

Abdalhamd az-Zahrw und seine Schrift Hada, umm al-mu'minn : zur Genese des arabischen Nationalismus

Autor(en): **Herzog, Christoph**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **54 (2000)**

Heft 3

PDF erstellt am: **25.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-147508>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

‘ABDALĤAMĪD AZ-ZAHRĀWĪ UND SEINE SCHRIFT
HADĪĜA, UMM AL-MU’MINĪN:
ZUR GENESE DES ARABISCHEN NATIONALISMUS

Christoph Herzog

Zahlreiche Fragen zur Genese des arabischen Nationalismus sind bisher unklar oder umstritten. Wenn sie denn jemals geklärt werden können, dann wohl nur auf der Basis weiterer Detailforschungen. Dabei kann es m.E. nicht nur um die Rekonstruktion und Interpretation von sozialen Strukturen und ereignisgeschichtlichen Fakten,¹ sondern auch um die intensive Beschäftigung mit den Schriften von Vertretern des “Arabismus”² gerade in seinen frühen Stadien gehen.³ Es wird sich hier voraussichtlich die Vermutung bestätigen, dass scharfe Frontverläufe eher die Ausnahme bilden, dass etwa Arabismus und Osmanismus, oder Säkularismus und islamischer Reformismus nicht als einander ausschliessende Gegensätze, sondern als Idealtypen mit fließenden Übergängen vorzustellen sind.⁴

- 1 Den massgeblicher Ausgangspunkt und Diskussionsbezug der Forschung über die Entstehung des arabischen Nationalismus bilden mittlerweile die Arbeiten von Ernest C. Dawn, der die “Nahḍa-These” von George Antonius mit seiner Interpretation der Genese des Arabismus als “intra-elite conflict” revolutionierte. Vgl. Ernest C. Dawn, *From Ottomanism to Arabism: Essays on the Origins of Arab Nationalism*, Urbana, Ill., 1973. Für einen Versuch Dawns These mit etlichen neuen Gesichtspunkten zu revidieren vgl. Mahmoud Haddad, “The Rise of Arab Nationalism Reconsidered”, *IJMES* 26 (1994), 201-222.
- 2 Der Begriff “Arabism” wurde eingeführt von Ernest C. Dawn. Vgl. ders., *From Ottomanism to Arabism*, 123.
- 3 Vgl. hierzu die Bemerkungen von Ernest C. Dawn, “The Origins of Arab Nationalism”, *The Origins of Arab Nationalism*, ed. Rashid Khalidi et al., New York 1991, 10, und Samir Seikaly, “Shukri al-‘Asali: A Case Study of a Political Activist”, *ibid.*, 73 f.
- 4 Vgl. Rashid Khalidi, “Introduction”, *ibid.*, ix und xii.

Wenn es zutrifft, dass die ideologischen Positionen des arabischen Nationalismus im wesentlichen in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts formuliert wurden,⁵ so ist gerade auf der Grundlage dieser Periodisierung davon auszugehen, dass die “osmanische Erfahrung” von arabischen Intellektuellen so unterschiedlicher Prägung wie Šakīb Arslān, Muḥammad Kurd ‘Alī oder Sāṭi‘ al-Ḥuṣrī für den arabischen Nationalismus eine nicht unwesentliche Rolle gespielt haben muss. Auch wenn nationale Identitäten und ideologische Gegensätze, die in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg und dem Zusammenbruch des Osmanischen Reiches konstruiert wurden, nicht einfach auf die Zeit davor “zurückgerechnet” werden können, ist es keineswegs sinnvoll den Zusammenhang zwischen der Vor- und der Nachkriegszeit zu zerreißen. Von einigen bekannten Autoren wie ‘Abdarrahmān al-Kawākibī (gest. 1902) abgesehen, konnten hier nun diejenigen arabisch-osmanischen Intellektuellen aus dem Blick geraten, welche ihre politischen Aktivität und ihre Textproduktion nicht mehr an die veränderten Bedingungen der Nachkriegszeit anzupassen vermochten, namentlich jene, welche auf Betreiben Cemal Pašas in den Jahren 1915 und 1916 unter der Anklage des Hochverrats hingerichtet wurden.⁶ Neben Šukrī al-‘Asalī (1878-1916), Šafīq al-Mu‘ayyad (1857-1916) und anderen ist hier vor allem ‘Abdalḥamīd az-Zahrāwī zu nennen, dem selbst im arabischen Sprachraum bis vor wenigen Jahren verhältnismässig wenig Aufmerksamkeit zuteil wurde.⁷ ‘Abdalḥamīd ibn Muḥammad Šākir

5 Dawn, “Origins”, 10.

6 Eine Liste der Hingerichteten in Eliezer Tauber, *The Arab Movements in World War I*, London 1993, 54 f.

7 Neuere Information zu Zahrāwī bieten nun Nāgī ‘Allūš, *Madḥal ilā qirā’at ‘Abdalḥamīd az-Zahrāwī. Ḥayātuhu, mu’allafātuhu, afkāruhu*, Damaskus 1995; dort auf S. 10 f. ein Überblick über die verfügbaren biographischen Quellen zu Zahrāwī; Muhammad Rātīb al-Ḥallāq, *‘Abdalḥamīd az-Zahrāwī, 1288-1334h/1871-1916m. Dirāsāt fī fikrihi as-siyāsī wa-l-iğtimā’ī*, [Damaskus] 1995; David Commins, *Islamic Reform. Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*, Oxford 1990, 55-59; Ahmad Tarabein, “‘Abd al-Hamid al-Zahrawi: The Career and Thought of an Arab Nationalist”, *The Origins of Arab Nationalism*, 97-119; mittlerweile ist auch eine Edition von Zahrāwīs Schriften verfügbar: ‘Abdalḥamīd az-Zahrāwī: *Al-A‘māl al-kāmila*, 5 Bde., Bd. 1-2, ed. ‘Abdal’ilāh

ibn Ibrāhīm az-Zahrāwī wurde 1855, 1863 oder 1871⁸ als Spross einer sunnitischen Notabelnfamilie, die sich auf Ḥusayn ibn Abī Ṭālib zurückführte, in Homs geboren. Die Familie verfügte über eine gewisse Tradition religiöser Gelehrsamkeit und hatte verschiedentlich das Amt des *naqīb al-ašrāf* inne. Zahrāwī erhielt zunächst eine traditionelle Erziehung und besuchte dann eine staatliche Rüşdiye-Schule in Homs. Hiernach scheint er seine Studien auf traditionelle Art fortgesetzt zu haben, indem er *fiqh*, *tafsīr*, *kalām* und *ḥadīṭ* bei lokalen 'Ulamā' in Homs studierte. In dieser Zeit scheint er sich auch mit den Werken Ibn Ḥaldūns (1332-1406), des Sekretärs und Ratgebers Saladins, al-Qāḍī al-Fāḍil (1135-1200), sowie der hanbalitischen Autoritäten Ibn Taymiyya (1263-1328) und seines Schülers Ibn Qayyim al-Ġawziyya (1292-1350) beschäftigt zu haben.⁹ Zwischen seinem zwanzigsten und dreissigsten Lebensjahr (eventuell 1890) reiste Zahrāwī zu Studienzwecken nach Istanbul und von dort nach Kairo, wo er im literarischen Zirkel des Tawfiq al-Bakrī¹⁰ verkehrte. Nach einiger Zeit kehrte er wieder nach Homs zurück. Dort druckte er eine Zeitung namens *al-Munīr* und vertrieb sie heimlich. Ausserdem stand er in Kontakt mit der politischen Geheimorganisation *İttihad ve Terakki* in Syrien. *Al-Munīr* wurde anscheinend bald von den osmanischen Behörden unterdrückt, und Zahrāwī lebte seit ca. 1895 in Istanbul. Dort verfasste er Beiträge für die arabische Ausgabe der osmanischen Wochenzeitung *Malumat* des Mehmed Tahir. Rašīd Riḍā zufolge vertrat er darin ähnliche Ideen wie er selbst in *al-Manār*. Wohl wegen seiner oppositionellen Aktivitäten geriet Zahrāwī in Istanbul bald in Schwie-

