

„Wir sind die Hälfte der Welt!“

Zaynab Fawwāz (1860-1914) und Malak Ḥifnī Nāṣif (1886-1918) –
zwei Publizistinnen der frühen ägyptischen Frauenbewegung

Susanne Bräckelmann

Orient-Institut der DMG Beirut

Beiruter Texte und Studien 95



Anders als es das nach wie vor weit verbreitete Bild vermuten läßt, standen Musliminnen der in Ägypten Ende des 19. Jahrhunderts aufkommenden Emanzipationsdiskussion keineswegs passiv gegenüber, sondern engagierten sich von Anfang an für eine Verbesserung ihrer sozialen und rechtlichen Stellung. Über die sich rasch entwickelnde Presse fanden sie den Weg in die Öffentlichkeit. Zwei herausragende Publizistinnen waren die Libanesin Zaynab Fawwāz und die Ägypterin Malak Ḥifnī Nāṣif. Ihre erstmals im Detail analysierten Artikel – rund 130 an der Zahl – ergeben ein aufschlußreiches Bild von den Emanzipationsbestrebungen muslimischer Frauen und tragen dazu bei, eine Lücke in der Geschichte der ägyptischen Frauenbewegung zu füllen.

BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

1. MICHEL JIHA: Der arabische Dialekt von Bišmizzin. Volkstümliche Texte aus einem libanesischen Dorf mit Grundzügen der Laut- und Formenlehre. 1964. XVII, 185 S.
2. BERNHARD LEWIN: Arabische Texte im Dialekt von Hama. Mit Einleitung und Glossar. 1966. *48*, 230 S.
3. THOMAS PHILIPP: Ġurġi Zaidān. His Life and Thought. 1979. 249 S.
4. ‘ABD AL-ĠANĪ AN-NĀBULUSĪ: At-tuḥfa an-nābulusiya fi r-riḥla aṭ-ṭarābulusiya. Hrsg. u. eingel. von HERIBERT BUSSE. 1971, unveränderter Nachdruck 2003. XXIV, 10 S. dt. Text, 133 S. arab. Text.
5. BABER JOHANSEN: Muḥammad Ḥusain Haikal. Europa und der Orient im Weltbild eines ägyptischen Liberalen. 1967. XIX, 259 S.
6. HERIBERT BUSSE: Chalif und Großkönig. Die Buyiden im Iraq (945–1055). 1969, unveränderter Nachdruck 2004. XIV, 610 S., 6 Taf., 2 Ktn.
7. JOSEF VAN ESS: Traditionistische Polemik gegen ‘Amr b. ‘Ubad. Zu einem Text des ‘Ali b. ‘Umar ad-Dāraqutnī. 1967, mit Korrekturen versehener Nachdruck 2004. 74 S. dt. Text, 16 S. arab. Text, 2 Taf.
8. WOLFHART HEINRICHS: Arabische Dichtung und griechische Poetik. Ḥāzim al-Qarṭāḡannis Grundlegung der Poetik mit Hilfe aristotelischer Begriffe. 1969. 289 S.
- 9.* STEFAN WILD: Libanesische Ortsnamen. Typologie und Deutung. 1973. XII, 391 S.
10. GERHARD ENDRESS: Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der *Institutio Theologica* in arabischer Übersetzung. 1973. XVIII, 348 S. dt. Text, 90 S. arab. Text.
11. JOSEF VAN ESS: Frühe mu‘tazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nāṣi’ al-Akbar (gest. 293 H.). 1971, unveränderter Nachdruck 2003. XII, 185 S. dt. Text, 134 S. arab. Text.
- 12.* DOROTHEA DUDA: Innenarchitektur syrischer Stadthäuser des 16.–18. Jh. Die Sammlung Henri Pharaon in Beirut. 1971. VI, 176 S., 88 Taf., 6 Farbtaf., 2 Faltpäne.
- 13.* WERNER DIEM: Skizzen jemenitischer Dialekte. 1973. XII, 166 S.
- 14.* JOSEF VAN ESS: Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadāritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hīġra. 1977. XII, 280 S. dt. Text, 57 S. arab. Text.
15. GREGOR SCHOELER: Arabische Naturdichtung. Die zahriyāt, rabī‘iyāt und rauḍiyāt von ihren Anfängen bis aṣ-ṣanaubari. 1974. XII, 371 S.
16. HEINZ GAUBE: Ein arabischer Palast in Südsyrien. Ḥirbet el-Baiḍa. 1974. XIII, 156 S., 14 Taf., 3 Faltpäne, 12 Textabb.
17. HEINZ GAUBE: Arabische Inschriften aus Syrien. 1978. XXII, 201 S., 19 Taf.
- 18.* GERNOT ROTTER: Muslimische Inseln vor Ostafrika. Eine arabische Komoren-Chronik des 19. Jahrhunderts. 1976. XII, 106 S. dt. Text m. 2 Taf. u. 2 Ktn., 116 S. arab. Text.
- 19.* HANS DAIBER: Das theologisch-philosophische System des Mu‘ammar Ibn ‘Abbād as-Sulamī (gest. 830 n. Chr.). 1975. XII, 604 S.
- 20.* WERNER ENDE: Arabische Nation und islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts. 1977. XIII, 309 S.
21. ṢALĀḤADDĪN AL-MUNAĠĠID, STEFAN WILD, Hrsg. und eingel.: Zwei Beschreibungen des Libanon. ‘Abdalġanī an-Nābulusī Reise durch die Biqā‘ und al-‘Uṭāifis Reise nach Tripolis. 1979. XVII u. XXVII, 144 S. arab. Text, 1 Kte. u. 2 Faltktn.
22. ULRICH HAARMANN, PETER BACHMANN, Hrsg.: Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag. 1979. XVI, 702 S., 11 Taf.

