqāma al-fikrīya" aufweist: Mūsā zieht aus, um Einblick in die letzten Dinge zu erlangen. Ein geheimnisvoller Greis verleiht ihm die Fähigkeit, die soziale Wirklichkeit in ihren tieferen Zusammenhängen zu sehen, und führt ihm vor Augen, wie der Mangel an ethischen Prinzipien und Einsicht in den Sinn des Lebens die Gesellschaft zerrütten ²⁾. Bei Fikrī zieht "Al-Ḥayyāl b. Ḥāṭir" (Das Traumgebilde, Sohn eines Einfalls) aus, um einen glücklichen König zu suchen. Ein Weiser führt ihn durch ein fiktives Reich der Harmonie, in dem die Herrschaft der Einsichtigen das Laster gebannt hat ³⁾.

Mit aller gebotenen Vorsicht kann man den genannten Sachverhalt dahingehend interpretieren, daß Muḥammad und Ibrāhīm al-Muwailihī durch die Wiederveröffentlichung der Maqāme Fikrī's auf die Möglichkeiten hingewiesen wurden, die die von ihm versuchte Form bot. Während Muḥammad dank seiner umfassenderen Belesenheit in der europäischen Literatur eher in der Lage war, sich vom Vorbild Fikrī's zu lösen, knüpfte sein Vater - obwohl auch er die utopische Reise durch ein Traumreich des gemäßigten Konstitutionalismus in die durch das Jammertal der Gegenwart verkehrt - in der Struktur der Fabel stärker an Fikrī's Versuch an.

1) Gibb, Studies, 305, Anm. 25. - Vgl. oben, S. 121.

2) Widmer, 81 ff.

3) Fikrī, Al-āṭār, 283 ff.

Die Auffassung, daß Faḥī Zaḡlūl's Übersetzung des Buches von Demolins (s. oben, S. 50) mit der Entstehung des "Ḥadīṭ 'Īsā" in ursächlichem Zusammenhang stehe, ist in dieser Form ¹⁾ nicht zu halten. Die Veröffentlichung des Romans hatte schon 1898 begonnen ²⁾, während das Buch Faḥī's und die Besprechung in "Miṣbāḥ aš-šarq" im Juni 1899 erschienen sind ³⁾. Man kann lediglich annehmen, daß Muḥammad al-Muwailiḥī die französische Originalausgabe des Buches von Demolins bald nach ihrem Erscheinen (1897) kennengelernt hat, ⁴⁾ und daß einzelne Gedankengänge des französischen Gelehrten in die Äußerungen "Īsā's" eingeflossen sind.

Völlig abwegig ist die Vermutung, es bestehe eine Abhängigkeit von Muḥammad 'Umar's Buch "Die Gegenwart der Ägypter oder das Geheimnis ihrer Rückständigkeit" ⁵⁾. Dieses Buch, ein Echo auf Faḥī Zaḡlūl's Übersetzung, ist erst 1902 erschienen. Die inhaltlichen Parallelen, die Henri Pérès feststellt, sind demnach (mehr oder weniger deutliche) Entlehnungen Muḥammad 'Umar's aus den Kapiteln des "Ḥadīṭ 'Īsā", die - was Pérès nicht wußte - seit 1898 in "Miṣbāḥ aš-šarq" erschienen sind ⁶⁾.

Desgleichen kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die "Layālī Satīḥ" von Ḥāfiz Ibrāhīm eine bewußte Nachahmung des "Ḥadīṭ 'Īsā" darstellen ⁷⁾.

-
- 1) Pérès, Les Origines, 104 ff., übernommen u.a. bei Ḥamza, Aṣ-ṣaḥāfa wa'l adab fī Miṣr. (Kairo, 1955), 50; und Ahmed, Origins, 46.
 - 2) M. 39 (12.I.99), wo die Erzählung nach einer Unterbrechung wieder aufgenommen wurde, enthält bereits das Kapitel "Der Kontrollausschuß" (s. oben, S. 62).
 - 3) Pérès, Les Origines, 103. - M. 60 (22.VI.1899), S. 2.
 - 4) Etwa durch die Artikel von Jules Lemaitre in "Le Figaro", zu dessen ständigen Lesern Muḥammad al-Muwailiḥī gehörte. Vgl. Pérès, ebd.
 - 5) "Ḥādīr al-miṣriyīn au sirr ta'abburihim". (Kairo, 1902).
 - 6) Les Origines, 110/11, vgl. das. 116.
 - 7) Die erste Auflage erschien in Kairo 1907/8. Vgl. Adams, 215-18; Badr, 77-79; GAL, S III, 175, wo noch 2 weitere Nachahmungen erwähnt werden. (Seither mehrere Auflagen, eine d. letzten in Serie "Al-Hilāl", No. 100, (Kairo, 1959). - Die Erörterungen bei Pérès, ebd., 113/4, sind demnach gegenstandslos.

2. Einflüsse der europäischen Literatur auf
"Ḥadīt 'Īsā ibn Hiṣām"

Daß Muḥammad al-Muwailiḥī's Belesenheit in der westeuropäischen Literatur ohne Einfluß auf Form und Inhalt seines Werkes geblieben sein sollte, ist nicht vorstellbar. Schon die Lektüre der arabischen Literatur des 19. Jahrhunderts machte ihn, wie im vorangehenden Abschnitt gezeigt wurde, mit Motiven, Formen und Stilmitteln bekannt, die unter europäischem Einfluß entstanden waren. Im Zusammenhang mit der konservativen Auffassung, die Muwailiḥī in bezug auf die Zukunft der arabischen Dichtung zeigte, wären Auswirkungen dieser Literaturentwicklung auf den "Ḥadīt 'Īsā" dennoch bemerkenswert.

Saadeddine Bencheneb hat Parallelen zu zwei Büchern des französischen Schriftstellers Edmond About nachgewiesen ¹⁾: "L'homme à l'oreille cassée"; ²⁾, einem Roman, und "Le Fellah. Souvenirs d'Egypte", einem Reisebericht ³⁾. Die Gemeinsamkeit des Schicksals der beiden Romanhelden (Oberst Fougas' bei About und des Pascha - ebenfalls eines ehemaligen Kriegshelden - bei Muwailiḥī), die beide nach langem Scheintod in eine veränderte, ihnen unverständliche Umwelt zurückkehren, macht eine Anregung von dieser Seite glaubhaft. Die Übereinstimmung, die Bencheneb zwischen "Le Fellah" und "Ḥadīt 'Īsā" feststellen möchte, scheint zwar nur in einem Falle stichhaltig ⁴⁾, bestätigt aber seine These. Daß About ein erklärter Feind des neuen Griechenland und ein Bewunderer der Türken war, könnte Muwailiḥī's Interesse für ihn geweckt haben ⁵⁾.

1) R.A. LXXXVIII, 270 ff.

2) Eine deutsche Übersetzung von H.Meerholz mit dem Titel "Der Mann mit dem abgebrochenen Ohre" ist in Leipzig (1885) erschienen.

3) Ergebnis einer Reise, die A. 1862 unternahm. (1.Aufl. 1869, eine weitere 1906).

4) Die Beschreibung der Tänzerin und des Dieners in "Le Fellah", (Ausg. 1906), 27/8 u. "Ḥadīt 'Īsā", 301/2. Die anderen Parallelen (vgl. Bencheneb, ebd., 272) sind allzu vage.

5) Nach einer Angabe von Barth, Türke, 107, feierte About in seinem Buche "Grèce contemporaine" die Türken als das toleranteste Volk der Welt.

Neben einigen anderen mutmaßlichen Anklängen von Motiven der europäischen Literatur nennt Bencheneb auch die Ähnlichkeit der Friedhofsszene am Anfang des "Ḥadīṭ 'Īsā" mit der in "Hamlet". Während die Elegie über die Hinfälligkeit der menschlichen Existenz beim Anblick von Gräbern in der literarischen Tradition der islamischen Welt durchaus bekannt ist ¹⁾, stellt sie doch im Zusammenhang mit dem plötzlichen Erscheinen eines Verstorbenen aus seinem Grabe einen Kunstgriff dar, dem Muwailiḥī erstmals bei Shakespeare begegnet sein mag.

Unter den verschiedenen anderen Werken, die von einigen Autoren als mögliche Vorbilder Muwailiḥī's genannt worden sind, dürfen Lesages "Hinkender Teufel" und die "Göttliche Komödie" des Dante Alighieri nicht unerwähnt bleiben ²⁾. Der "Ḥadīṭ 'Īsā" stimmt in der gesellschaftskritischen Absicht, in der Struktur als Dialogroman und durch das ähnliche Ausgangsmotiv (bei Lesage: die Befreiung des Geistes aus der Flasche, bei Muwailiḥī: die Auferweckung des Paschas aus dem Grabe) mit dem Roman Lesages überein. Im übrigen erinnert die Tatsache, daß bei Lesage der hinkende, allwissende Asmodée seinem Gesprächspartner im wahrsten Sinne des Wortes tiefere Einsicht dadurch verleiht, daß er ihn durch Dächer und Wände hindurch in die Häuser der Menschen sehen läßt, in auffälliger Weise an den Zauber, durch den der Greis in Ibrāhīm al-Muwailiḥī's "Mūsā ibn 'Iṣām" dasselbe erreicht ³⁾.

Was die "Göttliche Komödie" angeht, so wissen wir mit Sicherheit, daß Muḥammad al-Muwailiḥī sie kannte. (Oben, S.81).