Nabhān, Bd. 3, Ġawdat ar-Rikābī u. Ġamīl Sultān, Bd. 4-5 Nāġī 'Allūš, Damaskus 1995-97. Ein Artikel zu Zahrāwī von Werner Ende in der *Encyclopaedia of Islam* befindet sich im Druck.

8 Die Jahresangabe 1871 geht auf Aḥmad Nabhān al-Ḥumsī, "Tarġamat as-sayyid 'Abdalḥamīd ibn as-sayyid Muḥammad Šākīr ibn as-sayyid Ibrāhīm az-Zahrāwī", in *al-Manār* 21 (1919), 150-153 u. 207-211 zurück. Die Jahreszahl 1863 wurde von Tarabein auf Basis einer Angabe von Rašīd Riḍā vorgeschlagen; s. Tarabein, "'Abd al-Hamid al-Zahrawi'", 118 n.1; die Angabe 1855 wird von Ḥayraddīn az-Ziriklī, *Al-A'lām*, 2. Aufl., Bd. 4, 57, gemacht.

9 Tarabein, "'Abd al-Hamid al-Zahrawi'", 97.

10 Zu ihm s. *Revue du Monde Musulman* 4.1 (Jan. 1908), 276-283.

rigkeiten. Er wurde zunächst unter Aufsicht gestellt, und es wurde ihm das Kadiamt in einem entfernten Distrikt nahegelegt, was Zahrāwī jedoch ablehnte. Nach einigen Monaten wurde er dann mit einem "Monatsgehalt" von 500 Piastern nach Damaskus verbannt.¹¹ Dort gehörte Zahrāwī dem Kreis um einen der führenden Vertreter der syrischen Salafiya, Ṭāhir al-Ġazā'irī an.¹² 1901 veröffentlichte Rašīd Riḍā drei Traktate von Zahrāwī über islamisches Recht und Mystik in seiner Zeitschrift *al-Manār*. Im gleichen Jahr erschienen sie in Kairo unter dem Titel *al-Fiqh wa-t-taṣawwuf* auch als Buch. "Diese Traktate", schrieb Rašīd Riḍā später, "beinhalteten härtere Kritik als das, was wir zu ihrem Thema geschrieben haben."¹³ Als besagte Schriften von Zahrāwī in Damaskus bekannt wurden, erhob sich unter den konservativen 'Ulamā' der Stadt ein Sturm der Entrüstung. Der Gouverneur von Damaskus, Nazım Paşa, veranlasste Zahrāwīs Verhaftung, liess jedoch ein Wortgefecht zwischen Zahrāwī und seinen Gegnern veranstalten, bei welchem ersterer offenbar die Oberhand behielt. Dennoch liess ihn der Gouverneur nach Istanbul bringen. Die Affäre verursachte genug Unruhe, um den britischen Konsul in Damaskus, Richards, zu veranlassen, darüber zu berichten. Er bezeichnete Zahrāwī in seinem Report als "einen Mann von überdurchschnittlicher Intelligenz [...], der den islamischen Glauben gründlich studiert hat und von der Notwendigkeit seiner Reform überzeugt ist".¹⁴ Zwar gab es eine Zensur für religiöses Schrifttum im Osmanischen Reich unter Abdülhamid, die 1903 sogar eine eigene Institution erhielt, doch lag der eigentliche Grund für die Expedierung Zahrāwīs wohl darin, dass er in der Zeitung *al-Muqattam* eine weit brisantere Schrift veröffentlicht hatte, in der er implizit die Rechtmässigkeit des osmanischen Kalifatsanspruchs in Abrede stell-

11 Adham al-Ġundī, *Šuhadā' al-ḥarb al-ʿālamīyya al-kubrā*, Damaskus 1960, 97.

12 Rainer Hermann, *Kulturkrise und konservative Erneuerung. Muḥammad Kurd 'Alī (1876-1953) und das geistige Leben in Damaskus zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt etc. 1990, 31 f.

13 Rašīd Riḍā, "as-Sayyid 'Abdalḥamīd az-Zahrāwī", *al-Manār* 19 (1916), 170. Zu dem Traktat vgl. Commins, *Islamic Reform*, 57-59.

14 Zit. nach Elie Kedouri, "The Impact of the Young Turk Revolution on the Arabic-speaking Provinces of the Ottoman Empire", in ders., *Arabic Political Memoirs and Other Studies*, London 1974, 126 f.

te.¹⁵ Ein Exemplar dieses mit seinen Initialen unterzeichneten Artikels trug Zahrāwī bei seiner Festnahme bei sich. Beim Versuch, sich des belastenden Materials auf einer Toilette zu entledigen, wurde es entdeckt und fiel so dem Gouverneur in die Hände.¹⁶ In Istanbul vermittelte möglicherweise der einflussreiche Abū Hudā as-Sayyādī in seiner Angelegenheit.¹⁷ Nach einem Monat wurde Zahrāwī jedenfalls in seine Heimatstadt Homs verbracht, wo seine Wirkungsmöglichkeiten unter der Aufsicht der osmanischen Behörden stark eingeschränkt waren. 1902 oder 1906 floh Zahrāwī nach Kairo,¹⁸ wo er weiter publizistisch tätig war, etwa in *al-Mu'ayyad*, *al-Garīda* und *al-Manār*. In letzterer Zeitschrift erschienen neben einer Artikelserie "Nizām al-ḥubb wa-l-buġd" (Die Ordnung der Liebe und des Hasses) in mehreren Fortsetzungen auch sein Werk *Ḥadīġa, umm al-mu'minīn* (Ḥadīġa, Mutter der Gläubigen). Nach der Wiedereinsetzung der Verfassung im Sommer 1908 ging Zahrāwī zurück nach Syrien und wurde in den folgenden Parlamentswahlen zum Abgeordneten des Distrikts Ḥamā gewählt. Er entfremdete sich allerdings schon früh der Politik des Komitees für Einheit und Fortschritt. So unterstützte er mit nur sieben anderen Abgeordneten den Grosswesir Kamil Paşa, als dieser im Februar 1909 durch ein Misstrauensvotum des Parlaments gestürzt wurde.¹⁹ Während des Putschversuchs vom 13. April (nach dem osmanischen Maliye-Kalender als *31 Mart vak'ası* bekannt) gehörte Zahrāwī zu den entschiedensten Befürwortern gemeinsamer Verhandlungen von Kabinett und Parlament.²⁰ Bei den Debatten des osmanischen Parlaments im Sommer 1909 um den umstrittenen Artikel 4 der Gesetzesvorlage zur Regelung des Vereinswesens (*cemiyet kanunu layihası*), welcher die

15 "Aġwiba 'an al-masā'il aš-šar'iyya fī l-ḥilāfa", *al-A'māl al-kāmila*, Bd. 2, 443-447.