23. ROTRAUD WIELANDT: Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur. 1980. XVII, 652 S.
- 24.* REINHARD WEIPERT, Hrsg.: Der Diwān des Rā'ī an-Numairi. 1980. IV dt., 363 S. arab. Text.
- 25.* AS'AD E. KHAIRALLAH: Love, Madness and Poetry. An Interpretation of the Maǧnūn Legend. 1980. 163 S.
26. ROTRAUD WIELANDT: Das erzählerische Frühwerk Maḥmūd Taymūr's. 1983. XII, 434 S.
- 27.* ANTON HEINEN: Islamic Cosmology. A study of as-Suyūṭī's al-Hay'a as-sunniya fi l-hay'a as-sunniya with critical edition, translation and commentary. 1982. VIII, 289 S. engl. Text, 78 S. arab. Text.
28. WILFERD MADELUNG: Arabic Texts concerning the history of the Zaydī Imāms of Ṭabaristān, Daylamān and Gilān. 1987. 23 S. engl. Text, 377 S. arab. Text.
29. DONALD P. LITTLE: A Catalogue of the Islamic Documents from al-Ḥaram aš-Šarīf in Jerusalem. 1984. XIII, 480 S. engl. Text, 6 S. arab. Text, 17 Taf.
30. Katalog der arabischen Handschriften in Mauretanien. Bearbeitet von U. Rebstock, R. Osswald und A. Wuld 'Abdalqādir. 1988. XII, 164 S.
31. ULRICH MARZOLPH: Typologie des persischen Volksmärchens. 1984. XIII, 312 S., 5 Tab. u. 3 Ktn.
32. STEFAN LEDER: Ibn al-Ǧauzi und seine Kompilation wider die Leidenschaft. 1984. XIV, 328 S. dt. Text, 7 S. arab. Text, 1 Faltaf.
33. RAINER OSSWALD: Das Sokoto-Kalifat und seine ethnischen Grundlagen. 1986. VIII, 177 S.
34. ZUHAIR FAṬḤALLĀH, Hrsg.: Der Diwān des 'Abd al-Laṭīf Faṭḥallāh. 1984. 1196 S. arab. Text. In zwei Teilen.
35. IRENE FELLMANN: Das Aqrābādīn al-Qalānīsī. Quellenkritische und begriffsanalytische Untersuchungen zur arabisch-pharmazeutischen Literatur. 1986. VI, 304 S.
36. HÉLÈNE SADER: Les États Araméens de Syrie depuis leur Fondation jusqu'à leur Transformation en Provinces Assyriennes. 1987. XIII, 306 S. franz. Text.
37. BERND RADTKE: Adab al-Mulūk. 1991. XII, 34 S. dt. Text, 145 S. arab. Text.
38. ULRICH HAARMANN: Das Pyramidenbuch des Abū Ġa'far al-Idrīsī (st. 649/1251). 1991. XI u. VI, 94 S. dt. Text, 283 S. arab. Text.
39. TILMAN NAGEL, Hrsg.: Göttinger Vorträge – Asien blickt auf Europa, Begegnungen und Irritationen. 1990. 192 S.
40. HANS R. ROEMER: Persien auf dem Weg in die Neuzeit. Iranische Geschichte von 1350–1750. 1989, unveränderter Nachdruck 2003. X, 525 S.
41. BIRGITTA RYBERG: Yūsuf Idrīs (1927–1991). Identitätskrise und gesellschaftlicher Umbruch. 1992. 226 S.
42. HARTMUT BOBZIN: Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa. 1995. XIV, 590 S. dt. Text.
43. BEATRIX OSSENDORF-CONRAD: Das „K. al-Wāḍiḥa“ des 'Abd al-Malik b. Ḥabīb. Ed. und Kommentar zu Ms. Qarawīyyīn 809/49 (Abwāb aṭ-ṭahāra). 1994. 574 S. dt. Text mit 71 S. arab. Edition, 45 S. Faks.
44. MATHIAS VON BREDOW: Der Heilige Krieg (ǧihād) aus der Sicht der malikitischen Rechtsschule. 1994. 547 S. arab. Text, 197 S. dt. Text und Indices.
45. OTFRIED WEINTRITT: Formen spätmittelalterlicher islamischer Geschichtsdarstellung. Untersuchungen zu an-Nuwairī al-Iskandarānīs Kitāb al-Ilmām und verwandten zeitgenössischen Texten. 1992. X, 226 S. dt. Text.
46. GERHARD CONRAD: Die quḍāt Dimašq und der maḏhab al-Auzā'ī. Materialien zur syrischen Rechtsgeschichte. 1994. XVIII, 828 S.
47. MICHAEL GLÜNZ: Die panegyrische qaṣida bei Kamāl ud-dīn Ismā'īl aus Isfahan. Eine Studie zur persischen Lobdichtung um den Beginn des 7./13. Jahrhunderts. 1993. 290 S.
48. AYMAN FU'AD SAYYID: La Capitale de l'Égypte jusqu'à l'Époque Fatimide – Al-Qāhira et Al-Fuṣṭāṭ – Essai de Reconstitution Topographique. 1998. XL, 754 S. franz. Text, 26 S. arab. Text, 109 Abb.
49. JEAN MAURICE FIEY: Pour un Oriens Christianus Novus. 1993. 286 S. franz. Text.
50. IRMGARD FARAH: Die deutsche Pressepolitik und Propagandatätigkeit im Osmanischen Reich von 1908–1918 unter besonderer Berücksichtigung des „Osmanischen Lloyd“. 1993. 347 S.