Nun findet sich in der Biographie aus der Feder seines Nefen die Bemerkung, Muḥammad habe schon in Istanbul, als er

-
- 1) "Īsā" zitiert denn auch an dieser Stelle melancholische Verse al-Ma'arrī's. - Über die Herkunft der Elegie in beiden Literaturen aus der religiösen Bußpredigt vgl. Carl Heinrich Becker, Ubi sunt qui ante nos fuere, in: Islamstudien, I, (Leipzig, 1924), 501-19.
 - 2) Bencheneb, ebd.; Pérès, 114-17, Blachère/Masnou, 51. Auf die Ähnlichkeit mit Lesage verweist auch unabhängig von diesen Autoren L.(?) Nekora, Literatura sovremennogo Egipta, in: Novyj Mir, (Moskau, Jg.1933), 229.
 - 3) Vgl. Widmer, 79 ff.

"Risālat al-ġufrān" kopierte (also zwischen 1885 und 87), Abū'l-'Alā al-Ma'arrī's literarischen Einfluß auf Dante festgestellt ¹⁾. Wenn es sich bei Muwailihī's Anspruch, den (wie er wohl glaubte: direkten) Einfluß al-Ma'arrī's auf Dante erkannt zu haben, nicht um eine Behauptung post eventum handelt ²⁾, so konnte er in diesem Bewußtsein gewisse Anregungen aus der "Göttlichen Komödie" und gesellschaftskritischen Werken der europäischen Literatur, die er von Dante (und damit indirekt von al-Ma'arrī) beeinflusst glaubte, rechtfertigen.

Dies gilt vor allem dafür, daß er den optimistisch-aufklärerischen Ton der Maqāme Fikrī's und die didaktische Weiterschweifigkeit Mubārak's zwar nicht völlig, aber doch weitgehend durch die bittere Gesellschaftssatire ersetzte, die ihm aus der europäischen Literatur vertraut war.

Der "Hadīt 'Īsā" hat mit al-Ma'arrī's "Risālat al-ġufrān" auch die Gemeinsamkeit, daß die Reimprosa, saġ', durch freie Prosa unterbrochen wird. Zudem wird auch bei al-Ma'arrī der Protagonist vom Tode auferweckt, bevor er seine Reise antritt. Dieses Motiv ist die literarische Umformung der islamischen Legende von der wunderbaren Reise des Propheten ins Jenseits, der Mi'c r ā ğ - Erzählung. Es kann auch mit der Siebenschläfer-Erzählung des Korans in Beziehung gebracht werden, die ein griechisches Vorbild hat ³⁾.

Zusammenfassend kommen wir zu folgendem Schluß: Es scheint unzweifelhaft, daß Muḥammad al-Muwailihī sowohl in Werken von arabischen Schriftstellern des 19. Jahrhunderts (Fikrī, Mubārak), die schon europäische Einflüsse erkennen lassen,

1) Cahiers VI, 174.

2) Die europäische Orientalistik hat sich seit 1919 sehr eingehend mit arabisch-islamischen Einflüssen auf Dante's Werk beschäftigt. In diesem Jahr erschien das Buch "La escatología musulmana en la Divina Comedia" von Miguel Asín Palacios (Madrid).

3) Koran XVIII/9-26 K/8-25 F. Pérès, Les Origines, 115; Blachère /Masnou, 51. Zur Herkunft und Bedeutung der Siebenschläfer-Legende im Islam vgl. E.I., I, (1960), 691, (Aṣḥāb al-kahf); v. Grunebaum, Der Islam im Mittelalter, 39 - 41; Franz Babinger, Die Örtlichkeit der Siebenschläferlegende, in: Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Jg. 94, (Wien, 1957), No. 6, 87-95.

als auch in der europäischen Literatur selbst Anregungen für seinen "Ḥadīṭ 'Īsā" gefunden hat. Diese Tatsache steht jedoch in keinem unauflöselichen Widerspruch zu seiner Haltung bei der Verteidigung der arabischen Dichtkunst gegen Ansätze der "Verwestlichung":

Zunächst sei daran erinnert, daß Muḥammad al-Muwallihī's scharfe Kritik an Aḥmad Ṣauqī, den er als Exponenten dieser Tendenz sah, auch ein politisches Motiv gehabt haben dürfte. (Oben, S.119). Auch hat sein Pragmatismus in der Beurteilung dessen, was an europäischen Einflüssen zu akzeptieren und was zurückzuweisen sei, auch in anderen Fällen die Folgerichtigkeit bestimmter Argumente verhindert. Wenn er nun gar auf den (vermeintlich) direkten Einfluß al-Ma'arrī's auf eines der bedeutendsten Werke der abendländischen Literatur verweisen konnte, so unterschied sich eine gewisse Anlehnung an einige untereinander verwandte Werke der europäischen Prosaliteratur grundsätzlich von dem offenen Bekenntnis Ṣauqī's zur europäischen Dichtung als künstlerisches Vorbild, zumal dieses Bekenntnis gerade denjenigen Teil der klassischen arabischen Literatur herabsetzte, der weit stärker als die Prosa einen der wesentlichen Pfeiler des arabisch-muslimischen Selbstbewußtseins bildet. (Oben, S.119).

Während Muwallihī angesichts der hellenistischen Färbung der klassischen europäischen Dichtung die völlige Eigenständigkeit der arabischen Dichtung hervorhob, um zumindest alle formalen Abweichungen von klassischen Vorbildern zurückzuweisen, scheint er bezüglich der epischen Prosa doch der Meinung gewesen zu sein, daß die Schulung an der europäischen Prosaliteratur eine Bereicherung für das Schaffen des arabischen Schriftstellers sein konnte. Die schöpferische Verwendung und Nachahmung antiker Themen und Formen namentlich in der französischen Klassik machte ihm, der bei der Beurteilung der europäischen Schönen Künste nie den Hinweis auf ihren hellenistischen (und damit vernünftigen, natürlichen), in Europa teilweise entstellten Sinn vergißt (oben, S.112), eine derartige Entscheidung erleichtern.

Muhammad al-Muwailiḥī's Versuch einer Belebung und Weiterentwicklung der klassischen Maqāme ist trotz aller Achtung, die man seinem Werk auch in der jüngsten Gegenwart noch durch Neuauflagen bezeugt hat (oben, S. 61 Anm. 3), nicht zum Ausgangspunkt einer lebenskräftigen Schule geworden. Eine jüngere Generation arabischer Schriftsteller hat noch zu seinen Lebzeiten entschlossen von allen Anregungen Gebrauch gemacht, die die sozialkritische Literatur Europas ihr bot.

VIII. Zusammenfassung

In dem Bild, das Ibrāhīm und Muḥammad al-Muwallihī in ihren Schriften von Europa entwerfen, erscheint Europa als der Herd der politischen und kulturellen Bedrohung, der sich die islamischen Völker gegenübersehen. Es zeigt sich aber, daß die politische und kulturelle Bedrohung durch Europa nicht in erster Linie als die historische Fortsetzung des christlich-muslimischen Glaubensstreits gesehen wird. Die bitteren Anklagen gegen das europäische Vorgehen in China (56/7) und die beifällige Äußerung zu den Bemühungen der chinesischen Regierung, den Konfuzianismus zu einer geistigen Waffe gegen den europäischen Kultureinfluß zu machen, sind Zeichen eines panasiatischen Solidaritätsgefühls, das über religiöse Unterschiede hinwegsieht. Auch die christlichen Buren können in ihrem Unabhängigkeitskampf der Sympathien des "Miṣbāh" sicher sein (54). Die Auseinandersetzung mit dem europäischen Imperialismus, die den Völkern Asiens und Afrikas aufgezwungen wird, erscheint als der Konflikt zwischen einer Welt des Materialismus und einer Welt der Innerlichkeit und sozialen Harmonie, wie die Religion sie den Völkern Asiens und Afrikas gewährt ¹⁾.

Es spielt keine wesentliche Rolle, welche Religion in einem Lande die Normen des gesellschaftlichen Lebens bestimmt, sondern nur, daß der jeweiligen angestammten Religion ihre naturgemäße, zivilisationserhaltende Rolle zukommt. Unter diesem Gesichtspunkt kann schon al-Afġānī Napoleon Bonaparte's Mißerfolg bei dem Versuch, dem Christentum seine dominierende Stellung in Frankreich zurückzugewinnen, offen bedauern ²⁾. In Übereinstimmung mit dieser Betrachtungsweise findet sich in keiner der Schriften von Ibrāhīm und Muḥammad ein Angriff auf die Glaubensgrundsätze des Christentums.

1) Amerika wird zwar als Herrschaftsgebiet der europäischen Zivilisation erwähnt, liegt aber für die Herausgeber von "Miṣbāh aš-Šarq" noch außerhalb genauerer Betrachtung.

2) Al-Afġānī, Radd, 61.