16 Rašīd Riḍā, "as-Sayyid 'Abdalḥamīd az-Zahrāwī", 170. Eine etwas andere Version bei Ğundī, *Šuhadā'*, 97.

17 Ziriklī, *A'lām*, iv, 58.

18 Die Angabe 1902 bei Ziriklī, *A'lām*, iv, 58 und Ğundī, *Šuhadā'*, 98; Rašīd Riḍā, "as-Sayyid 'Abdalḥamīd az-Zahrāwī" gibt 1224h an.

19 *Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi* [transkribierte Fassung], Ankara 1982, Bd. 1, 1. Jahr, 27. Sitzung, 31 Kanunisani 1324 (13.2.1909), S. 613 f.

20 *Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi*, [transkribierte Fassung], Bd.3, 1/58, 5 Nisan 1325, 63.

Bildung von Vereinigungen auf ethnischer Grundlage verbot,²¹ zählte Zahrāwī zu den Gegnern dieser Regelung.²² Das Gesetz wurde jedoch in der vorgesehenen Form durchgebracht und im Oktober desselben Jahres befand sich Zahrāwī in den Reihen der Oppositionspartei *Mutedil Hürriyetperverân Fırkası*, die schätzungsweise dreissig bis fünfzig Abgeordnete umfasste.²³ Diese Partei fusionierte mit anderen oppositionellen Kräften in die am 21. November 1911 gegründete *Entente Libérale (Hürriyet ve İtilaf Fırkası)*. Das Parteiprogramm der Entente Libérale griff mit der Befürwortung von Dezentralisation (adem-i merkeziyet) und Privatinitiative (teşebbüs-i şahsi) Topoi der osmanischen liberalen Tradition auf. Zahrāwī gehörte zu ihren Gründungsmitgliedern.²⁴ Er spielte auch eine aktive Rolle in zweien der nach 1908 gegründeten arabischen Organisationen: in *al-Muntadā al-Adabī* (Literarischer Club), einem Verein mit eigenem Clubhaus und eigener Zeitschrift, und in der nach dem legendären Stammvater der Araber, Qaḥṭān, benannten Geheimgesellschaft al-Ğam‘iyya al-Qaḥṭāniyya.²⁵ Von 1910 bis Anfang 1913 gab Zahrāwī in Istanbul ausserdem die Zeitschrift *al-Ḥaḍāra* heraus, für die er selbst zahlreiche Editorials schrieb.²⁶

In der vom Komitee für Einheit und Fortschritt manipulierten Wahl von 1912 (*“sopalı seçim”*) verlor ‘Abdalḥamīd az-Zahrāwī seinen Sitz im osmanischen Parlament. Zusammen mit Šukrī al-‘Asalī, Šafīq al-Mu‘ayyad und einigen anderen prominenten arabischen Oppositionspolitikern, die nicht mehr ins Parlament gewählt worden waren,

21 Text in *Düstur 2*, Bd.1, 604-608. Artikel 4 lautete: “kavmiyet ve cinsiyet esas ve unvanlarıyla siyasi cemiyetler teşkili memnudur.” Ebd., 604.

22 Vgl. Zahrāwīs Redebeiträge im Parlament in *Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi*, [transkr. Fssg.], Bd. 5, 7 Temmuz 1325, 450 f.

23 Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye’de Siyasal Partiler*, Bd. 1, 212; Sabine Prätör, *Der arabische Faktor in der jungtürkischen Politik. Eine Studie zum osmanischen Parlament der II. Konstitution (1908-1918)*, 247.

24 Tunaya, *Partiler*, Bd. 1, 268. Programm der Partei ebd. 287-295.

25 Hierzu nun Eliezer Tauber, *The Emergence of the Arab Movements*, London 1993, 98-108.

26 Diese Editorials sind gesammelt in Bd. 3 und 5 der *al-A‘māl al-kāmila*.

wich Zahrāwī für einige Zeit nach Ägypten aus.²⁷ In Kairo gründeten führende Vertreter der arabischen Nationalbewegung, darunter auch Rašīd Riḍā, Anfang 1913 die Organisation *Ḥizb al-Lāmarkaziyya al-idāriyya al-ʿutmānī* (Partei für osmanische administrative Dezentralisierung).²⁸ Zahrāwī nahm an der Gründung der Partei teil, trat nicht ihrem Zentralkomitee bei und stellte sich auch nicht für eines der führenden Ämter zur Wahl, spielte aber dennoch eine wichtige Rolle.²⁹ Es ist bemerkenswert, dass *al-Lāmarkaziyya* zumindest auf dem Papier eine Partei war, die allen Osmanen offenstand,³⁰ obgleich sie in der Praxis ein rein arabisches Unternehmen war. Im Juni 1913 fungierte Zahrāwī als Präsident des arabischen Kongresses in Paris auf dem das nationale Leben (*al-ḥayāt al-waṭaniyya*) und der Widerstand gegen Okkupation, die Rechte der Araber im Osmanischen Reich (*ḥuqūq al-ʿArab fī l-mamlaka al-ʿutmāniyya*), die Notwendigkeit von Reformen auf der Basis von Dezentralisierung und die Frage der Migration von und nach Syrien verhandelt werden sollten.³¹ Angeblich wurde Zahrāwī von Rašīd Riḍā als Vorsitzenden des Pariser Kongresses gegen die Wünsche von Rafīq und Ḥaqqī al-ʿAzm durchgesetzt, die lieber Šafīq al-Muʿayyad (al-ʿAzm) an seiner Stelle gesehen hätten.³² Im Ge-

27 Rashid Khalidi, *British Policy Towards Syria and Palestine 1906-1914: A Study in the Antecedents of the Hussein-McMahon Correspondence, the Sykes-Picot Agreement and the Balfour Declaration*, London 1980, 242.

28 Zu *al-Lāmarkaziyya* s. Tauber, *Emergence*, 121-134.

29 *al-Manār* 17.3 (1914), 238.

30 Programm der *Lāmarkaziyya* in *al-Manār*, 16.3 (1914), 229-231, und ihre Statuten in Amin Saʿīd, *aṭ-Ṭawra al-ʿArabiyya al-kubrā*, Kairo o.J., Bd. 1, 14-18.

31 *Al-Muʿtamar al-ʿArabī al-awwal al-munʿaqad fī l-qāʿa al-kubrā li-l Ǧamʿiyya al-Ǧuǧrāfiyya bi-šārīʿ Sān Ğirmān fī Bārīs*, ed. al-Laǧna al-ʿĀliya li-Ḥizb al-Lāmarkaziyya bi-Miṣr. Kairo 1913, 10. Zu dem Kongress vgl. David S. Thomas, "The First Arab Congress and the Committee of Union and Progress, 1913-1914", *Essays on Islamic Civilization. Presented to Niyazi Berkes*, ed. Donald P. Little, Leiden 1976, 317-328, u. Tauber, *Emergence*, 178-197.