51. BERND RADTKE: Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam. 1992. XII, 544 S.
52. LUTZ RICHTER-BERNBURG: Der Syrische Blitz – Saladins Sekretär zwischen Selbstdarstellung und Geschichtsschreibung. 1998. 452 S. dt., 99 S. arab. Text.
53. FRITZ MEIER: Bausteine I-III. Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft. Hrsg. von Erika Glassen und Gudrun Schubert. 1992. I und II 1195 S., III (Indices) 166 S.
54. FESTSCHRIFT EWALD WAGNER ZUM 65. GEBURTSTAG: Hrsg. von Wolfhart Heinrichs und Gregor Schoeler. Band I und II. 1994. Bd. 1: Semitische Studien unter besonderer Berücksichtigung der Südsemitistik. XV, 284 S. Bd. 2: Studien zur arabischen Dichtung. XVII, 641 S.
55. SUSANNE ENDERWITZ: Liebe als Beruf. Al-ʿAbbās Ibn al-Aḥnaf und das Ġazal. 1995. IX, 246 S. dt. Text.
56. ESTHER PESKES: Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb (1703–1792) im Widerstreit. Untersuchungen zur Rekonstruktion der Frühgeschichte der Wahhābiya. 1993. VII, 384 S.
57. FLORIAN SOBIEROI: Ibn Ḥafīf aš-Širāzī und seine Schrift zur Novizenerziehung. 1998. IX, 442 S. dt. Text, 48 S. arab. Text.
- 58.* FRITZ MEIER: Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya. I. Die Herzensbindung an den Meister. II. Kraftakt und Faustrecht des Heiligen. 1994. 366 S.
59. JÜRGEN PAUL: Herrscher, Gemeinwesen, Vermittler: Ostiran und Transoxanien in vormongolischer Zeit. 1996. VIII, 310 S. dt. Text.
60. JOHANN CHRISTOPH BÜRCEL, STEPHAN GUTH, Hrsg.: Gesellschaftlicher Umbruch und Historie im zeitgenössischen Drama der islamischen Welt. 1995. XII, 295 S.
61. BARBARA FINSTER, CHRISTA FRAGNER, HERTA HAFENRICHTER, Hrsg.: Rezeption in der islamischen Kunst. 1999. 332 S. dt. Text, Abbildungen.
- 62.* ROBERT B. CAMPBELL, ed.: Aʿlām al-adab al-ʿarabī al-muʿaṣir. Siyar wa-siyar ḍātiyya. (Contemporary Arab Writers. Biographies and Autobiographies). 2 Bde. 1996. 1380 S. arab. Text.
63. MONA TAKIEDDINE AMYUNI: La ville source d'inspiration. Le Caire, Khartoum, Beyrouth, Paola Scala chez quelques écrivains arabes contemporains. 1998. 230 S. franz. Text.
64. ANGELIKA NEUWIRTH, SEBASTIAN GÜNTHER, BIRGIT EMBALÓ, MAHER JARRAR, eds: Myths, Historical Archetypes and Symbolic Figures in Arabic Literature. Proceedings of the Symposium held at the Orient-Institut Beirut, June 25th – June 30th, 1996. 1999. 640 S. engl. Text.
65. Türkische Welten 1. KLAUS KREISER, CHRISTOPH K. NEUMANN, Hrsg.: Das Osmanische Reich in seinen Archivalien und Chroniken. Nejat Göyünç zu Ehren. Istanbul 1997. XXIII, 328 S.
66. Türkische Welten 2. CABBAR, SETTAR: Kurtuluş Yolunda: a work on Central Asian literature in a Turkish-Uzbek mixed language. Ed., transl. and linguistically revisited by A. SUMRU ÖZSOY, CLAUS SCHÖNIG, ESRA KARABACAK, with contribution from Ingeborg Baldauf. Istanbul 2000.
67. Türkische Welten 3. GÜNTER SEUFERT: Politischer Islam in der Türkei. Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierenden muslimischen Gesellschaft. Istanbul 1997. 600 S.
68. EDWARD BADEEN: Zwei mystische Schriften des ʿAmmār al-Bidlīsī. 1999. 146 u. 122 S. arab., 142 S. dt. Text.
69. THOMAS SCHEFFLER, HÉLÈNE SADER, ANGELIKA NEUWIRTH, eds: Baalbek: Image and Monument, 1898–1998. 1998. XIV, 348 S. engl. u. franz. Text.
70. AMIDU SANI: The Arabic Theory of Prosification and Versification. On *ḥall* and *naẓm* in Arabic Theoretical Discourse. 1988. XIII, 186 S.
71. ANGELIKA NEUWIRTH, BIRGIT EMBALÓ, FRIEDERIKE PANNEWICK: Kulturelle Selbstbehauptung der Palästinenser: Survey der modernen palästinensischen Dichtung. 2001. XV, 549 S.
72. S. GUTH, P. FURRER, J.C. BÜRCEL, eds: Conscious Voices. Concepts of Writing in the Middle East. 1999. XXI, 332 S. engl., dt., franz. Text.
73. Türkische Welten 4. SURAYA FAROQHI, CHRISTOPH K. NEUMANN, eds: The Illuminated Table, the Prosperous House. Food and Shelter in Ottoman Material Culture. 2003. 352 S., 25 Abb.
74. BERNARD HEYBERGER, CARSTEN WALBINER, eds.: Les Européens vus par les Libanais à l'époque ottomane. 2002. VIII, 244 S.
75. Türkische Welten 5. TOBIAS HEINZELMANN: Die Balkankrise in der osmanischen Karikatur. Die Satirezeitschriften Karagöz, Kalem und Cem 1908–1914. 1999. 290 S. dt. Text, 77 Abb., 1 Karte.

76. THOMAS SCHEFFLER, ed.: *Religion between Violence and Reconciliation*. 2002. XIV, 578 S.
77. ANGELIKA NEUWIRTH, ANDREAS PFLITSCH, eds: *Crisis and Memory in Islamic Societies*. 2001. XII, 540 S.
78. FRITZ STEPPAT: *Islam als Partner: Islamkundliche Aufsätze 1944–1996*. 2001. XXX, 424 S., 8 Abb.
79. PATRICK FRANKE: *Begegnung mit Khidr. Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam*. 2000. XV, 620 S., 23 Abb.
80. LESLIE TRAMONTINI: *Dialogue between East and West* (Arbeitstitel). In Vorbereitung.
81. THOMAS SCHEFFLER: *Der gespaltene Orient: Orientbilder und Orientpolitik der deutschen Sozialdemokratie von 1850 bis 1950*. In Vorbereitung.
82. *Türkische Welten 6*. GÜNTER SEUFERT, JACQUES WAARDENBURG, eds: *Türkischer Islam and Europa*. 1999. 352 S. dt. und engl. Text.
83. JEAN MAURICE FIEY: *Al-Qiddisün as-Siryān*. In Vorbereitung.
84. *Türkische Welten 7*. ANGELIKA NEUWIRTH, JUDITH PFEIFFER, BÖRTE SAGASTER, eds: *The Ghazal as a Genre of World Literature. The Ottoman Ghazal in its Historical Context*. In Vorbereitung.
85. *Türkische Welten 8*. BARBARA PUSCH, Hrsg.: *Die neue muslimische Frau: Standpunkte & Analysen*. 2001. 326 S.
86. *Türkische Welten 9*. ANKE VON KÜGELGEN: *Inszenierung einer Dynastie – Geschichtsschreibung unter den frühen Mangiten Bucharas (1747–1826)*. 2002. XII, 518 S.
87. OLAF FARSHID: *Islamische Ökonomik und Zakat*. In Vorbereitung.
88. JENS HANSSEN, THOMAS PHILIPP, STEFAN WEBER, eds: *The Empire in the City: Arab Provincial Capitals in the Late Ottoman Empire*. 2002. X, 378 S., 71 Abb.
89. ANGELIKA NEUWIRTH, THOMAS BAUER, eds: *Migration of a Literacy Genre: Studies in Ghazal Literature*. In Vorbereitung.
90. AXEL HAVEMANN: *Geschichte und Geschichtsschreibung im Libanon des 19. und 20. Jahrhunderts: Formen und Funktionen des historischen Selbstverständnisses*. 2002. XIV, 341 S.
91. HANNE SCHÖNIG: *Schminken, Düfte und Räucherwerk der Jemenitinnen: Lexikon der Substanzen, Utensilien und Techniken*. 2002. XI, 415 S., 130 Abb., 1 Karte.
92. BIRGIT SCHÄBLER: *Aufstände im Drusenbergland. Ethnizität und Integration einer ländlichen Gesellschaft Syriens vom Osmanischen Reich bis zur staatlichen Unabhängigkeit 1850-1949*. 315 S. arab. Text, 2 Karten. Beirut 2004.
93. AS-SAYYID KĀZIM B. QĀSIM AL-ḤUSAINĪ AR-RAṢTĪ: *Risālat as-sufūk fī l-aḥlāq wa-l-a'māl*. Herausgegeben von Waḥīd Bihmardī. 7 S. engl., 120 S. arab. Text. Beirut 2004.
94. JACQUES AMATEIS SDB: *Yūsuf al-Ḥāl wa-Maḡallatuhu „Šīr“*. 313 S. arab. Text. Beirut 2004.
95. SUSANNE BRÄCKELMANN: *„Wir sind die Hälfte der Welt!“ Zaynab Fawwāz (1860-1914) und Malak Ḥifnī Nāṣif (1886-1918) – zwei Publizistinnen der frühen ägyptischen Frauenbewegung*. 295 S. dt., 16 S. arab., 4 S. engl. Text. Beirut 2004.