Missionseifer und islamfeindlicher Fanatismus erscheinen als böses Erbteil des finsternen Mittelalters, dessen Spuren sich bei einigen europäischen Völkern erhalten haben. Niemals wird der Hinweis auf diesen Sachverhalt, der besonders bei den Polemiken gegen Frankreich mehrfach erscheint, mit einer eigentlich religiösen Auseinandersetzung verbunden. Das islamische Mittelalter wiederum bietet zwar Anlaß zu gelegentlichen Lobpreisungen, doch ist schwer zu entscheiden, in welchem Maße diese lediglich der Erweckung eines panislamischen Kulturbewußtseins dienen sollen. Die relativ kritische Einstellung zum Zeitalter der Mamlüken (seit 1257) und zur Frühzeit der Dynastie Muḥammad 'Alī (seit 1805), in die freilich antitürkische Gefühle hineinspielen mögen (47/8, 82/3), läßt eine im Grunde recht nüchterne Betrachtungsweise vermuten. Die Hochzeitsszene des "Ḥadīṭ 'Īsā" zeigt die tiefe Unsicherheit gegenüber der eigenen Tradition, die man europäischen Augen lieber vorenthalten sollte (89,92 f). Sie wird jedoch von Äußerungen übertönt, die eindeutig der panislamischen Propaganda dienen sollen. Es stellt sich in solchen Fällen die Frage, inwiefern die Überzeugungen, die in "Miṣbāḥ as-ṣarq" vorgetragen werden, subjektiv ehrlich sind. Dies gilt für das Bekenntnis zur Politik des Sultans, für gelegentliche Rückgriffe in das Reservoir orthodoxer Polemik gegen bestimmte Reformen (20/1), und vor allem auch für das persönliche Verhältnis zu Europa. Die Familie Muwailiḥī hat in den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts im Kreise der national-liberalen Bewegung um Ṣarīf Pāšā eine führende Rolle gespielt. Der Name 'Abd as-Salām al-Muwailiḥī's, Ibrāhīm's Bruder, ist mit der frühen Geschichte des ägyptischen Parlamentarismus untrennbar verbunden. Beide standen dem Chediwen nahe, der Ägypten zu einem europäischen Land machen wollte. Ibrāhīm gab eine liberale Zeitschrift heraus, die schon nach 2 Ausgaben verboten werden mußte. Seinem Sohn Muḥammad ließ er eine französische Schulbildung zuteil werden. Das Eintreten für europäische Ideale und das Interesse an europäischer Bildung läuft freilich - wie die Beteiligung an der "Ġam-īyat al-ma'ārif" (8) zeigt - nicht auf die völlige "Verwest-

lichung" Ägyptens hinaus. Es ist vielmehr Ausdruck eines Bestrebens, auf dem Boden der eigenen Kultur ein freies und fruchtbares Geistesleben zu entfalten. Die Verbindung mit dem Freimaurertum führt auch zu einer aufgeklärten, vielleicht sogar indifferenten Haltung zum Islam. Als Angehöriger einer gebildeten muslimischen Aristokratie findet man sich mit Vertretern anderer Bekenntnisse in vollem geistigem Einvernehmen zusammen. In der politischen Auseinandersetzung der Zeit führt diese Auffassung dazu, daß man später nach dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit bald den Anspruch des Chedīwen, bald den Anspruch des Sultans auf das Chalifat publizistisch vertreten kann. Im Exil werden (1885) hochfliegende Pläne einer "französisch-russisch-indischen Konspiration" unter Führung al-Afgānī's geschmiedet: Falls der Sultan sich nicht daran beteiligt, wird man ihn entthronen ¹⁾. Die Erregung von Massenunruhen der muslimischen Bevölkerung Indiens und anderer Kolonialgebiete wird als die entscheidende Waffe gegen die weitere Expansion des europäischen Kolonialismus angesehen: Der Geist der europäischen Revolutionen hat sich durchgesetzt.

Was bedeutet einem Mann mit vorwiegend politischem Interesse wie Ibrāhīm al-Muwailīhī der Islam wirklich? In erster Linie, so scheint es, ist für ihn der Islam die Grundlage einer gemeinsamen Zivilisation seiner Bekenner. Wie al-Afgānī ihn gelehrt hat, ist der Islam durchaus in der Lage, seine gegenwärtige Starre zu überwinden und sich gegen die Bedrohung durch eine fremde Zivilisation zu behaupten. Die notwendigen Reformen müssen nach dem Willen und unter der Leitung der eingeborenen Oberschicht vollzogen werden, die ihre Ansichten in einem Parlament formuliert und dem Monarchen, auf dessen Autorität man sich stützt, die Ausführung überträgt. (Insofern ist 'Abd as-Salām's Berufung auf den Volkswillen als eine Berufung auf den Willen des städtischen Bürgertums, der höheren Beamtschaft und der Grundbesitzer zu verstehen).

1) Blunt, Gordon, 358.

Die Besetzung Ägyptens nimmt Familien wie den Muwailiḥi's ihre Einflußmöglichkeit auf den Verlauf der inneren Entwicklung des Landes, falls sie nicht bereit sind, mit der europäischen Besatzungsmacht uneingeschränkt zusammenzuarbeiten.

Alle Reformen erscheinen nun in einem anderen Licht: Die Briten verteidigen ihre Anwesenheit im Lande mit der Notwendigkeit, "der Zivilisation" - nämlich der europäischen - zum Siege zu verhelfen (59). Das führt bei vielen der ehemals reformfreudigen Muslime - und in besonders auffälliger Weise bei Ibrāhīm und Muḥammad al-Muwailiḥī - dazu, daß sie das Ansehen der europäischen Zivilisation durch den Hinweis auf soziale Konflikte und moralische Mißstände in Europa herabzusetzen suchen. Entgegen ihren früher geäußerten Überzeugungen weisen sie nun auf den fundamentalen Unterschied zwischen der islamischen und der europäischen Zivilisation hin. Im Unterschied zu Muḥammad 'Abduh und vielen seiner Schüler - von den liberalen Nationalisten, die nach Frankreich blicken, ganz zu schweigen - geben sie sich keine Mühe, die Übereinstimmung des islamischen Gesetzes mit europäischen Ideen und Prinzipien wie der völligen Gleichheit vor dem Gesetz, der parlamentarischen Vertretung aller religiösen Bekenntnisse oder der Frauenemanzipation aus den Lehren des Korans herzuleiten (41/2, 73, 79). Sie betonen geradezu die Unvereinbarkeit. Der gewollt entstellende Vergleich von Grundsätzen der Šari'ā und des europäischen Strafrechts (70/71) läßt die Auffassung erkennen, daß unter geeigneten Umständen das weltliche Recht zugunsten der Šari'ā zurückgedrängt werden sollte. Damit würde dem Prozeß der sozialen Desintegration, der vom Standpunkt der beiden Kritiker aus durch die Einführung westlicher Rechtsgrundsätze ausgelöst worden war, Einhalt geboten. Hat sich so die Einstellung zur "Verwestlichung" geändert, so bleibt doch der Rückzug auf orthodoxe Positionen willkürlich und einseitig. Er entspringt nicht frommer Hingabe an "das, was zwischen den beiden Einbanddeckeln" des heiligen Buches ist: Wenn Ibrā-

hīm und Muḥammad al-Muwallihī 1888 für die Beseitigung des Sklavenhandels eintreten, der "in seiner gegenwärtigen Form" unvereinbar mit dem Islam sei, so geht es in erster Linie darum, den europäischen Mächten einen Vorwand für Interventionen im Osmanischen Reich zu nehmen ¹⁾. Andererseits trat Ibrāhīm al-Muwallihī eindeutig aus politischen (und vielleicht auch finanziellen) Gründen gegen Muḥammad 'Abduh auf, als gegen den Muftī anlässlich des Transvaal-Fatwā eine orthodoxe Kampagne entfesselt wurde (Vgl. 51 Anm. 1). Dennoch sind Ibrāhīm und Muḥammad nicht Gegner jeglicher Reform. Ein Bündnis Großbritanniens mit dem Osmanischen Reich, das letztlich zur Evakuierung Ägyptens führen sollte, hätte nach ihrer Ansicht wiederum die Voraussetzungen für Reformen geschaffen, da in diesem Falle der Einfluß der Muslime auf alle Entscheidungen gesichert gewesen wäre (51).

Offensichtlich sollte bei diesen Reformen die soziale Struktur nicht wesentlich verändert werden, und der Einfluß der westlichen Zivilisation hätte zurückgedrängt werden können.

Das Bild des Sittenverfalls und der sozialen Zersetzung in Ägypten, das im "Ḥadīṭ 'Īsā" Muḥammad al-Muwallihī's gezeichnet wird (68 ff), entspricht dem Zustand des ungehemmten Einflusses dieser Zivilisation. Dabei ist bemerkenswert, daß weniger das Auftreten der Europäer selbst als vielmehr die würdelose Haltung der Ägypter, die sie in allem nachzuahmen versuchen, kritisiert wird. Auch denkt der Verfasser nicht daran, Europa und die Europäer für alle Mißstände verantwortlich zu machen. Der eigentliche "Sündenfall" liegt bei der türkisch-tscherkessischen Aristokratie, die ihre Söhne ohne ethische Prinzipien erzogen hat. Das hat sie zur Ausbeutung der Bevölkerung, Korruption der islamischen Gelehrten und zu außenpolitischen Abenteuern getrieben, deren Opfer sie schließlich geworden sind. Der Mangel an Verantwortungsbewußtsein, Nächstenliebe, Bescheidenheit und

1) Cahiers VI, 176.

anderen Tugenden, der in allen Schichten des Landes zu beobachten ist, ist also auf das Versagen der Oberschicht zurückzuführen. In den Augen Muḥammad al-Muwailiḥī's liegt die eigentliche Schwäche der ägyptischen Gesellschaft nicht in der Versteinerung, Pervertierung oder Sinnentleerung bestimmter islamischer Institutionen, sondern in der moralischen Schwäche derer, die diese Institutionen zu tragen haben. Die unter europäischem Einfluß entstandenen Einrichtungen sind allerdings nicht nur deshalb von zweifelhaftem Wert, und auch nicht nur, weil sie einer fremden Umwelt entstammen, sondern bis zu einem gewissen Grade dadurch, daß sie Ergebnisse einer unvernünftigen, geradezu unmenschlichen Zivilisation sind (93 ff.).