32 So die Angaben in der offiziellen Schrift der 4. Armee zur Rechtfertigung der Todesurteile von 1915/16 gegen arabische Aktivisten. *La Vérité sur la question syrienne*, publié par le commandement de la 4ème Armée, Istanbul 1916, 80.

folge des Kongresses kam es auch zu Verhandlungen um eine Zusammenarbeit zwischen einigen Repräsentanten der arabischen Nationalbewegung – darunter Zahrāwī – mit zionistischen Vertretern, die aber letztlich ohne Ergebnis blieben.³³ Auch in Hinblick auf die Kompromissbereitschaft des jungtürkischen Regimes vermochte der Kongress keine dauerhafte Verringerung der gegensätzlichen Standpunkte zu erreichen. Zwar wurde im August 1913 ein neues osmanisches Provinzgesetz verabschiedet, das den arabischen Forderungen an einigen Stellen nachgab, und etlichen Mitglieder der arabischen Bewegung wurden Ämter angeboten, aber der Bruch war damit nicht auf Dauer aufzuhalten. ‘Abdalḥamīd az-Zahrāwī, der seine 1914 erfolgte Ernennung zum Mitglied der osmanischen Senatskammer (*meclis-i ayan*) mit der Billigung des Zentralkomitees der *Lāmarkaziyya* akzeptierte,³⁴ sah sich daraufhin aus manchen arabischen Kreisen mit dem Vorwurf des Verrats konfrontiert.³⁵ So kam es etwa mit ‘Azīz ‘Alī al-Miṣrī und mit dem Generalsekretär der *Lāmarkaziyya*, Haqqī al-‘Aẓm zu einer Entfremdung.³⁶ Rašīd Riḍā verteidigte in seinem im August 1916 in *al-Manār* erschienenen Nachruf die Integrität seines Freundes. So zitiert er aus einem Brief Zahrāwīs an ihn vom Januar 1914, in dem dieser schreibt, er vertraue darauf, dass die Unionisten ihre Fehler eingesehen

Tauber, *Arab Movements in World War I*, 53, betrachtet die dort gegebene Information als zuverlässig.

- 33 Hierzu Neville Mandel, “Attempts at an Arab-Zionist Entente: 1913-1914”, *Middle Eastern Studies* 1.3 (April 1965), 238-267.
- 34 *La Vérité*, S. 158. Cemal Paşa behauptet in seinen Memoiren, dass Zahrāwī hiermit unzufrieden gewesen sei, weil er das Amt des Şeyhülislam angestrebt habe. Djemal Pascha, *Erinnerungen*, Berlin 1922, 60.
- 35 Vgl. George Antonius, *The Arab Awakening. The Story of the Arab National Movement*, London 1938, 117; Mumtaz Ayoub Fargo, “Arab-Turkish Relations from the Emergence of Arab Nationalism to the Arab Revolt, 1848-1916”, Diss. University of Utah, 1969, 234 f., Tarabein, “‘Abd al-Hamid al-Zahrawi”, 106, u. Hasan Kayali, *Arabs and Young Turks. Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*, 176.
- 36 Vgl. Elie Kedourie, *England and the Middle East. The Destruction of the Ottoman Empire 1914-1921*, o.O. 1956, 61, u. Sa‘īd, *at-Ṭawra*, i, 48.

hätten und ernstlich bemüht seien, sie nicht zu wiederholen.³⁷ Riḍā seinerseits führte die Entscheidung Zahrāwī darauf zurück, dass dieser nicht mehr geglaubt habe, irgend jemand könne den Unionisten die Macht aus der Hand nehmen. Es sei ihm so "kein anderer Weg mehr für den Dienst an Nation (milla) und Staat geblieben als ihr Weg".³⁸ Die von Cemal Paşa nach den Todesurteilen von 1916 veranlasste Rechtfertigungsschrift wirft ihm auf der anderen Seite vor, als Mitglied verschiedener geheimer und öffentlicher arabischer Vereinigungen die Loslösung Syriens vom Osmanischen Reich betrieben zu haben.³⁹

Zahrāwī gehörte nicht eigentlich zu den "Upstarts" aus der syrischen Provinz, die durch den Besuch der neuen staatlichen osmanischen Schulen eine Verwaltungskarriere anstrebten.⁴⁰ Zwar verfügte er über Kenntnisse des Türkischen und hatte mit dem Besuch der Rüşdiye in Homs auch eine säkulare Ausbildung genossen, sich danach aber wieder der klassischen religiösen Bildung zugewandt. Eine europäische Sprache scheint er nicht beherrscht zu haben. Rašīd Riḍā schrieb in dem erwähnten Nachruf auf Zahrāwī über Parallelen zwischen ihm und letzterem:

"Es gab zwischen mir und diesem teuren Freund eine Ähnlichkeit in Bildung und Erziehung, in gewissen Schwierigkeiten der Veranlagung und des Charakters wie auch eine gegenseitige Nähe im Denken und in der Einstellung."⁴¹

Diese Äusserung darf nicht dahingehend verstanden werden, als habe es keine inhaltlichen Differenzen zwischen Zahrāwī und Riḍā gegeben; Zahrāwī vertrat durchaus eigenständige Auffassungen, die von manchen Salafī-Standardargumenten abwichen.⁴²

37 Rašīd Riḍā, "as-Sayyid 'Abdalḥamīd az-Zahrāwī", 177.

38 Ebd., 171.

39 *La Vérité*, 158.

40 Der Ausdruck bei Ruth Roded, "Ottoman Service as a Vehicle for the rise of New Upstarts among the Urban Elite Families of Syria in the Last Decades of Ottoman Rule", *Studies in Islamic Society: Contributions in Memory of Gabriel Baer*, ed. Gabriel R. Warburg u. Gad G. Gilbar, Haifa 1984.