* Vergriffen

Die Unterreihe „Türkische Welten“ geht in die unabhängige Publikationsreihe des Orient-Instituts Istanbul „Istanbuler Texte und Studien“ über.

Orient-Institut der DMG
Rue Hussein Beyhum, Zokak el-Blat, Beirut
P.O.B. 11-2988, Riad Solh 1107 2120
Tel.: 01-372940 / 376598, Fax: 01-376599
e-mail: oib-bib@oidmg.org
homepage: www.oidmg.org

ERGON Verlag
Grombühlstraße 7
97080 Würzburg
Tel: 0049-931-280084, Fax: 0049-931-282872
e-mail: ergon-verlag@t-online.de
homepage: www.ergon-verlag.de



„Wir sind die Hälfte der Welt!“

Zaynab Fawwāz (1860-1914) und Malak Ḥifnī Nāṣif (1886-1918) –
zwei Publizistinnen der frühen ägyptischen Frauenbewegung

BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

HERAUSGEGEBEN VOM
ORIENT-INSTITUT
DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT

BAND 95

„WIR SIND DIE HÄLFTE DER WELT!“

Zaynab Fawwāz (1860-1914)
und Malak Ḥifnī Nāṣif (1886-1918) –
zwei Publizistinnen der frühen ägyptischen
Frauenbewegung

Susanne Bräckelmann

BEIRUT 2004

ERGON VERLAG WÜRZBURG
IN KOMMISSION



Umschlaggestaltung: Taline Yozgatian

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 3-89913-351-X

© 2004 Orient-Institut

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

Ergon-Verlag, Dr. H.-J. Dietrich
Grombühlstr. 7, D-97080 Würzburg

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier
Printed in Lebanon



FÜR HEINER



INHALTSVERZEICHNIS

Inhaltsverzeichnis	VII
Vorwort der Autorin	XI
Vorwort des Betreuers	XIII
Technische Vorbemerkungen.....	XV
Abkürzungen.....	XV
Einleitung.....	1
Teil I: Der zeitgeschichtliche Kontext.....	11
1. Die Anfänge der Frauenbewegung in Ägypten	13
1.1. Der Terminus nisāʿiyya	13
1.2. Frauen in der Diskussion.....	14
2. Die Presse in Ägypten	23
2.1. Publizistische Termini.....	23
2.2. Die historische Entwicklung bis 1918	26
2.3. Weibliche Publizistik: Ein neuer öffentlicher Raum.....	33
3. Zwei Frauenleben	39
3.1. Zaynab Fawwāz (1860-1914).....	39
3.1.1. Die Biographie.....	39
3.1.2. Das literarische Werk.....	48
3.1.3. Die publizistischen Arbeiten	60
3.2. Malak Ḥifnī Nāṣif (1886-1918).....	69
3.2.1. Die Biographie.....	69
3.2.2. Die publizistischen Arbeiten	78
Teil II: Die systematische Analyse der Artikel.....	85
1. Sprache und Stil	87
2. Die Frau in der Gesellschaft: Themen und Tendenzen.....	91
2.1. Status und Stellung.....	91
2.1.1. Die ideale Frau	91
2.1.2. Das Verhältnis der Geschlechter	93
2.1.3. Fazit	99
2.2. Bildung und Erziehung	101
2.2.1. Mädchenbildung im Aufbruch	101

VIII

2.2.2. Versuche der Legitimation	104
2.2.3. Differenzierung im Lehrplan	116
2.2.4. Fazit	123
2.3. Haushalt und Beruf	125
2.3.1. Qualifikation durch Bildung	125
2.3.2. Weibliche Tätigkeitsfelder	130
2.3.3. Partnerschaft statt Konkurrenz	140
2.3.4. Fazit	144
2.4. Ehe und Scheidung	147
2.4.1. Tradition versus Moderne	147
2.4.2. Kritik des Scheidungsrechts	155
2.4.3. Monogamie statt Polygynie	161
2.4.4. Fazit	165
2.5. Schleier und Geschlechtertrennung	167
2.5.1. Vorboten einer Kontroverse	167
2.5.2. Für und Wider der Entschleierung	170
2.5.3. Fazit	178
2.6. Ägypten und der Westen	181
2.6.1. Die kulturelle Identität	181
2.6.2. Der politische Widerstand	193
2.6.3. Fazit	197
3. Die zeitgenössische Rezeption	199
Zusammenfassung	209
Teil III: Der Katalog der Artikel	215
Die Kriterien des Katalogs	217
1. Artikel von Zaynab Fawwāz	219
1.1. Edierte Artikel	219
1.2. Nichtedierte Artikel	241
2. Artikel von Malak Ḥifnī Nāṣif	243
2.1. Edierte Artikel	243
2.2. Nichtedierte Artikel	265
Literaturverzeichnis	269
1. Werke von Zaynab Fawwāz	269