Offensichtlich ist die Vorstellung, daß der Zusammenbruch der europäischen Zivilisation bevorstehe, durch die Lektüre europäischer kulturpessimistischer Schriften gefördert worden. In "Miṣbāḥ aš-šarq" wird mehrfach die Erwartung angedeutet, daß soziale Spannungen und Reibungen zwischen den Großmächten bald zu sozialistischen Revolutionen und zu einem vernichtenden Krieg innerhalb Europas führen werde (Ebd., vgl. 36/7). Diese Erwartung war, wie sich zeigen sollte, nicht unbegründet. Illusorisch war freilich die Hoffnung, daß es dem Osmanischen Reich gelingen könne, sich aus dem Konflikt herauszuhalten und schließlich als ungeschwächte Großmacht einem ausgebluteten Europa gegenüberzustehen. Der Triumph der "natürlichen" und - im Sinne der stoischen Lebensphilosophie, die in "Ilāḡ an-nafs" verkündet wird (108 ff.) - "vernünftigen" Lebensweise über den Wahnwitz des industriellen Zeitalters sollte nicht stattfinden.

Die Stimmung der Zivilisationsmüdigkeit und gleichzeitigen Orient-Schwärmerei europäischer Publizisten wie Blunt, Barth u. a. bot sich als bequeme Rechtfertigung der These an, daß die Industrialisierung Europas ein Fluch sei, dem der Orient auch in Zukunft entgegen sollte. Dazu kommt, daß Ibrāḥīm und Muḥammad, die wohl als erste Araber überhaupt der sozialistischen Bewegung in Europa ihre besondere Aufmerksamkeit

zuwenden(94 ff.), sich diese anscheinend in der Form einer anarchistischen Maschinenstürmerei vorstellten, die darauf gerichtet sei, die unnatürlichen Zustände in der Industriegesellschaft rückgängig zu machen.

Die Illusion, daß die materielle Herausforderung durch Europa bald an Schärfe verlieren werde, bekräftigte die Überzeugung, daß es gelte, diejenigen geistigen Kräfte bei den Orientalen zu stärken, deren Mißachtung die Krise der europäischen Gesellschaft hervorgerufen hat: Die Philosophie der Griechen. Diese wird bei Muḥammad al-Muwallihī, dessen Kenntnis der griechischen Philosophie weitgehend auf Werken der klassischen französischen Literatur beruht, aller spekulativen Züge entledigt und im Sinne Sokrates', der als der größte Weise erscheint, allein auf die menschliche Existenz bezogen. Wie bei Aristoteles wird die Erlangung des Glücks als höchstes Ziel des Menschenlebens betrachtet, jedoch ist es das Glück der Askese und Beschaulichkeit und nicht das Ergebnis jener "prometheischen" Geisteshaltung, die der Europäer als Erbteil der Antike für sich in Anspruch nimmt. Gerade diese ist es, die Muwallihī als das Verhängnis Europas darstellen wollte - ob er von seiner These selbst überzeugt war, ist noch die Frage.-Philosophie ist für Muḥammad al-Muwallihī die Angelegenheit einer Minderheit, die für ihn auf diese Weise zur eigentlichen Aristokratie wird. Zwar ist jeder Mensch für Philosophie empfänglich, doch gelingt es nur wenigen, ganz in sie einzudringen und ihren Lehren entsprechend - die für ihn eindeutige und über alle Zeiten unverändert gültige Wahrheiten sind - zu leben.-Die literarischen Auffassungen Ibrāhīm's und Muḥammad's entsprechen derselben aristokratischen Auffassung. Dabei zeigt aber die scharfe Wendung gegen jeden Versuch, die arabische Poesie zu "verwestlichen", und das gleichzeitige literarische Experiment des "Ḥadīṭ 'Īsā", bei dem direkte und indirekte europäische Einflüsse nicht zu übersehen sind, (und dazu auf einem Gebiet, das gerade für das Nationalbewußtsein der Araber von großer Bedeutung ist) die geistigen Probleme einer

Schicht, die in ihrem Bild von Europa zwischen uneingestanderer Faszination, Erbitterung über Kulturchauvinismus und Imperialismus und der Furcht vor radikalen geistigen, sozialen und politischen Veränderungen, deren Ergebnisse nicht abzusehen sind, hin und hergerissen wird.

Die geistige Haltung, die dieser Krise entspringt, hat in zweifacher Hinsicht verhängnisvoll gewirkt: Auch ein Schriftsteller wie Muḥammad al-Muwailiḥi, der Europa und dessen Zivilisation besser kannte als weitaus die meisten seiner muslimischen Zeitgenossen, gibt sich mit oberflächlichen Urteilen über Europa und seine politischen, sozialen und geistigen Verhältnisse zufrieden. Diese Urteile entlehnt er, der im Grunde die Maßstäbe der frühen europäischen Aufklärung zu seinen eigenen gemacht hat, bei bestimmten europäischen Kulturkritikern der Jahrhundertwende. Er entzieht sich der Aufgabe, die historischen Wurzeln der europäischen Zivilisation zu suchen, indem er sie in allem, was ihm als positiv erscheint, auf antike Vorbilder zurückführt, die höchstens entstellt, in keinem Falle aber übertroffen worden sind. Zugleich hat er durch seine oberflächliche und eklektische Darbietung der griechischen und europäischen Philosophie aus europäischen Quellen, die gleichermaßen auf unzureichender Kenntnis und erzwungener Vorsicht beruht, die Belebung der mittelalterlichen islamischen Philosophie und ihre Weiterentwicklung nicht gefördert. In diesem Sinne hat die letztlich politisch bedingte Geisteskrise des 19. Jahrhunderts, in der seine und seines Vaters Generation standen, den freien Zugang sowohl zur europäischen als auch zur islamischen Vergangenheit behindert, wenn nicht verschüttet.

Abkürzungsverzeichnis, zugleich alphabetisches Verfasser-
verzeichnis zum benutzten Schrifttum

Die Zahl hinter dem jeweiligen Namen gibt die Nummer des Titels im Schrifttumsverzeichnis an. Titel, die lediglich in den Anmerkungen innerhalb des Textes genannt sind, sind durch eine Klammer gekennzeichnet. In diesem Falle bezeichnet die Zahl hinter dem Verfasseramen die Seite im Text. Dazu ist die Nummer der Anmerkung genannt.

- A) Abdel-Meguid 107 - Ibrāhīm 'Abduh 91 - Ibrāhīm 'Abduh, A'lām 29 - (About 127, Anm. 2) - Abu-Lughod 48 - Adams 49 - (Adams 20, Anm. 5) - Al-Afgānī/'Abduh 40 - Al-Afgānī, Radd 41 - Afšār/Mahdawī 15 - Aḥmad, Auseinandersetzung 50 - Ahmed, Origins 79 - Al-'Aqqād, Riḡāl 34 - Al-'Aqqād, Murāga'āt 96 - (Asín Palacios 129, Anm. 2) - Assad, Travellers 118 - (Ayalon 86, Anm. 3)
- B) (Babinger 129 Anm. 3) - Badr 97 - (Baer 69 Anm.3) - (Bakrī 96 Anm. 1) - Barth, Türke 64 - (Basetti-Sani 106 Anm. 1) - Becker 51 - (Becker 33 Anm. 1) - (Becker 128 Anm. 1) - Bencheneb, RA 37 - Bencheneb, RA 108 - (Bencheneb 111 Anm. 1) - Blachère/Masnou 109 - Blunt, Future 65 - Blunt, Secret History 66 - Blunt, Gordon, 67 - Blunt, Diaries 68 - (Braune, 86 Anm. 1) - Braune 80 - Browne, Persian Revolution 81 - Browne, Press and Poetry 116 -
- C) Cahiers II 32 - Cahiers VI 38 - Cheikho, Ta'rīḡ 98 - Cheikho, Al-ādāb 99 - Cromer, Modern Egypt 69 - Cromer, Abbas II 70 -
- D) Dāḡir 124 - Daif 100 - Dasūqī, Naš'at 101 - (Delanoue 122 Anm. 2) - Dessoir 123 - (Devereux 32 Anm. 2) - Dolinina 110 - (Duhnī 61 Anm. 1)