41 Rašīd Riḍā, "as-Sayyid 'Abdalḥamīd az-Zahrāwī", 169.

42 Vgl. Commins, *Islamic Reform*, 57.

Die Schrift *Ḥadīġa, umm al-mu'minīn* ist Zahrāwīs einzige grössere Arbeit, die mit gewissem Recht als historiographisch bezeichnet werden kann. *Ḥadīġa* erschien zunächst in den Jahren 1908 bis 1910 in Fortsetzungen in Rašīd Riḍas Zeitschrift *al-Manār* bevor das Werk von der Maṭba'at al-Manār 1910 (1328H) in Buchform gedruckt wurde. Im selben Verlag erschien 1345H (beg. 12.7.1926) eine zweite Auflage des Buches, der Riḍā ein dreiseitiges Vorwort beigefügt hatte,⁴³ in welchem er den pädagogischen Wert des Buches betonte. Die Vorbildfunktion, die Lebensbeschreibungen grosser Männer und Frauen ausübten, sei wichtig, insbesondere in einer Zeit wie der jetzigen, wo in der arabischen Welt die Schundliteratur, welche die Moral verderbe und die Geister verwirre, überhand nehme.⁴⁴ Die Lebensbeschreibung der *Ḥadīġa* sei vielleicht das Beste, was Zahrāwī je geschrieben habe. Weil sie im Stil einer Geschichte abgefasst sei, mache die Lektüre auch Heranwachsenden Freude.⁴⁵ Die Bemerkungen Riḍās spielen auch darauf an, dass nicht alles, was Zahrāwī verfasste, als leicht lesbar bezeichnet werden kann. Muḥammad Kurd 'Alī, der in seinen Memoiren Zahrāwīs in einer allerdings recht feindseligen Weise gedachte, behauptete, er habe den Traktat *Nizām al-ḥubb wa-l-buġd* Zahrāwīs auf dessen Aufforderung hin zweimal gelesen, ohne seinen Sinn zu begreifen; die Herausgeber von *al-Muqtataf* hätten ein anderes von Zahrāwī eingesandtes Manuskript abgewiesen, weil es unverständlich gewesen sei, und Zahrāwī sei deshalb als Mitarbeiter von *al-Ġarīda* entlassen worden, weil die Leser seine Beiträge in dieser Zeitung unlesbar fanden.⁴⁶ Dagegen widmete *al-Muqtataf* dem Buch *Ḥadīġa, umm al-mu'minīn* eine längere Besprechung und auch seine Wiederauflage wurde

43 Diese Ausgabe wurde im folgenden zugrundegelegt. Mittlerweile ist die Schrift in Bd. 1 der *al-A'māl al-kāmila* mit einer Einleitung (pp. 13-22) neu zugänglich.

44 Im Kern genauso wie Riḍā hier äussert sich Rafīq al-'Azīm in seiner unvollendeten Biographiensammlung berühmter frühislamischer Grössen, *Ašhar mašāhīr al-Islām fī l-ḥarb wa-s-siyāsa*. Hierzu Werner Ende, *Arabische Nation und islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts*, Beirut 1977, 33 u. 59 f.

45 *Ḥadīġa, umm al-mu'minīn*, "Muqaddimat aṭ-ṭab'a aṭ-ṭāniya li-n-nāšir", 3-5.

46 Muḥammad Kurd 'Alī, *al-Mudakkirāt*, Damaskus 1948, Bd. 1, 117 f.

mit einer kurzen Notiz angezeigt.⁴⁷ *Ḥadīġa* war wohl Zahrāwī's populärste Schrift. Riḍā versicherte in seinem Vorwort, die erste Auflage sei seit langem vergriffen gewesen, und es habe eine stete Nachfrage nach einer Neuauflage gegeben, wozu er aber erst jetzt gekommen sei.⁴⁸ Er äussert sich auch zu den pädagogischen Zielen, die Zahrāwī mit *Ḥadīġa* verfolgt habe:

“Er wollte die arabische Jugend an den Ruhm (*maġd*) ihres Volkes (*qawm*) erinnern, weil er sie in den türkischen und fränkischen Schulen lernen sah. Dort hatte die arabische Geschichte keinen Platz; vielmehr bestand dort das politische Ziel, die Geschichte der Araber und mit ihr die Geschichte des Islams auszulöschen. Der Ruhm der Araber manifestiert sich am glorreichsten im Islam und der Ruhm des Islams durch die Araber.”⁴⁹

Es sei ihm weiter um die Stärkung des Islams bei der Jugend gegangen und um die Propagierung der Frauenerziehung, welche heute die Grundlage des Lebens der Nation (*ḥayāt al-milla*) und des Erwachens der umma (*nahḍat al-umma*) bilde. Mit dieser Überlegung habe Zahrāwī das Buch dem Geist seiner Mutter gewidmet.⁵⁰ Rašīd Riḍā präsentiert das Buch seines verstorbenen Freundes also als Lehrbuch eines arabisch-islamischen Salafīya-Nationalismus, das sich der Verschwörung mit dem Ziel einer Auslöschung des Islams und der arabischen Geschichte durch die vorbildhafte Darstellung einer arabisch-muslimischen Heroin entgegenstemme.

Sicherlich lassen sich Argumente für diese Interpretation Riḍās beibringen. Zum einen ist die Geschichte über weite Strecken eher eine idealisierende Geschichte der Araber und der Qurayš als die Lebensgeschichte der *Ḥadīġa*. Zum anderen präsentiert Zahrāwī selbst das Argument, dass die Verbesserung der Bildung einer Gemeinschaft über die Frauen in ihrer Funktion als Mütter laufen müsse.⁵¹ Dennoch erscheint die Widmung, die Zahrāwī seinem Buch voranstellte, sehr viel

47 *al-Muqtaṭaf* 37 (1910), 1119-1121, u. *al-Muqtaṭaf* 73 (1928), 460.

48 *Ḥadīġa*, “Muqaddimat aṭ-ṭab‘a aṭ-ṭāniya li-n-nāšir”, 5.

49 Ebd., 4.

50 Ebd., 5.

51 Ebd., 8.

“privater” und zugleich allgemeiner als dies *Riḍā* offenbar zulassen wollte. *Zahrāwī* stellte seinem eigentlichen Vorwort eine weitere Vorrede voran, in der er seine Widmung begründet.⁵²

Darin führte er aus, dass die Historiker deshalb nur über so wenige herausragende Persönlichkeiten wie Propheten, Weise, Philosophen, Gelehrte, Entdecker, Dichter, Musterbeispiele der Tugend etc. berichteten, weil es über das Leben der gewöhnlichen Menschen nichts zu berichten gebe. Ihre Biographien glichen sich, so dass ein Historiker über sie nur schreiben könne:

“Sie kamen in diese Welt, sie befassten sich mit dem Erwerb ihres Lebensunterhalts, beugten sich demütig vor den Mächtigen und vergingen, ohne eine andere Spur auf Erden zu hinterlassen als eine Nachkommenschaft von ihrer Art.”⁵³

Doch argumentiert *Zahrāwī* dafür, dass auch Frauen biographiewürdig sein könnten: “Wir wissen”, schrieb er, “dass der Unterschied in der Natur (*fiṭra*) zwischen Mann und Frau nicht gross ist.” Die Frauen hätten wie die Männer Verstandeskraft, Gemüt und Entschlossenheit. Die Religionen (*adyān*) forderten von den Frauen die gleichen religiösen Pflichten wie von den Männern, und auch die Gesellschaft (*iḡtimāʿ*) mache keinen prinzipiellen Unterschied zwischen Frau und Mann in der Belastung mit Arbeit, wenn auch nach Massgabe der Arbeitsteilung der Geschlechter.⁵⁴ So eigne sich die Lebensgeschichte einiger Heroinnen als Vorbild für die Männer noch vor den Frauen. Das diesbezügliche Musterbeispiel sieht *Zahrāwī* in *Ḥadiġa* personifiziert, über die es in den Büchern der Historiker leider nur wenige dürre Worte nachzulesen gebe.