2. Werke von Malak Ḥifnī Nāṣif	270
3. Sekundärliteratur	270
4. Zeitungen und Zeitschriften	290
Index	291
Anhang	297
1. Nichtedierte Texte von Zaynab Fawwāz	297
2. Nichtedierte Texte von Malak Ḥifnī Nāṣif	301
Summary	311
ملخص	315



VORWORT DER AUTORIN

Ein Praktikum am Beiruter Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft ermöglichte mir schon während des Studiums erste Einblicke in die facettenreiche Geschichte der arabischen Presse. Aufgrund meiner eigenen Erfahrungen als Journalistin galt mein Interesse dabei insbesondere den weiblichen Publizistinnen und deren Position innerhalb der arabischen Presse. Ein Forschungsaufenthalt in Kairo, der mir im Jahr 2000 dankenswerter Weise durch ein Stipendium des DAAD ermöglicht wurde, erlaubte eine intensive Recherche in dem umfangreichen Pressearchiv der ägyptischen Nationalbibliothek (*Dār al-Kutub*), deren Ergebnisse ein Kernstück der vorliegenden Arbeit sind.

Mein besonderer Dank am Zustandekommen der vorliegenden Arbeit – eine leicht überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Jahr 2003 vom Fachbereich 15 Philologie III der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz angenommen wurde –, gilt meinem Betreuer, dem derzeitigen Direktor des Orient-Instituts Beirut, Prof. Manfred Kropp. Trotz der räumlichen Distanz Mainz-Beirut war er stets ein verlässlicher Ansprechpartner, der mir in vielen Gesprächen mit Kommentaren, Rat und Anregung zur Seite stand. Ebenso danke ich dem Korreferenten, PD Dr. Franz-Christoph Muth, für seinen hilfreichen Beistand in Mainz und sein stetes Interesse am Fortgang der Arbeit.

Daneben gilt mein Dank vor allem folgenden Personen und Institutionen: Prof. Beth Baron (New York), die mir mit Informationen, Hinweisen und der Übersendung von Kopien arabischer Zeitungsaufsätze eine große Hilfe war; Jane Hogan und den Mitarbeitern der Durham University Library, die mir aufschlußreiche Briefe aus dem britischen Abbas Hilmi-Archiv in Kopie zur Verfügung stellten; Maged Kamel Fahmi (Kairo), der mir half, mich schnell an der ägyptischen Nationalbibliothek zurechtzufinden; Dr. Mohammed Maraqtan (Marburg), der mich bei der Bearbeitung des arabischen Anhangs unterstützte; Antje Ziegler (Bonn) und Dr. Richard Hattemer (Mainz) für ihre Anregungen und Kommentare; den Mitarbeitern des Orient-Instituts Beirut, die mir über die Jahre bei der Beschaffung arabischer Literatur behilflich waren und insbesondere

XII

seinem Direktor, Prof. Manfred Kropp, für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe „Beiruter Texte und Studien“, und seinem Referenten Dr. Stephan Dähne für die schnelle Realisierung der Publikation.

Nicht zuletzt möchte ich meiner Familie danken, die in all den Jahren mitfühlend und interessiert Anteil genommen hat, und ganz besonders meinem Mann, dem diese Arbeit gewidmet ist, denn ohne seine Unterstützung, seine Geduld und seinen Zuspruch wäre sie nicht denkbar gewesen.

VORWORT DES BETREUERS

“Wir sind die Hälfte der Welt!” Zaynab Fawwāz (1860-1914) und Malak Ḥifnī Nāṣif (1886-1918) – zwei Publizistinnen der frühen ägyptischen Frauenbewegung von Susanne Bräckelmann behandelt ein in der Islamwissenschaft, aber nicht nur dort, intensiv bearbeitetes und diskutiertes Thema: die Lebenssituation muslimischer Frauen im Spagat zwischen Tradition und Moderne, zwischen Norm und Lebenswirklichkeit. In vielen Publikationen nur allzu oft auf plakative Klischees wie „Kopftuch, Kinder und Koran“ reduziert, die dem Thema sicherlich nicht gerecht werden, zeichnet sich diese Dissertation durch enge Quellenanbindung und historische Verortung, exemplifiziert an zwei Protagonistinnen aus der Wende vom 19. aufs 20. Jahrhundert, aus. Sie vereinigt mehrere inhaltliche und methodische Ansätze, zugleich ist sie Ausdruck eines inneren Engagements, aus dem heraus die Themenwahl erwachsen ist.

Zwar ist es einseitig und wird dem eigentlichen Anliegen von Frauenforschung nicht gerecht, zu sagen, daß solche Studien vorzugsweise, wenn nicht ausschließlich von Frauen zu betreiben seien, leugnet dies doch gerade den universalen Anspruch auf Gültigkeit des so beschaffenen Ansatzes; daß es darüber hinaus eine Ungleichheit festschreibt, deren Beseitigung als Ziel zu Beginn solcher Studien stand, sei nur am Rande vermerkt. Trotzdem bleibt es in der heutigen Situation nur allzu oft festzustellen, daß Themen der „gender studies“ (der englische Ausdruck vermittelt allerdings in einer bisher in deutscher Terminologie noch nicht gleichwertig und elegant übersetzten Art die Ambivalenz, somit Ausgeglichenheit des Ansatzes), daß das Engagement aus der eigenen Lebenssituation kommt, wenn es auch objektivierend und damit distanzierend, in gewisser Weise verfremdend auf andere Objekte der Untersuchung und der Erkenntnis übertragen wird. Kurz, es bleibt eine Wechselbeziehung zwischen Untersuchendem und Gegenstand, die einerseits im hermeneutischen Zirkel die Definition und die Erkenntnisse über den Gegenstand prägt, andererseits aber – das erlaube ich mir nach langer Zusammenarbeit und intensivem wissenschaftlichen Austausch nicht nur über das engere Thema der Dissertation zu sagen – das Subjekt in ständiger Rückwirkung mitverändert.

XIV

Die innere Anteilnahme, das Engagement der Autorin freilich ist diskret. Sie nimmt sich und ihre Sache, der diese Arbeit (auch) dienen soll, sehr zurück; direkte Aussagen und Stellungnahmen diesbezüglich sind kaum, wenn dann nur verhalten zu finden. Es ist die Liebe zum Detail, das gründliche Recherchieren der Einzelheiten, das korrekte Nachzeichnen der Meinungen, aber auch deren Entwicklung und Wandel bei den beiden gewählten Protagonistinnen, an denen die „anteilnehmende“ Untersuchungsweise deutlich wird; dann freilich aber umso mehr überzeugt und besticht.