- E) E.I. 129, 130
- F) F 27 - (Ferrar 39 Anm.2) - Fikrī, al-ātār 42 - Flügel 28 - F.O. 16 - Fück 119
- G) (Gabrieli 46 Anm. 3) - (Gabrieli 121 Anm. 6) - GAL/ GAL S 128 - Galal 94 - Gibb, Studies 111 - Gibb s. Ferrar - (Gibb 34 Anm. 1) - (Gibb 39 Anm. 2) - Gibb 39 - Gibb 49 - Gövsa, Türk 127 - (Gräf 97 Anm. 2) - von Grunebaum, Modern Islam 53 - von Grunebaum, Islam im Mittelalter 120 - (von Grunebaum 60 Anm. 1) - (von Grunebaum 103 Anm.4) -
- H) (Hāfiẓ Ibrāhīm 126 Anm. 7) - (Haim 46 Anm. 1) - (Haim 47 Anm. 3) - (Haikal 68 Anm. 1) - Ḥamza 92 - (Ḥamza 26 Anm. 3) - (Ḥamza 122 Anm. 2) - (Ḥamza 126 Anm.1) - Hartmann, Richard 82 - Hartmann, Martin 95 - Hasenclever 83 - Herrmann 54 - Heyd s. Baer - H.I. 17 - Horten 55 - Hottinger 56 - Hourani 57 - (Ṭāha Ḥusain 21 Anm. 1)
- I) I.N. 19
- J) Jomier 58
- K) K 26 - Kaḥḥāla 125 - Kračkovskij 112 - (Kern 20 Anm.1) - (Kraemer 112 Anm. 1,2) -
- L) Landau 84 - (Landes 87 Anm. 4) - Laoust 59 - Lewis 60 - (Lewis/Holt 86 Anm. 3) - Lewis, Emergence 85 -
- M) M. 1 - Maḥzūmī 43 - (Mainz 46 Anm. 3) - (Malik 39 Anm.2) Manfalūṭī, Muḥtārāt 3 - (Manfalūṭī 109 Anm. 2) - Mardīn 61 - (Massignon 35 Anm. 1) - Mubārak, Risāla X 102 - (Mubārak 120 Anm. 2) - Mubārak 44 - Al-Muntaḥab 13
- N) (Nekora 128 Anm. 2)

- P) (Paret 78 Anm. 3) - Pérès, La Littérature 18 - Pérès, Les Origines 114 - Pérès, Les Éditions 115 - (Pérès 116 Anm. 4)
- R) Rāfi'ī 77 - Rāfi'ī 78 - Ar-Rā'ī 103 - Ramsaur 86 - Renan 47 - Rescher 121 - (Rescher 78 Anm. 3) - Ridā, Ta'rīḥ 45 - Risāla VI 30 - (Rivlin 7 Anm. 1) - (Rosenthal 59 Anm. 2) - Rypka 46 Anm. 1)
- S) Sabry 87 - Šafiḡ 62 - Safran 88 - Sarkīs 126 - (Šayyāl 9 Anm. 4) - (Smith 93 Anm. 1) - (Spuler 112 Anm. 1) - (Spuler 21 Anm. 2) - Steppat 89 - Stern 72 - Storrs 73
- T) Taimūr 104 - Taimūr, Aš-Šaiḥ 105 - Tanpīnar 117 - Tarrāzī 93 - (Tschudi 34 Anm. 1) - Tugay 74
- U) (Umar 126 Anm. 5)
- V) Vámbéry, Kultureinfluß 75 - Vámbéry, Recollections 76 - (van Vloten 46 Anm. 3) - (van Vloten 116 Anm. 2) - (Vollers 8 Anm. 4) -
- W) Widmer 33 - (Wahbī 61 Anm. 1) - Walzer 121.
- Y) Yakan 63
- Z) Zaḡlūl 46 - Zaidān, Mašāhīr 31 - Zaidān, Ta'rīḥ ādāb 105 - Zeine 90 - (Zolondek 48 Anm. 4)

Abkürzungen für Zeitschriften:

BSO(A)S: Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies.

MSOS: Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin

ZDMG: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

WI: Die Welt des Islams

Alle anderen wissenschaftlichen Zeitschriften sind im Text stets mit dem vollen Titel zitiert.

Verzeichnis des benutzten Schrifttums

(In diesem Verzeichnis sind Titel, die innerhalb des Textes in den Anmerkungen genannt worden sind, nicht enthalten (vgl. Abkürzungsverzeichnis).

A. QUELLEN

- 1) "Miṣbāh aš-šarq" (Die Lampe des Ostens), literarisch-politische Wochenzeitschrift, herausgegeben von Ibrāhīm und Muḥammad al-Muwailiḥī. Erschien vom 17.IV.1898 - 15.VIII.1903. (= M.) Für die vorliegende Arbeit standen die Ausgaben 38 - 186 (Januar 1899 - Dezember 1901) zur Verfügung.

Von den Arbeiten, die in dieser Zeitschrift erschienen sind, sind später anderweitig veröffentlicht worden:

Von Ibrāhīm al-Muwailiḥī

a) (Arabisch)

- 2) "Mir'āt al-ʿalam, au Hadīṭ Mūsā ibn ʿIsām" (Der Spiegel der Welt, oder die Erzählung des Mūsā ibn ʿIsām). Kap. 1-6 in "Kaukab aš-šarq" (Kairo), 30.III.-27.IV.1930.
- 3) "Al-inšāʾ wa'l-ʿaṣr " (Das literarische Schaffen und das Zeitalter), in: Mustafā Luṭfī al - M a n f a l ū ṭ ī , Kitāb Muḥtārāt al-Manfalūṭī (Manfalūṭī's Buch der Auswahl) 1. Aufl. Kairo, 1912, I, 177 ff.
Ein Abschnitt daraus auch bei Cheikho, Al-ādāb (s.No.99), 13 f.
Sechs Ausschnitte aus Artikeln des "Miṣbāh" bei Ḥamza, Adab al-maqāla, III (s.No.92):
- 4) "Ayyuhā 'l-ʿulamā'" (Appell an die Gelehrten), 83 ff.
- 5) "Raʾainā min al-islāḥ fī Miṣr nauʿahu..." (Wir sehen eine Art von Reform in Ägypten ...), 166 ff.
- 6) "At-turk wa 'l-ʿarab" (Türken und Araber), 171 f .
- 7) "Kaifa yatadāḥalu al-muḥtallūn " (Wie die Okkupanten sich einmischen) 173 ff.
- 8) "Al-ʿizza fī 'l-quwwa" (Das Ansehen liegt in der (milit.) Stärke), 180 ff.
- 9) "Al-ʿādāt al- miṣriya" (Die ägyptischen Bräuche), 185 ff.

b) (Übersetzt in europäische Sprachen)

- 10) "Der Spiegel der Welt" (s. No. 33)

Weitere Schriften von Ibrāhīm al-Muwailiḥī

- 11) Ausschnitt aus einem Artikel in "Al-Haḡā'iq", Istanbul, (ohne Datum, ca. 1890), bei Zaidān, Mašāhīr, 105, (s. No. 31).
- 12) Mā hunālik^a, (Was da ist), Kairo, 1896. (Maṭb. al-Muqattam). - Ein Abschnitt daraus bei Pérès, La Littérature (s. No. 18), 51 f. Zwei Abschnitte aus einem Brief an Sayyid Abū 'l-Hudā, ohne Datum, in:
- 13) Al-Muntaḡab min adab al-‘arab (Das Ausgewählte aus der Literatur der Araber), ed. Ṭāha Husain, Aḡmad al-Iskandarī, Aḡmad Amīn u.a., Kairo, (Dār al-Kutūb al-Miṣrīya), I, (1933), 268 ff.,
- 14) Eine Klage über die Seuchen in Mekka, ebd., II, (1937), 554 ff.

Briefe, Dokumente

Briefe an ḡamāl ad-Dīn al-Afḡānī und Muḡammad Wahbī (einen Gefährten im Exil), aus den Jahren 1885/6. Aus dem Nachlaß al-Afḡānī's. In persischer Übersetzung, (dazu Faksimile der Originale), bei:

- 15) Afšār, Irāḡ, und Aṣḡar Maḡdawī: Maḡmū‘a-yi asnād wa madārak-i čapnašuda dar barā-yi Sayyid ḡamāl ad-Dīn, mašhūr bi Afḡānī (Documents inédits concernant Seyyed Jamāl-al-Dīn Afḡānī). = Publications de l'Université de Tehran, No. 841. Teheran, 1963. Darin 34 ff.
- 16) Public Record Office, London: Foreign Office, Series 78, Correspondence to and from Turkey, (= F.O. 78/3558). Sir Evelyn Baring's (später Lord Cromer) Depesche No. 444 (8.X.1883), an Granville: Über Ibrāhīm's Zeitschrift "Al-Inbā'" (Livorno), als Anlage Zusammenfassung des Inhalts von Nos. 1 und 2 (9./23.VIII.83).

Von Muḡammad al-Muwailiḥī's Beiträgen zu "Miṣbah aš-šarq" sind anderweitig erschienen:

- 17) Hadīṭ ‘Isā ibn Hišām, au fatra min az-zaman (Die Erzählung des ‘Isā ibn Hišām, oder: Ein Abschnitt der Zeit), (= H.I.). 1. Buchausgabe 1907 (Maṭb. al-Ma‘ārif). Für die vorliegende Arbeit wurden neben den ursprünglichen Fortsetzungen des Romans in "Miṣbah aš-šarq" die folgenden Auflagen herangezogen:
2. Aufl. 1912 (Al-Maṭb. al-Azharīya); 4. Aufl. (mit "Ar-Rihla at-tāniya") 1927 (Maṭb. Miṣr); 7. Aufl. 1947 (Dār al-Ma‘ārif), alle in Kairo.

DIE ZITATE IM TEXT DER ARBEIT BEZIEHEN SICH, FALLS NICHT ANDERS ANGEZEIGT, AUF DIE 4. AUFL.