“Ich dachte darüber nach, wie ich meiner Mutter einiges abgelten könnte, und nach langem Überlegen wurde klar, dass ihre gewaltige Güte mir gegenüber durch nichts aufgewogen werden könne. Aber es schien mir, dass es sie gefreut hätte, wenn ich der Öffentlichkeit die Güte ihres Geschlechts darlegte und sie

52 Ebd., “iḥdāʿ al-muʿallif as-sīra ilā rūḥ wālidatihi”, 6-8.

53 Ebd., 6.

54 Ebd., 7.

an die Rechte der Frauen erinnerte. Ich habe keinen besseren Weg zu diesem erhabenen Ziel gefunden als den, die Biographie dieser Frau (sayyida [Ch: i.e. Ḥadīġa]) darzulegen, die eine ihrer Vorfahrinnen ist.

Mithilfe des wenigen, das uns die Historiker über den Lebensweg dieser Frau hinterlassen haben, habe ich diese wahre Geschichte (*qiṣṣa haqīqīya*) verfasst. [...] Und wem diese kleine Schrift gefallen und genutzt hat, der möge mir einen Wunsch erfüllen, der darin besteht, dass er mithilft, die Rechte, die Würde und die Bildung der Frauen aufzurichten (*an yakūna musā'idan fī iqāmat ḥuqūq al-mar'a wa-karāmatihā wa-ādābihā*).⁵⁵

Wie immer man die Kenntnis Rašīd Riḍās von Zahrāwīs Intentionen als Autor von *Ḥadīġa* beurteilen will, Zahrāwīs explizit formulierte Absicht ist es nicht, die "arabische Jugend an den Ruhm ihrer Nation zu erinnern", sondern etwas von der Dankesschuld gegenüber seiner Mutter abzutragen. Die Geschichte der Ḥadīġa verknüpft er in seiner Vorrede im übrigen nicht mit der Frage der nationalen Rechte der Araber, sondern mit der Frage nach den Rechten der Frauen in der zeitgenössischen arabischen Gesellschaft. Damit ist nicht in Frage gestellt, dass Zahrāwīs *Ḥadīġa* als ein Stück nationalistischer Geschichtsschreibung gelesen werden kann.⁵⁶ Allerdings entfaltet sich die Perspektive auf die Araber als Hintergrund ihres Hauptthemas und nimmt dadurch eine spezifische Gestalt an. Die Geschichte der Ḥadīġa ist in anderen Worten mehr als nur ein Vorwand⁵⁷ für eine Geschichte der Araber. Dies gilt auch in formaler Hinsicht. So endet das Buch etwa mit dem Tod der Protagonistin.

Die eigentliche Einleitung zu *Ḥadīġa* beginnt mit kritischen Betrachtungen über Ursprung und Genealogie der Araber.⁵⁸ Zahrawi zweifelt hier zunächst, dass die Araber über Noah von Adam abstammten. Zum einen gebe es keine zuverlässigen historischen Quellen, die diese Version beweisen könnten, zum anderen neigten alle Völker dieser Erde dazu, sich auf den ersten Menschen zurückzuführen.

55 Ebd., 8.

56 Vgl. 'Abdal'ilāh Nabhān, "Bayna yaday al-kitāb", *al-A'māl al-kāmila* [li-'Abd-alḥamīd az-Zahrāwī], Bd. 1, 17.

57 So etwa Nabhān, "Bayna yaday al-kitāb", 15.

58 *Ḥadīġa*, 10 ff.

ren. So sei auch die Theorie, die glaube, die Menschheit aufgrund von Sprachähnlichkeiten in drei Abstammungsgruppen, die semitische, die arische und die turanische einteilen zu können, unwahrscheinlich.⁵⁹

Zahrāwī schreitet dann weiter in der traditionellen Genealogie der Araber. Er bezweifelt die Version, dass sie von drei unterschiedlichen Gruppen, den verschwundenen echten Arabern (bāʿida), den Nachkommen Qaḥṭāns (ʿāriba) und der Nachkommenschaft Ismaʿīl ibn Ibrāhīms (mustaʿriba) abstammten. Insbesondere die angebliche Abstammung der Araber von Ismaʿīl ist ihm suspekt. Wie könne es angehen, so fragt Zahrāwī, dass – den Berichten der meisten Historiographen zufolge – die Nachkommenschaft von Ismaʿīl, der als Fremdling in die Gegend von Mekka gekommen sei und eine Frau aus den dortigen Stämmen genommen habe, als einzige übriggeblieben sei, während die anderen Stämme ohne weitere Erwähnung verschwunden seien. Unterstützend zitiert er ein bekanntes Hadis, wonach der Prophet, als er seine Abstammung darlegte, bei ʿAdnān innegehalten und gesagt habe: “Die Genealogen haben [ab hier] gelogen” (kaḍaba an-nassāb).⁶⁰ Mit diesem Verdikt habe Muḥammad auf eben jene abgezielt, welche die genealogischen Wurzeln der Araber bis auf Noah und Adam zurückführen wollten. Statt dessen verteidigt Zahrāwī eine Version der arabischen genealogischen Tradition, welche Qaḥṭān als Stammvater der Südaraber und ʿAdnān als den der Nordaraber akzeptiert und es dabei bewenden lässt.⁶¹ Dies erregte offensichtlich das Missfallen Rašīd Riḍās. Er fügte eine Fussnote an, in welcher er andeutete, das Hadith, auf welches sich Zahrāwī bezogen hatte, sei schwach, dagegen Koran 22.78: “die Religion eures Vaters Abraham” (millat abīkum Ibrāhīm) geltend machte und darauf beharrte, dass der Prophet von Abraham und Ismaʿīl abstammen müsse.⁶² Beifall erntete Zahrāwī für seine Kritik an der Ismaʿīl-Genealogie der Araber dagegen vom Rezen-

59 Ebd., 11. Die Abstammung der Menschheit von den drei Söhnen Nochs wurde bereits durch den von Zahrāwī studierten Ibn Ḥaldūn in seinem *Kitāb al-ʿibar* bezweifelt: Aziz Al-Azmeh, *Ibn Khaldūn. An Essay in Reinterpretation*, London 1982, 15.