Bei der Themenstellung ist der biographische Ansatz nicht zu übersehen, der freilich gedoppelt ist und so durch Vergleich wichtige Einsichten in die jeweilige Zeitgebundenheit versus Subjektivität bzw. Originalität im Werk der beiden frühen arabischen Publizistinnen erlaubt. Das Vorgehen arbeitet somit mit „mittlerem“ Fokus. Auf der einen Seite wird die strenge, wenn auch sehr detailreiche und in Präzisierung der Einzelergebnisse fruchtbare, aber durch den Einzelfokus auch unter der Gefahr der Verabsolutierung und Übertreibung stehende biographische Darstellung der Einzelpersönlichkeit übernommen, durch den ständig notwendigen und auch konsequent angewandten Perspektivenwechsel jedoch relativiert. Auf der anderen Seite wird das dem Überblicks- und synthetischem Verfahren breiterer Darstellungen einer ganzen Schicht oder Epoche inwohnende Element der Kompilierung und Verallgemeinerung vermieden. Der Autorin ist es gelungen, nicht nur eine Lücke der Forschung über das Werk der beiden Publizistinnen zu füllen, sondern auch, diese um ein bisher auf diesen Gegenstand nicht angewandtes, erfolgreiches methodisches Genre zu bereichern.

La Farrosa, Sorso, den 8. März 2004

Manfred Kropp

TECHNISCHE VORBEMERKUNGEN

Die Transkription arabischer Wörter erfolgt nach den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Im Gegensatz zu durchgängig groß geschriebenen Namen von Personen, Zeitungen oder Gesellschaften ist bei Aufsatz- und Buchtiteln lediglich das erste Wort groß geschrieben.

Bei der Übersetzung der arabischen Zitate stand nicht eine wortgetreue, sondern eine an dem jeweiligen Stil orientierte, möglichst treffende Übertragung ins Deutsche im Vordergrund. Alle Übersetzungen stammen, sofern nicht anders vermerkt, von der Verfasserin.

Biographische Angaben zu genannten Personen werden bei Nennung an zentraler Stelle aufgeführt, diese ist im Index kursiv gekennzeichnet.

Titel, deren bibliographische Angaben in den Fußnoten in eckige Klammern gesetzt sind, wurden nicht persönlich eingesehen.

ABKÜRZUNGEN¹

AB:	Āṭār Bāḥiṭat al-Bādiya (Nāṣif 1962)
DM:	ad-Durr al-manṭūr fī ṭabaqāt rabbāt al-ḥudūr (Fawwāz 1999)
MN:	verweist auf numerierten Beitrag von Malak Ḥifnī Nāṣif im Katalog der Artikel mit Publikations- und Inhaltsangabe (Teil III)
NI, NI ² :	an-Nisāʿiyyāt Teil I, Teil II (Nāṣif 1985); Angaben in eckigen Klammern verweisen auf die Edition 1998
RZ:	ar-Rasāʿil az-Zaynabiyya (Fawwāz 1910)
ZF:	verweist auf numerierten Beitrag von Zaynab Fawwāz im Katalog der Artikel mit Publikations- und Inhaltsangabe (Teil III)

¹ Hier nicht aufgeführte Abkürzungen sind im Literaturverzeichnis zu finden.



EINLEITUNG

Im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts begann eine wachsende Zahl von Frauen das sich rapide entwickelnde neue Medium Presse zu nutzen, um sich an der gesellschaftlichen Diskussion zu Status und Stellung der Frau innerhalb der ägyptischen Gesellschaft zu beteiligen.¹ Im Gegensatz zu Büchern ermöglichten ihnen Artikel, die in täglich, wöchentlich oder auch monatlich erscheinenden Periodika publiziert wurden, einen unmittelbaren Meinungsaustausch mit anderen Lesern. Auf diese Weise konnten sie an der öffentlichen Diskussion teilnehmen, ohne selbst öffentlich in Erscheinung zu treten, und sich so einen Weg aus ihrer Segregation ebnen. Zwei dieser publizistisch aktiven Frauen waren Zaynab Fawwāz (1860-1914) und Malak Ḥifnī Nāṣif (1886-1918), die kontinuierlich eine große Anzahl von Artikeln in verschiedenen Zeitungen und Zeitschriften veröffentlichten. Doch obwohl ihre Pionierleistung in den meisten Studien zur Geschichte der ägyptischen Frau anerkannt wird, weiß man bisher nur wenig über diese beiden bemerkenswerten Frauen und ihre Rolle innerhalb der frühen ägyptischen Frauenbewegung.

Als publizistische Quelle stehen theoretisch etliche Zeitungen und Zeitschriften zur Verfügung, in denen die beiden Autorinnen ihre Artikel veröffentlichten. In der Praxis stellt sich jedoch heraus, daß eine umfassende Analyse für viele in Frage kommende Periodika nicht mehr durchführbar ist: die umfangreichen Archivbestände der ägyptischen Nationalbibliothek (*Dār al-Kutub*) weisen für einzelne Titel dieses Zeitraumes nicht nur Bestandslücken auf, sie sind darüber hinaus in einem desolaten Zustand, der keine systematische Sichtung mehr erlaubt.² So ist es als glücklicher Umstand zu werten, daß beide Autorinnen einen Großteil

¹ Baron 1994: 38f.

² Nur ein Bruchteil der gesuchten Periodika war außerhalb Ägyptens nachzuweisen: in deutschen Bibliotheken sowie in verschiedenen Institutionen in den USA, Großbritannien und Frankreich.

ihrer publizistischen Beiträge bereits kurz nach der Veröffentlichung sammelten und in Buchform herausgaben. Diese Zeitnähe erlaubt es, die Editionen als authentische Quellen zu akzeptieren. Zaynab Fawwāz' Edition *ar-Rasāʾil az-Zaynabiyya* (Zaynabs Briefe an die Zeitung) erschien im August 1905, Malak Ḥifnī Nāṣifs Edition *an-Nisāʾiyyāt* (Aus der Welt der Frau) kam im Oktober 1910 heraus.³ Eine weitere schriftliche Quelle stellt das literarische Werk von Zaynab Fawwāz dar: das biographische Frauenlexikon *ad-Durr al-manṭūr fī ṭabaqāt rabbāt al-ḥudūr* (Verstreute Perlen über die Generationen der verborgen lebenden Frauen, 1894/95), die Romane *Ḥusn al-ʿawāqib aw ḡādat az-Zāhira* (Ein glückliches Ende oder das Mädchen aus Zāhira, 1899) und *al-Malik Kūruš awwal mulūk al-Furs* (König Kyros, der erste König der Perser, 1905) sowie das Drama *al-Hawā wa-l-wafāʾ* (Leidenschaft und Treue, 1893).