- 18) Ausschnitte u.a. bei: Henri Férès, La Littérature arabe et l'islam par les textes; les XIX^e et XX^e siècles. 2. Aufl. Algier, 1944, darin 84 f.; und in: Al-Muntaḥab, I, 284 ff., II, 580 ff. (s. No. 13).
- 19) 'Ilāg an-nafs (Die Heilung der Seele), (= I.N.), Kairo, 1932. (Al-Matba'at al-Amiriya). (Posthume Ausgabe von Abhandlungen über Ethik, aus "Miṣbah as-Šarq", noch vom Verfasser vorbereitet.)
- 20) Naqd diwān Šauqī (Kritik zum Diwān von Ahmad Šauqī), in: Manfalūṭi, Muḥtarāt, I, 138 ff. (s. No. 3).
- 21) Ğauhar as-Ši'r (Das Wesen der Poesie), ebd., 192 ff. (dort fälschlich Ibrāhīm zugeschrieben). Auch in: Diwān Ḥāfiẓ Ibrāhīm, 1. Aufl., Kairo 1907, II, 2ff.
- 22) "Ayyuhā 'l-maḥzūn" (O Betrübter!), in: Manfalūṭi, Muḥtarāt, I, 246 ff. (Teil von I.N., S. No. 19).

Weitere Schriften von Muhammad al-Muwailihi

- 23) Brief an Münif Pāša, ohne Datum, in: Al-Muntaḥab, II, (s.No.13), 577 ff.
- 24) "Kalima mafrūda" (Ein Wort, das die Pflicht gebietet), in: "Al-Mu'ayyad", (Kairo), Ausg.v.9.II.1908, S. 5.
- 25) "Saut min al-'uzla" (Eine Stimme aus der Zurückgezogenheit), in: "Al-Ahrām", (Kairo), Ausg.v.30.XII.1921.

B. KORAN

- 26) Al-Qur'ān. (Der Koran). Ausgabe Kairo, 1380 h = 1960/61 n. Chr. (= K).
- 27) Corani Textus Arabicus. Ed. Gustav Flügel. 3. Aufl., Leipzig 1858 (= F).

Zitiert wird nach beiden Ausgaben, auch da, wo Flügel's Zählung nicht von der Kairiner abweicht. (= K/F).

- 28) Flügel, Gustav: Concordatiae corani arabicae. Leipzig 1898.

C. BIOGRAPHISCHES *)

I. Über Ibrāhīm al-Muwailihī:

a) (Arabisch)

- 29) 'Abduh, Ibrāhīm: A'lam aṣ-ṣahāfa al-'arabiya. (Berühmte Männer der arabischen Presse). Kairo, 1944. Darin 114 ff. (Maṭb. at-Tawakkul)
- 30) Al-Muwailihī, Ibrāhīm (d.Jg., Enkel Ibrāhīm's): Ibrāhīm Bey al-Muwailihī, in: "Ar-Risāla", (Kairo), VI, (1938), 617 ff., 658 ff.
- 31) Zaidān, Ğurġi: Tarāġim maṣāhīr aṣ-ṣarq fi'l-qarn at-tāsi' 'aṣar. (Biographien berühmter Orientalen des 19. Jahrhunderts). 3. Aufl., Kairo, (1922), II, 101 ff.

b) (Europäische Sprachen)

- 32) El-Mouelhy (= al-Muwailihī), Ibrāhīm (s.No.30): Les Mouelhy en Égypte (I): Ibrāhīm el-Mouelhy Pacha, in: Cahiers d'Histoire Égyptienne, II (1949), 313 ff. (= Cahiers II).
- 33) Widmer, Gottfried: Beiträge zur neuarabischen Literatur, IV. Ibrāhīm al-Muwailihī: Der Spiegel der Welt, in: Die Welt des Islams, N.S., III, (1954) 57 ff. Darin gekürzte Übersetzung von No.30

II. Über Muḥammad al-Muwailihī:

a) (Arabisch)

- 34) Al-'Aqqād, 'Abbās Maḥmūd: Riġāl 'arāftuhum. (Männer, die ich kannte). Kairo, 1963. (Serie "Al-Hilāl", No. 151, darin 76 ff.)
- 35) Al-Biṣri, 'Abd al-'Azīz: Al-Muḥtār (Das Ausgewählte). Kairo, 1935, I, 218 ff.
- 36) Ibrāhīm al-Muwailihī d.Jg.: Muḥammad al-Muwailihī. (Vorwort zur 7. Aufl. des "Ḥadīṭ 'īsā", Kairo, Dār al-Ma'ārif, 1947, d-1.

*) Außer den Angaben in bio-bibliographischen Nachschlagewerken, siehe dazu Abschnitt "J".

b) (Europäische Sprachen)

- 37) Bencheneb, Saadeddine: Études de Littérature Arabe Moderne, I. Muḥammad al-Muwallihī, in: Revue Africaine (I = RA), Algier, LXXXIII, 3/4 (1939), 358 ff., LXXXIV, 1/2 (1940), 77 ff.
- 38) El-Mouelhy (= al-Muwallihī), Ibrahim (s. No.30): Les Mouelhy en Égypte, II: Mohammed el-Mouelhy Bey, in: Cahiers d'Histoire Égyptienne, VI (1954), 168 ff. (= Cahiers VI)

D SOZIALGESCHICHTE

- 39) Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen; und Harold Bowan: Islamic Society and the West. Vol.I: Islamic Society in the Eighteenth Century. Pt. 1, London, 1950, Pt. 2, 1957. (Mehr nicht erschienen).

E LITERATUR ZUM ISLAMISCHEN MODERNISMUS IM VORDEREN ORIENT

I. Quellen:

a) (Arabisch)

- 40) Al-Afgānī, Ġamāl ad-Dīn, und Muḥammad 'Abduh: "Al-'Urwa al-Wuṭqā" wa't-taura at-tahrīriya al-kubrā, ("Al-'Urwa al-Wuṭqā" (Das unlösliche Band) und die große Freiheits-Revolution). Nachdruck der 1884 in Paris erschienenen Zeitschrift. Kairo, (Maṭb. Dār al-'Arab), 2. Aufl. 1958.
- 41) Al-Afgānī, Ġamāl ad-Dīn: Radd 'alā 'd-dahriyīn (Zurückweisung der Materialisten). (Entstanden 1879/80). Aus dem Persischen von Muḥammad 'Abduh und 'Arif Abū Turāb al-Afgānī, Kairo, (Maṭb. al-Ġamāliya), 4. Aufl. 1915. (1. Aufl. Beirut 1885 u.d.T. "Risālat fī ibṭāl madhab ad-dahriyīn": Sendschreiben über die Zunichtemachung der Schule der Materialisten).
- 42) Al-Fikrī, Amīn: Al-āṭār al-fikrīya. (Posthume Ausgabe der Werke 'Abdallāh al-Fikrī's). Būlāq, 1897.

- 43) Mahzūmī, Muḥammad: Ḥātīrāt Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī (Die Ideen Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī's). (Vor allem Äußerungen al-Afġānī's in seinen letzten Lebensjahren in Istanbul, 1892-97). Beirut, 1931 (Maṭb. Yūsuf Šādīr).
- 44) Mubārak, 'Alī: 'Alam ad-Dīn. 4 Bde. Alexandria, 1882 (Maṭb. Ġarīdat al-Mahrūsa)
- 45) Ridā, Muḥammad Rašīd: Ta'rīḥ al-ustād al-imām aš-Šaiḥ Muḥammad 'Abduḥ (Geschichte des Gelehrten... Muḥammad 'Abduḥ). 3 Bde. Bd. II, III Kairo, 1908; I, Kairo 1931. (Maṭb. al-Manār).
- 46) Zaġlūl, Fathī: Sirr taqaddum al-inklīz as-saksūniyīn (Übersetzung von: Edmond Demolins, À quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons? Paris, 1897), Kairo, mit einem Vorwort des Übersetzers, Kairo, 1899. (Maṭb. al-Ma'ārīf).

b) (Europäische Sprachen)

- 47) Renan, Ernest: Der Islam und die Wissenschaft. Vortrag, gehalten in der Sorbonne am 29. März 1883. Kritik dieses Vortrags vom Afghanen Scheik Djemmal Eddin und Ernest Renan's Erwiderung. Autorisierte Übersetzung. Basel, 1883. (Frz.: L'Islamisme et la science. Paris, 1883).

c) Darstellungen in europäischen Sprachen:

- 48) Abu-Lughod, Ibrahim: The Arab Rediscovery of Europe. Princeton, N.J., 1963.
- 49) Adams, Charles Clarence: Islam and Modernism in Egypt. London, 1933.
- 50) Ahmad, Abdelḥamīd Muḥammad: Die Auseinandersetzung zwischen Al-Āzhar und der modernistischen Bewegung in Ägypten, von Muḥammad 'Abduḥ bis zur Gegenwart. Diss. phil., Hamburg, 1963.
- 51) Becker, Carl Heinrich: Panislamismus, in: Islamstudien, II, Leipzig, 1932, S. 231 ff.
- 52) Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen: Modern Trends in Islam. Chicago/Ill., 1947.
- 53) Grunebaum, G(ustav) E(dmund) von: Modern Islam. The Search for a Cultural Identity. Berkeley/Calif., 1962.

- 54) Herrmann, Wiebke: Rifā'a Bey's Beschreibung seiner Reise nach Paris - ein Werk aus der Frühzeit des islamischen Modernismus, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Jg. 12 (1963), Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe, H.3/4, 215 ff.
- 55) Horten, Max: Muhammad 'Abduh: Sein Leben und seine theologisch-philosophische Gedankenwelt, in: Beiträge zur Kenntnis des Orients, Halle/S., Bd. XIII (1915), 83 ff., XIV (1916), 74 ff.
- 56) Hottinger, Arnold: Die Araber. Zürich, 1960.
- 57) Hourani, Albert: Arabic Thought in the Liberal Age. (1798-1939). London, 1962.
- 58) Jomier, J(aques), O.P.: Le Commentaire Coranique du Manâr. Paris, 1954.
- 59) Laoust, Henri: Le Réformisme Musulman dans la Littérature Arabe Contemporaine, in: Orient (Paris), Jg. 1959, 81 ff.
- 60) Lewis, Bernard: The Impact of the French Revolution on Turkey, in: Journal of World History, I, (1953), 105 ff.
- 61) Mardīn, Şerif: The Genesis of Young Ottoman Thought. Princeton, N.J., 1962.