60 Vgl. Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. 1, Halle 1989, 180.

61 Vgl. *Ḥadīḡa*, 12 f. u. 22 ff.

62 Ebd., 13.

senten der Zeitschrift *al-Muqtataf*.⁶³ In den Ausführungen Zahrāwīs zur Genealogie der Araber macht sich in gewisser Weise eine Tendenz zur Säkularisierung der arabischen Geschichte bemerkbar. Zwar war die Frage der Stellung Isma'īls in der Genealogie seit frühesten Zeiten umstritten,⁶⁴ so dass etliche Fromme dem erwähnten Hadith Folge leisteten und nicht über 'Adnān hinausgingen.⁶⁵ Dennoch ist unverkennbar, dass Zahrāwī die arabische Genealogie mit quasi historisch-kritischen Argumenten von den koranischen Propheten "säubert". Die säkularisierende Tendenz setzt sich fort in seiner Einschätzung der vorislamischen Araber, die sogar als Vorwegnahme der von Ṭāhā Ḥusayn in seinem *aš-Ši'r al-ġāhili* über die vorislamischen Araber geäußerten Ansichten bezeichnet wurde.⁶⁶ Die Aufwertung der vorislamischen arabischen Kultur⁶⁷ erstreckt sich aber insbesondere auch auf Mekka und die Mekkaner und trägt so natürlich auch zum Ruhm der Qurayš, Ḥadīġas und des Propheten bei. Somit ergibt sich allein hieraus kein sichtbarer Bruch mit der religiösen Tradition. Gleichwohl findet in Zahrāwīs Buch "Erfindung von Tradition" dadurch statt, dass der Moderne zugehörige politische Anliegen und Überzeugungen Zahrāwīs, wie etwa sein Eintreten für die Rechte der Frauen und für eine verfassungsgeregelte politische Ordnung, sich auf das vorislamische Mekka zurückprojiziert finden. Allein diese Projektionen gestatten es, *Ḥadīġa* als Beispiel nationalistischer Historiographie zu lesen. So verwandte Zahrāwī ein ganzes Kapitel darauf, den Nachweis zu führen, dass die Stellung der mekkanischen Frauen vor dem Islam keineswegs so übel war, wie es die vorislamische Scheidungspraxis und der Brauch, neugeborene Mädchen lebendig zu begraben anzunehmen nahelegt. Insbe-

63 *al-Muqtataf* 37 (Nov. 1910), p. 1121.

64 Über die politische Bedeutung des Genealogienstreits in der islamischen Frühzeit s. Tilman Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime*, Bd. 1, Zürich 1981, 27 ff.

65 Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. 1, 179.

66 Nabhān, "Bayna yaday al-kitāb", 15.

67 Diese Aufwertung war kein akzidentelles Nebenprodukt seiner Schrift *Ḥadīġa*, sondern eine von ihm auch anderswo explizit formulierte Position. Vgl. 'Allūs, *Madḥal*, 58.

sondere letzteres sei alles andere als eine allgemein akzeptierte Praxis in der Mekkaner Gesellschaft gewesen.⁶⁸ Er stellt fest:

“Die Araber im allgemeinen und die Qurayš im besonderen achteten die Frau. Sie behandelten sie nicht mit Geringschätzung und gestanden den Frauen alles, was ihnen an Rechten billigerweise zusteht, zu. Sie vergassen nicht, dass die Frau genau wie der Mann ein Mensch mit einem Gehirn und darin angesiedeltem Bewusstsein ist.”⁶⁹

Zahrāwī geht sogar noch weiter und versichert, viele der mekkanischen Frauen hätten eine politische Rolle in der Öffentlichkeit gespielt.⁷⁰ Auch die politische Ordnung Mekkas wird idealisiert: die Einwohner Mekkas hätten ihre Angelegenheiten untereinander geregelt, “so hätten sie eine republikanische Regierung ohne Präsidenten gebildet (ka’annahum kawwanū ḥukūmatan ġumhūriyyatan min ġayri ra’isin ‘āminin)”.⁷¹ Mit dieser Rückprojektion einer quasi-konstitutionellen Politik auf das vorislamische Mekka griff Zahrāwī implizit hinter jene Rechtfertigung der osmanischen Verfassung zurück, die sie aus dem “islamischen Prinzip” der *šūrā* begründen wollte.⁷² Ganz analog findet sich der Topos der idealen archaischen Republik übrigens auch auf türkischer Seite. Mizancı Mehmed Murad, ein aus dem Kaukasus stammender jungtürkischer Kritiker Abdülhamids und späterer Opponent der unionistischen Regierung, sprach in seiner idealisierenden Darstellung des legendären Kayıhan-Stammes, aus dem sich die Osmanen ableiteten, von einer “wandernden Republik”.⁷³

Anders als Zahrāwīs Schrift von 1901 über religionsgesetzliche Probleme des Kalifats, demontiert Ḥadīġa die Legitimität des Osmanischen Reiches nicht. Es ist aber klar, dass für Zahrāwī das Osmanische Reich keinen Anspruch auf Legitimität erheben konnte, der über die

68 *Ḥadīġa*, 41 f.

69 Ebd., 44.

70 Ebd., 45.

71 Ebd., 27.

72 Vgl. hierzu etwa Bernard Lewis, “Meşveret”, *Tarih Enstitüsü Dergisi* 12 (1981-82), 775-782.

73 Mehmed Murad, *Tarih-i Ebūlfaruk*, Bd. 1, 2. Aufl., Istanbul 1327, 125.

Tatsache seiner geschichtlichen Existenz hinausging, sondern dass es nur mehr *eine* von verschiedenen politischen Optionen für die Zukunft der arabischen Provinzen des Reiches sein konnte. Er scheute sich nicht, dies in aller Deutlichkeit zu sagen. In einem von Khairallah T. Khairallah anlässlich des Kongresses in Paris geführten Interview, das in der Zeitung *Le Temps* vom 10. Juni 1913 abgedruckt wurde, äusserte er:

“Die religiöse Solidarität ist immer unfähig gewesen, die politische Solidarität zu erzeugen oder aufrechtzuerhalten. [...] Wir halten also nicht wegen religiöser Skrupel an der osmanischen Einheit fest, sondern aufgrund des überaus natürlichen Wunsches, ein grosses Ganzes, in dem sich unsere nationale Individualität frei entwickeln kann, und eine seriöse Regierung, an der uns Partizipation gewährt wird, zu bilden.

Das wiedererstarbte Osmanische Reich kann uns diese Wünsche erfüllen, und wir halten an ihm fest. Aber wenn die Reformen nicht eintreten, so erkläre ich hier, wie ich es anderswo getan habe, ändert sich die Situation von Grund auf.”

Es braucht von daher auch nicht verwundern, wenn Zahrāwī (wie offenbar auch Rašīd Riḍā) in dem Moment, als er den Bestand des Osmanischen Reichs gefährdet sah, an ein Arrangement mit den Briten dachte.⁷⁴ Wenn also die erwähnte Rechtfertigungsschrift Cemal Pašas den verurteilten Führern der arabischen Nationalbewegung kollektiv Hochverrat aus persönlichem Ehrgeiz vorwirft,⁷⁵ so mag das, juristisch betrachtet, im Einzelfall zutreffen oder auch nicht. Es indizierte aber jedenfalls endgültig den Verlust einer gemeinsamen historischen und in die Zukunft weisenden osmanischen Perspektive.