Aus all diesen schriftlichen Quellen wurde lediglich ein einzelner Artikel von Zaynab Fawwāz ins Englische übertragen.⁴ Von Malak Ḥifnī Nāṣif liegen insgesamt 22 Aufsätze in einer deutschen Übersetzung vor, die der Orientalist Oskar Rescher (1883-1972) im Jahre 1926 in Istanbul anfertigte,⁵ sowie zwei in einer englischen Übersetzung.⁶

Beiden Autorinnen bot die zeitgenössische Presse ein Forum für ihre Veröffentlichungen. Zu deren historischer Entwicklung liegen einige wenige, umfassende europäischsprachige Veröffentlichungen vor. Eine ausführliche, detailreiche Einführung bietet Ami Ayalon (Tel Aviv), der sich

³ Beiden Erstveröffentlichungen folgten weitere Auflagen, siehe zu RZ Seite 60, Anm. 106, und zu NI Seite 81, Anm. 73 und Seite 81, Anm. 74.

⁴ Badran/Cooke 1990: „Fair and Equal Treatment“ (221-226).

⁵ Rescher 1926. Da Reschers sprachlicher Stil heute etwas veraltet anmutet, wurden für die vorliegende Arbeit jedoch auch die Passagen neu übersetzt, die diesen 22 Beiträgen entnommen sind.

⁶ Badran/Cooke 1990: „Bad Deeds of Men: Injustice“ (135-136) und „A Lecture in the Club of the Umma Party“ (228-238). Außerdem wurde ein Teil ihres Briefwechsels mit Mayy Ziyāda ins Deutsche übersetzt (Taufiq 1993: 35-47).

mit der Zeit bis 1945 befaßt.⁷ Einige, von ihm ausgewertete ältere Arbeiten haben wegen ihrer Details nach wie vor großen Informationswert.⁸ Daneben überwiegen Studien, die sich mit einzelnen Autoren beschäftigen.⁹ Weitaus zahlreicher sind arabische Publikationen, die sich sowohl mit einzelnen Autoren und Periodika als auch Ländern befassen. Hier sind neben dem Standardwerk von Philipp di ʿTarrāzī, das wegen seiner Fülle an Daten und Informationen auch zu heute wenig bekannten Journalisten eine nach wie vor wichtige Sekundärquelle darstellt,¹⁰ insbesondere die Arbeiten der Ägypter Ibrāhīm ʿAbduh¹¹ und Ramzī Miḥāʾil¹² zu nennen.

Im Gegensatz zur Presse ist die Zahl der Veröffentlichungen zum Thema „Frauen in der arabischen Welt“ inzwischen kaum mehr zu überschauen.¹³ Obwohl Ägypten dabei einen regionalen wie thematischen Schwerpunkt bildet,¹⁴ gibt es jedoch nur wenige Studien, die die Zeit vor 1919 – dem Jahr der ägyptischen Revolution – untersuchen. Zu nennen wären hier die Untersuchungen einer Reihe von amerikanischen Wissenschaftlerinnen: Leila Ahmed (Massachusetts) analysiert die historische

⁷ Ayalon 1995 und 1992.

⁸ Dazu zählen die Untersuchungen der Orientalisten Martin Hartmann (1851-1918), der 1897 den ägyptischen Pressemarkt beobachtete (Hartmann 1899) und Ignaz Goldziher (1850-1921), der als einer der ersten europäischen Forscher die bedeutsame Rolle der Arabischen Presse für die Bildung der öffentlichen Meinung erkannte (Goldziher 1993).

⁹ U.a. Marwan Buheiry, der eine Edition mit Aufsätzen zu bekannten zeitgenössischen Journalisten herausgab (Buheiry 1981).

¹⁰ ʿTarrāzī 1913-33.

¹¹ ʿAbduh 1982.

¹² Miḥāʾil 1996. Dieses Buch erschien im Verlag al-Hayʾa al-Miṣriyya al-ʿĀmma li-l-Kitāb, der in der Serie *Tārīḥ al-Miṣriyyīn* eine ganze Reihe von Publikationen zur Pressegeschichte herausgebracht hat.

¹³ Siehe die Spezialbibliographien Otto/Schmidt-Dumont 2000, 1989 und 1982 sowie Maurer/Smetschka 1997 und 1993. Beth Baron konstatierte, daß allein die englischsprachige Literatur zum Thema in den letzten beiden Jahrzehnten in einem enormen Ausmaß zugenommen hat (Baron 1996: 172).

¹⁴ Nadje al-Ali führt eine unveröffentlichte UNICEF-Studie von Nadia Farah an, die für die Zeit von 1975 bis 1993 insgesamt 450 Titel ermittelte, die sich ausschließlich mit der ägyptischen Frau beschäftigen (Ali 2000: 150).

Entwicklung des feministischen Diskurses, in dem das Ägypten des 19. und 20. Jahrhunderts eine Schlüsselrolle spielte.¹⁵ Judith Tucker (Washington D.C.) liefert mit ihren Studien wesentliche Erkenntnisse zum Wandel der sozialen und wirtschaftlichen Situation der ägyptischen Frau im 19. Jahrhundert.¹⁶ Margot Badran (Washington D.C.) beschäftigt sich mit der Geschichte der ägyptischen Frauenbewegung und deren Verbindung zur Nationalbewegung.¹⁷ Beth Baron (New York) erforscht die ägyptische Frauenpresse, die ab 1892 der weiblichen Publizistik zu einem enormen Aufschwung verhalf.¹⁸ Unter den aktuelleren arabischen Veröffentlichungen ist insbesondere die Arbeit des Syriers Bū ʿAlī Yāsīn zur Entwicklung der Diskussion der Frauenfrage während der *Nahḍa* zu erwähnen,¹⁹ sowie die faktenreichen Darstellungen zur Frauenbewegung und -publizistik des Ägypters Ismāʿīl Ibrāhīm²⁰ und des Libanesen Ğurğ Kallās.²¹

Über Zaynab Fawwāz existieren kaum fundierte Untersuchungen. Zwar wird sie in vielen Arbeiten zur Entwicklung der arabischen Literatur und zur Geschichte der Frauenbewegung in Libanon und Ägypten erwähnt, doch gehen die Informationen meist nicht über die Nennung der biographischen Daten und eine kurze Würdigung ihres publizistischen Einsatzes für die Rechte der Frau beziehungsweise ihres literarischen Werkes hinaus. Dabei wird sie meist als „Rebellin“ gezeichnet, die eine „radikale, prononcierte“ Position einnahm.²² Eine Ausnahme bilden die

¹⁵ Ahmed 1992.