F. ZUR GESCHICHTE DES PANISLAMISMUS UND DER NATIONALEN BEWEGUNGEN *) IM VORDEREN ORIENT (19./20. JAHRHUNDERT)

I. Quellen (Memoiren, Tendenzliteratur der Zeit)

a) (Arabisch)

- 62) Šafīq, Ahmad: Muḍakkirātī fī nişf qarn (Meine Memoiren über ein halbes Jahrhundert), 2 Bde. I (1873-1892), Kairo, 1934; II (1892-1902), 1936. (Maṭb. Mişr.)
- 63) Yakan, Walī ad-Dīn: Al-Ma'lūm wa'l-maġhūl (Das Bekannte und das Unbekannte), I, Kairo, 1909; II, 1911 (Maṭb. aš-Ša'b wa'l-Ma'ārif).

b) (Europäische Sprachen)

- 64) Barth, Hans: Türkei, wehre dich! Leipzig, 1898.
- 65) Blunt, Wilfred Scawen: The Future of Islam. London, 1882.

*) Mit besonderer Berücksichtigung des arabischen Nationalismus.

- 66) Blunt, Wilfred Scawen: The Secret History of the English Occupation of Egypt. London, 2. Aufl. 1907.
- 67) -----: Gordon at Khartoum. London, 1912.
- 68) -----: My Diaries. 2 Bde., London, 1919/20.
- 69) Cromer, Earl of: Modern Egypt. 2 Bde., London, 1908.
- 70) -----: Abbas II. London, 1915.
- 71) Pears, Sir Edwin: Forty Years in Constantinople (1873-1915). London/New York, 1916.
- 72) Stern, Bernhard: Der Sultan und seine Politik. Leipzig o.J. (1906).
- 73) Storrs, Sir Ronald: Orientations. London, 1943.
- 74) Tugay, Emine Foat: Three Centuries. Family Chronicles of Turkey and Egypt. London, 1963.
- 75) Vámbéry, Arminius: Westlicher Kultureinfluß im Osten. Berlin, 1906.
- 76) -----: Personal Recollections of Abdul Hamid and his Court, in: The Nineteenth Century, Vols. LXV/LXVI (Juni/Juli 1909), 980 ff, 69 ff. (= Recollections I, II).

II. Darstellungen

a) (Arabisch)

- 77) Ar-Rāfi'ī, 'Abd ar-Rahmān: 'Asr Ismā'il. (Das Zeitalter Ismā'il's). 2 Bde., Kairo, 1932. (3. Aufl. Kairo, 1951).
- 78) -----: Muṣṭafā Kāmil, bā'it al-ḥaraka al-waṭaniya. (Ta'rīḥ Miṣr al-qaumī min sanat 1892 ilā sanat 1908). (Muṣṭafā Kāmil, der Initiator der vaterländischen Bewegung. (= Nationalgeschichte Ägyptens von 1892 bis 1908)). 3. Aufl. Kairo, 1950 (Maṭb. as-Sa'āda).

b) (Europäische Sprachen)

- 79) Ahmed, Jamal Mohammed: The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism. London, 1960.
- 80) Braune, Walther: Die Entwicklung des Nationalismus bei den Arabern, in: Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft, ed. Richard Hartmann und Helmut Scheel. Leipzig, 1944. Darin 425 ff.

- 81) Browne, Edward Granville: The Persian Revolution of 1905-06. Cambridge, 1910.
- 82) Hartmann, Richard: Arabische politische Gesellschaften bis 1914, in: Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft, (s.No.80), 439 ff.
- 83) Hasenclever, Adolf: Geschichte Ägyptens im 19. Jahrhundert (1798-1914). Halle/S., 1917.
- 84) Landau, Jacob M.: Parliaments and Parties in Egypt. Tel Aviv, 1953.
- 85) Lewis, Bernard: The Emergence of Modern Turkey. London, 1961.
- 86) Ramsaur, Ernest Edmondson, jr.: The Young Turks. Princeton, N.J., 1957.
- 87) Sabry, Moustapha: La Genèse de l'esprit national égyptien (1863-1882), Paris, 1924.
- 88) Safran, Nadav: Egypt in Search of Political Community. Analysis of the Political Evolution of Egypt (1804-1952). Cambridge/Mass., 1961.
- 89) Steppat, Fritz: Nationalismus und Islam bei Muṣṭafā Kāmil. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der ägyptischen Nationalbewegung, in: Die Welt des Islams, N.S. IV, No. 4 (1956), 242 ff.
- 90) Zeine, Zeine N.: Arab-Turkish Relations and the Emergence of Arab Nationalism. Beirut, 1958.

G. ZUR GESCHICHTE DER ARABISCHEN PRESSE IM 19. UND ZU
BEGINN DES 20. JAHRHUNDERTS

a) (Arabisch)

- 91) 'Abduh, Ibrāhīm: Tatawwur as-sūhāfa al-misriya wa ataruḥā fi'l-nahḍatain al-fikriya wa'l- iḡtimā'īya (Die Entwicklung der ägyptischen Presse und ihr Einfluß auf die geistige und soziale Wiederbelebung). Kairo, 2. Aufl. 1945 (Maṭb. at-Tawakkul).
- 92) Ḥamza, 'Abd al-Latif: Adab al-maqāla aṣ-suḥūfiya fi Miṣr (Die Literatur(form) des Zeitungsartikels in Ägypten). Bd.III: Ibrāhīm al-Muwailiḥī. 2. Auflage, Kairo, 1959. (Dār al-Fikr al-'Arabī). Insges. 8 Bde. 1. Aufl. 1951.

- 93) Tarrāzī, al-Vikūnt Filīb dī (I): Ta'riḥ as-sahāfa al-
'arabiya. (Geschichte der arabischen Presse). 2 Bde.
Beirut, 1913.

b) (Europäische Sprachen)

- 94) Galal, Kamal Eldin: Entstehung und Entwicklung der Ta-
gespresse in Ägypten. Frankfurt/M., 1939.
- 95) Hartmann, Martin: The Arabic Press of Egypt. London,
1899.

H. LITERATURGESCHICHTE

- 1) Zur arabischen Prosa-Literatur im 19./20. Jahr-
hundert

a) (Arabisch)

- 96) Al-^ʿAqqād, ^ʿAbbās Maḥmūd: Murāga^ʿāt fī 'l-adab wa 'l-
funūn (Rückblickende Betrachtungen über Literatur
und Kunst). Kairo, o.J. (1926). (Maṭb. al-^ʿAṣriya)
- 97) Badr, Ṭaha: Taṭawwur ar-riwāya al-^ʿarabiya al-ḥadīṭa
fī Miṣr (1870-1938). (Die Entwicklung des modernen
arabischen Romans in Ägypten). Kairo, 1963. (Dār al-
Ma^ʿārif)
- 98) Cheikho (Šaiḥū), Louis: Ta'riḥ al-ādāb al-^ʿarabiya fī 'r-
rub^ʿ al-awwal min al-qarn al-^ʿaṣrīn (Geschichte der
arabischen Literatur im 1. Viertel des 20. Jahrhun-
derts). Beirut, 1926, (Maṭb. al-Ābā' al-Yāsū'iyin).
- 99) -----: Al-ādāb al-^ʿarabiya fī 'l-qarn at-tāsi^ʿ
^ʿaṣar (Die arabische Literatur im 19. Jahrhundert).
2 Bde. Beirut, 1908, 1910.
- 100) Daif, Šauqī: Al-adab al-^ʿarabī al-mu^ʿaṣir (1850-1950) (Die
zeitgenössische arabische Literatur). Kairo, 1957.
- 101) Ad-Dasūqī, ^ʿUmar: Naṣ'at an-naṭr al-ḥadīṭ wa taṭawwuruḥu
(Die Entstehung und Entwicklung der modernen Prosa).
I, Kairo, 1962.
- 102) Al-Mubārak, Zakī: Ḥadīṭ ^ʿIsā ibn Hišām, dirāsa tahlīliya
li 'l-kitāb wa 'l-kātib ("Die Erzählung des ^ʿIsā ibn
Hišām", analysierende Studie über das Buch und den