74 Vgl. Šakīb Arslān, *Rašīd Riḍā aw iḥā' arba'īn sana*, Kairo 1937, 153 f.

75 Vgl. *La Vérité*, 5-7.

BIBLIOGRAPHIE

- AL-AZMEH, Aziz (1982): *Ibn Khaldūn. An Essay in Reinterpretation*. London.
- ‘ALLŪŠ, Nāḡī (1995): *Madḡal ilā qirā’at ‘Abdalḡamīd az-Zahrāwī. Ḥayātuhu, mu’al-lafātuhu, afkāruhu*. Damaskus: Wizārat aṭ-ṭaqāfa.
- ANTONIUS, George (1938): *The Arab Awakening. The Story of the Arab National Movement*. London.
- ARSLĀN, Šakīb (1937): *Rašīd Riḡā aw iḡā’ arba’in sana*. Kairo.
- COMMINS, David (1990): *Islamic Reform. Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*. Oxford.
- DAWN, Ernest C. (1991): “The Origins of Arab Nationalism.” In: *The Origins of Arab Nationalism*. Hrsg. von Rashid Khalidi et al. New York. S. 3-30.
- (1973): *From Ottomanism to Arabism: Essays on the Origins of Arab Nationalism*, Urbana, Ill.
- DJEMAL PASCHA (1922): *Erinnerungen*. Berlin.
- ENDE, Werner (1977): *Arabische Nation und islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts*. Beirut. (BTS; 20)
- FARGO, Mumtaz Ayoub (1969): “Arab-Turkish Relations from the Emergence of Arab Nationalism to the Arab Revolt, 1848-1916”. Unpublished Ph.D. Thesis, University of Utah.
- GOLDZIHNER, Ignaz (1989): *Muhammedanische Studien*. Bd. 1. Halle.
- ĠUNDĪ, Adham al- (1960): *Šuḡadā’ al-ḡarb al-‘ālamīyya al-kubrā*. Damaskus.
- HADDAD, Mahmoud (1994): “The Rise of Arab Nationalism Reconsidered.” *IJMES* 26, S. 201-222.
- ḤALLĀQ, Muhammad Rātīb al- (1995): *‘Abdalḡamīd az-Zahrāwī, 1288-1334H/1871-1916M. Dirāsāt fī fikrihi as-siyāsī wa-l-iḡtimā’ī*. [Damaskus].
- HERMANN, Rainer (1990): *Kulturkrise und konservative Erneuerung. Muḡammad Kurd ‘Alī (1876-1953) und das geistige Leben in Damaskus zu Beginn des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt etc.
- ḤUMSĪ, Aḡmad Nabḡān al- (1919): “Tarḡamat as-sayyid ‘Abdalḡamīd ibn as-sayyid Muḡammad Šākīr ibn as-sayyid Ibrāḡīm az-Zahrāwī.” In: *Al-Manār* 21, S. 150-153 und 207-211.
- KAYALI, Hasan (1997): *Arabs and Young Turks. Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*. Berkely etc.
- KEDOURIE, Elie (1974): “The Impact of the Young Turk Revolution on the Arabic-speaking Provinces of the Ottoman Empire.” In: ders., *Arabic Political Memoirs and Other Studies*. London.

- (1956): *England and the Middle East. The Destruction of the Ottoman Empire 1914-1921*. O.O.
- KHALIDI, Rashid et al. (Hg) (1991): *The Origins of Arab Nationalism*. New York: Columbia Univ. Press.
- KHALIDI, Rashid (1980): *British Policy Towards Syria and Palestine 1906-1914: A Study in the Antecedents of the Hussein-McMahon Correspondence, the Syces-Picot Agreement and the Balfour Declaration*. London.
- KURD 'ALĪ, Muḥammad (1948): *Al-Mudakkirāt*. Bd. 1. Damaskus.
- LEWIS, Bernard (1981-82): "Meşveret". *Tarih Enstitüsü Dergisi* 12, S. 775-782.
- MANDEL, Neville (1965): "Attempts at an Arab-Zionist Entente: 1913-1914" *Middle Eastern Studies* 1.3, S. 238-267.
- MEHMED MURAD (2¹³²⁷ H.): *Tarih-i Ebūlfaruk*. Bd. 1. Istanbul.
- Al-Mu'tamar al-ʿArabī al-awwal al-munʿaqad fī l-qāʿa al-kubrā li-l-Ġamʿiyya al-Ġuġrāfiyya bi-šārīʿ Sān Ġirmān fī Bārīs*. Hrsg. von Al-Laġna al-ʿĀliya li-Ḥizb al-Lāmarkaziyya bi-Miṣr. Kairo 1913.
- NAGEL, Tilman (1981): *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime*. Bd. 1. Zürich.
- PRĀTOR, Sabine (1993): *Der arabische Faktor in der jungtürkischen Politik. Eine Studie zum osmanischen Parlament der II. Konstitution (1908-1918)*. Berlin.
- RIDĀ, Rašīd Muḥammad (1916): "As-Sayyid ʿAbdalḥamīd az-Zahrāwī." In: *Al-Manār* 19.
- RODED, Ruth (1984): "Ottoman Service As a Vehicle for the Rise of New Upstarts Among the Urban Elite Families of Syria in the Last Decades of Ottoman Rule." In: *Studies in Islamic Society: Contributions in Memory of Gabriel Baer*. Hrsg. von Gabriel R. WARBURG und Gad G. GILBAR. Haifa.
- SAʿĪD, Amīn (o.J.): *Aṭ-Ṭawra al-ʿArabiyya al-kubrā. Tārīḥ mufaṣṣal ġāmiʿ li-l-qaḍīya al-ʿarabiyya fī rubʿ qarn*. Bd. 1. Kairo: Maṭbaʿat ʿĪsā al-Bābī.
- SEYKALY, Samir (1991) "Shukri al-ʿAsali: A Case Study of a Political Activist", In: *The Origins of Arab Nationalism*. Hrsg. von Rashid KHALIDI et al. New York. S. 73-96.
- TARABEIN, Ahmad (1991): "Abd al-Hamid al-Zahrawi: The Career and Thought of an Arab Nationalist." In: *The Origins of Arab Nationalism*. Hrsg. von Rashid KHALIDI et al. New York. S. 97-119.
- TAUBER, Eliezer (1993): *The Arab Movements in World War I*. London.
- (1993): *The Emergence of the Arab Movements*. London: Frank Cass.
- THOMAS, David S. (1976): "The First Arab Congress and the Committee of Union and Progress, 1913-1914." In: *Essays on Islamic Civilization. Presented to Ni-yazi Berkes*, hrsg. von Donald P. LITTLE. Leiden. S. 317-328.

- TUNAYA, Tarık Zafer (1984): *Türkiye'de Siyasal Partiler*. Cilt 1: *İkinci Meşrutiyet Dönemi*. Erw. 2. Aufl. Istanbul.
- ZAHRĀWĪ, ʿAbdalḥamīd az-: "Ağwiba ʿan al-masāʿil aš-šarʿiyya fī l-ḥilāfa." In: Ders.: *Al-Aʿmāl al-kāmila*. Bd. 2. S. 443-447.
- (1995-97): *Al-Aʿmāl al-kāmila*. 5 Bde. Bd. 1-2 hrsg. von ʿAbdalʿilāh NABHĀN, Bd. 3 von Ğawdat ar-RIKĀBĪ u. Ğamīl SULTĀN, Bd. 4-5 von Naġī ʿALLŪŠ. Damaskus: Wizārat at-ṭaqāfa.
- (1328 H.): *Ḥadīġa, Umm al-muʿminīn*. 2. Aufl. Kairo: Maṭbaʿat al-Manār.
- La Vérité sur la question syrienne*. Publié par le commandement de la 4ème armée. Istanbul 1916.
- ZIRIKLĪ, Ḥayraddīn az- (1980): *Al-Aʿlām. Qāmūs tarāġim li-ašhar ar-riġāl wa-n-nisāʾ min al-ʿArab wa-l-muʿarribīn wa-l-mustašriqīn*. 5. Aufl. Bd. 4. Beirut.