- Autor), in: Ar-Risāla (Kairo), X (1943), 995, 1016, 1035 f. (Dazu ein Beitrag von Aḥmad Abū Bakr Ibrāhīm, ebd., 1080, und eine Entgegnung von Ibrāhīm d.Jg., 1049 f.)
- 103) Ar-Rāʿī, ʿAlī: Hadīṭ ʿIsā ibn Hišām, in: Kitābāt Mišriya, No.2 (Juni, 1952), 54 ff.
- 104) Taimūr, Mahmūd: Fann al-qissa. Dirāsāt fi 'l-qissa wa 'l-masrah. (Die Kunst der Erzählung. Studien über die Erzählung und das Theater. Kairo, 1936. (Al-Maṭb. an-Namūzaḡiya).
- 105) -----: Aš-Šaiḡ Sayyid al-ʿAbīṭ (= Titelerzählung einer Sammlung von Kurzgeschichten). (Vorwort über Probleme d. arab. Epik). Kairo, 1926. (Al-Maṭb. as-Salafiya).
(Eine erweiterte Fassung des Vorworts übersetzt von Gottfried Widmer, in: Die Welt des Islams, XIII/1932, 9 ff).
- 106) Zaidān, Ğurġī: Ta'riḡ ādāb al-luġa al-ʿarabiya (Geschichte der arabischen Literatur), revidierte Neuauflage mit Anmerkungen von Šauqī Ḍaif, IV, Kairo o.J. (1937), (Dār al-Hilāl).
- b) (Europäische Sprachen)
- 107) Abdel-Meguid (= ʿAbd al-Maġīd), ʿAbd al-ʿAzīz: The Modern Arabic Short Story. (Arab. und Engl.) Kairo, 1955
- 108) Bencheneb, Saadeddine: Edmond About et al-Muwailihī, in: Revue Africaine (= RA), LXXVIII (1944), 3/4, 270 ff.
- 109) Blachère, Régis, et Pierre Masnou: Maqāmāt al-Hamaḡānī, choisies et traduites avec une étude sur le genre. Paris, 1957.
- 110) Dolinina, A.A.: Iz predystorii realizma v novej arabskoj literature (Aus der Vorgeschichte des Realismus in der neuarabischen Literatur), in: Problemy Vostokovedenija, III/1959, (Moskau), 58 ff.
- 111) Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen: Studies on the Civilization of Islam, Boston, 1962.
Darin: Studies in Contemporary Arabic Literature, 245 ff. (= BSOS, IV/4 (1928), 745 ff. V/2,3 (1929), 311 ff., 445 ff., VII/1 (1933), 1 ff.)

- 112) Kračkovskij, Ignaz: Die Entstehung und Entwicklung der neuarabischen Literatur, in: Die Welt des Islams, XI (1928), 189 ff.
- 113) Pérès, Henri: Le Roman, le conte et la nouvelle dans la Littérature Arabe Moderne, in: Annales de l'Institut d'Études Orientales, (Algier), III, (1937), 266 ff.
- 114) -----: Les Origines d'un roman célèbre de la Littérature Arabe Moderne: Hadīt 'Isā Ibn Hišām de Muḥammad al-Muwallihī, in: Bulletin d'Études Orientales, X (1943/44), Beirut, 101 ff.
- 115) -----: Essai sur les éditions successives du "Hadīt 'Isā Ibn Hišām" de Muḥammad al-Muwayliḥī: remaniements de texte et corrections de vocabulaire et de style, in: Mélanges Louis Massignon, III, (Damaskus, 1957), 233 ff.

2) Zur persischen und türkischen Literatur und Presse im 19. Jahrhundert

- 116) Browne, Edward Granville: Press and Poetry in Modern Persia. Cambridge, 1914.
- 117) Tanpınar, Ahmet Hamdi: Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi (Geschichte der türkischen Literatur im 19. Jahrhundert). Bd. I, Istanbul, 1949.

I. WEITERE BENUTZTE LITERATUR

- 118) Assad, Thomas, J.: Three Victorian Travellers (Richard Burton, Wilfred Scawen Blunt, Charles Montague Doughty). London, 1964.
- 119) Fück, Johann: 'Arabiya. Untersuchungen zur arabischen Sprach- und Stilgeschichte. Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse, Bd. 45, H.1. Berlin, 1950.
- 120) Grunebaum, G(ustav) E(dmund) von: Der Islam im Mittelalter. Zürich/Stuttgart, 1963. (= Bibliothek des Morgenlandes, I).
- 121) Rescher, Oskar: Orientalische Miscellen. Istanbul, 1925. (In 70 Exemplaren als Manuskript gedruckt).
- 122) Walzer, Richard: Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy. London, 1962.

- 123) Dessoir, Max (Hrg.): Lehrbuch der Philosophie, I: Die Geschichte der Philosophie. Dargestellt von Ernst von Aster, Ernst Cassirer, Max Frischeisen-Köhler, Josef Geyser und Ernst Hoffmann. Berlin, 1925.

J. NACHSCHLAGEWERKE

a) (Arabisch)

- 124) Dāğir, Yūsuf As'ad: Maşādir ad-dirāsa al-adabiya (Éléments de Bio-Bibliographie de la Littérature Arabe). I, 1 (1800-1955), Beirut, 1955. (Ed.: Gam'iyat ahl al-qalam fī Lubnān).
- 125) Al-Kahhāla, 'Umar Riḍā: Mu'ğam al-mu'allifin (Verfasser-Lexikon). 15 Bde., Damaskus, 1957-61, (Maṭb. at-Taraqqī).
- 126) Sarkīs, Yūsuf: Mu'ğam al-maṭbū'āt al-'arabiya wa 'l-mu-'arraba, min yaum zuhūr at-ṭibā'a ilā nināyat as-sana al-hiğriya 1339 (Lexikon der Druckausgaben arabischer und ins Arabische übersetzter Werke, vom Beginn des Buchdruckes bis zum Ende des Jahres 1339 h/ 1919 n. Chr.) Kairo, 1928, (Maṭb. Sarkīs).

b) (Türkisch)

- 127) Gövsa, Alâettin: Türk Meshurları Ansiklopedisi (Lexikon berühmter Türken). Istanbul, 1946. (Yedigün Neşriyatı)

c) (Europäische Sprachen)

- 128) Brockelmann, Carl: Geschichte der Arabischen Litteratur (=GAL). 2 Bde., Weimar/Berlin, 1898, 1902. 3 Supplementbände (=GAL S) Leiden, 1937-42.
- 129) Enzyklopädie des Islams (= EI). 4 Bde., Leiden/Leipzig, 1913, 1927-36.
- 130) The Encyclopedia of Islam. New Edition. Leiden/London, I, 1960 (= EI (1960)), II, 1960-65.

L e b e n s l a u f

Am 22. September 1937 wurde ich, Karl Paul W e r n e r E n d e , als Sohn des Landwirts und selbständigen Handwerksmeisters Karl Ende und seiner Ehefrau Else Ende, geb. Posselt, in Wittenberg/Elbe geboren. Von 1943-1951 besuchte ich in meiner Heimatstadt Bad Dübener Mulde, Kreis Eilenburg (früher Kreis Bitterfeld) die Grundschule, von 1951 an die Oberschule in Eilenburg. Dasselbst erwarb ich 1955 das Zeugnis der Reife. Nach Abschluß einer Lehrzeit als Buchhändler in Halle/S. begann ich im Herbst 1958 mit dem Studium der Arabistik und Islamkunde am Orientalischen Seminar der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

Im Sommer 1960 übersiedelte ich nach Hamburg. Durch die Studienförderung nach dem Honnefer Modell war es mir möglich, dort das Studium der Islamkunde fortzusetzen. Als Nebenfächer wählte ich Mittlere und Neuere Geschichte sowie Soziologie.

Von April bis August 1963 war ich am Seminar für Geschichte und Kultur des Vorderen Orients der Universität Hamburg als wissenschaftliche Hilfskraft tätig. Anschließend hatte ich durch ein Stipendium des "Center for Arabic Studies" (früher "School of Oriental Studies") an der Amerikanischen Universität in Kairo Gelegenheit zu einem neunmonatigen Aufenthalt in Ägypten. Auf diese Weise konnte ich Material für meine geplante Dissertation sammeln und auswerten.

Nach meiner Rückkehr im Juli 1964 nahm ich eine Tätigkeit als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Deutschen Orient-Institut in Hamburg auf, die ich seither ausübe.

Von meinen akademischen Lehrern, aus deren Vorlesungen und Seminaren ich im Laufe meines Studiums Nutzen ziehen durfte, möchte ich besonders Herrn Professor Dr. Johann Fück in Halle/S. danken, der mich ins Arabische und in die Islamkunde einführte.

In Hamburg hörte ich in Mittlerer und Neuerer Geschichte vor allem bei Professor Dr. Paul Johansen (†), daneben bei den Professoren Dres. Otto Brunner, Fritz Fischer, Werner Ohnsorge und Egmont Zechlin, in Soziologie hauptsächlich bei Professor Dr. Heinz Kluth, ferner bei den Professoren Dres. Karl-Martin Bolte, Carl Jantke und Siegfried Landshut. Ihnen allen sage ich an dieser Stelle meinen aufrichtigen Dank.

Am Orientalischen Seminar hörte ich bei den Professoren Dres. Annemarie von Gabain, Kurt Erdmann (†) und Wolfgang Lentz, besonders aber bei Professor Dr. Dr. h.c. Bertold Spuler, der die vorliegende Arbeit in allen Stadien ihres Entstehens durch Anregungen und Kritik gefördert hat. Ihm bin ich zu ganz besonderem Dank verpflichtet.

Weiterhin danke ich Professor Dr. Marsden B. Jones, dem Direktor des "Center for Arabic Studies" an der Amerikanischen Universität in Kairo, für alle Hilfe, die er mir in den Monaten meines überaus lehrreichen Aufenthalts in Kairo hat angedeihen lassen. Neben ihm waren es besonders Dr. Ishāq Mūsā Husainī und Frau Nadia Farag, die Leiterin der Orientalischen Abteilung der AUC-Bibliothek, deren Rat und Hilfe ich in Anspruch nehmen durfte. Auch ihnen gebührt mein aufrichtiger Dank.

AiFu" 1669

ULB Halle

002 176 467

3/1