¹⁶ Tucker 1985 und aktuell aufbereitet in Nashat/Tucker 1999: 73-131.

¹⁷ Badran 1995.

¹⁸ Baron 1994.

¹⁹ Yāsīn 1998.

²⁰ Ibrāhīm 1996 und 1997.

²¹ Kallās 1996 und 1996^b.

²² U.a. in Šaʿbān 1999: 47-53, Bakr 1998: 22f., Yāsīn 1998: 59-63, Kallās 1996^b: 157f., 172f., 233f., Walther 1996: 606f. und Qāḍī 1992: 21-24. Auch in Badran 1995, Baron 1994 oder Ahmed 1992 wird sie lediglich am Rande erwähnt. Zu älteren Veröffentlichungen – insbesondere Lexika – siehe die umfassende, wenn auch nicht lückenlose Aufstellung von Zaydān 1999: 571-573.

Arbeiten von Marilyn Booth (Illinois), die sich im Rahmen ihrer Forschungen zur Frauenbiographie in der arabischen Literatur intensiv dem biographischen Lexikon von Zaynab Fawwāz widmet. Diese Studien stellen bislang die einzigen umfassenden Abhandlungen in europäischer Sprache dar.²³

Unter den älteren arabischen Sekundärquellen sind vor allem die biographischen Artikel, auf denen die meisten späteren Darstellungen basieren, hervorzuheben. Hierzu gehören: der noch zu Lebzeiten von Fawwāz publizierte Beitrag von Labība Hāšim,²⁴ zwei Aufsätze von Aḥmad ʿArif az-Zayn, Herausgeber der libanesischen Zeitschrift *al-ʿIrfān*,²⁵ die neunteilige Serie von Muḥammad Yūsuf Muqallad²⁶ und ein Beitrag von Anwar al-Ġundī²⁷ – beide ebenfalls in *al-ʿIrfān* veröffentlicht – sowie ein Artikel von Kāmil Fāʿūr.²⁸ Diese Quellen liegen im wesentlichen auch der biographischen Einleitung zugrunde, die Fawziyya Fawwāz einer neuen Edition zweier literarischer Werke von Zaynab Fawwāz voranstellte.²⁹

Abgesehen von einzelnen Artikeln liegen inzwischen zwei arabische Monographien vor, die beide in den letzten Jahren publiziert wurden. Der Ägypter Ḥilmī an-Nimnim porträtiert Zaynab Fawwāz als *ar-Rāʾida al-maġhūla* (Die unbekannte Pionierin) und konzentriert sich darauf, ihre Einstellung zu verschiedenen gesellschaftlichen Themen und Problemen zu beschreiben.³⁰ Die Syrerin Zaynab Nubuwah Baḥbūḥ sieht sie als *Rāʾida min ʿaʿlām an-naḥḍa* (Eine Pionierin unter den prominenten Ver-

²³ Booth 2001^b, 1998, 1997 und 1995.

²⁴ Hāšim 1906/07. Bei dem häufig zitierten Beitrag von Faṭṭiyya Muḥammad handelt es sich lediglich um einen Nachdruck dieses Artikels (Muḥammad 1925: 115-123).

²⁵ Zayn 1923 und 1950.

²⁶ Muqallad 1959/60.

²⁷ Ġundī 1964. Der Beitrag ist identisch mit Ġundī 1979: 349-359.

²⁸ Fāʿūr 1980.

²⁹ Fawwāz 1984: 11-34. Die Namensgleichheit scheint ein Zufall zu sein, bei Fawziyya Fawwāz findet sich kein Hinweis auf eine Verwandtschaft.

³⁰ Nimnim 1998.

tretern der Nahḍa) und legt einen Schwerpunkt auf die Inhalte ihres literarischen Werkes.³¹ Beiden Arbeiten mangelt es jedoch an Tiefe und analytischer Methode.

Ein ähnliches Bild bietet die Literaturlage zu Malak Ḥifnī Nāṣif. Sie wird zwar in den Arbeiten, die sich mit der Geschichte der ägyptischen Frauenbewegung beschäftigen, als Pionierin gewürdigt, doch beläßt man es meist dabei, sie als konservativeren Gegenpart zu Qāsim Amīn (1863-1908) – den zum „Vater des ägyptischen Feminismus“ stilisierten Verfasser zweier epochemachender Veröffentlichungen zur Emanzipation der Frau³² – zu charakterisieren und dies durch einzelne, teils aus dem Zusammenhang gerissene Zitate zu belegen.³³ Untersuchungen, die sich insbesondere mit dem Anteil der Frauen an der gesellschaftlichen Entwicklung beschäftigen, geben ihren Argumenten zwar etwas mehr Raum, doch auch hier wird ihre Einstellung nicht systematisch analysiert.³⁴

Die biographischen Darstellungen basieren zum großen Teil auf den Ausführungen ihres Bruders Maḡd ad-Dīn Nāṣif,³⁵ auf den Nachrufen von

³¹ Baḥbūḥ 2000. Daneben konnte ich noch eine Abschußarbeit des pädagogischen Institutes der libanesischen Universität Beirut einsehen, die im Jahr 1972 von Fāṭima Ḥusayn Fawwāz verfaßt wurde: *Zaynab Fawwāz – Siratuhā wa-adabuhā*. Die unveröffentlichte Arbeit, die mir dankenswerter Weise durch Vermittlung des Orient-Institutes der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Beirut in Kopie zur Verfügung gestellt wurde, bietet eine Zusammenstellung der biographischen Daten sowie eine thematische Auswertung der Werke.

³² *Tahrīr al-marʿa* (Die Befreiung der Frau, 1899) und *al-Marʿa al-ḡadīda* (Die neue Frau, 1901).

³³ U.a. in Bakr 1998: 30-33, Yāsīn 1998: 66-73, Kallās 1996^b: 44f., 99f., 110f., 147f., Fattūḥ 1994: 163-168, Badran 1992: 31-46, Sullivan 1986: 26-29, Subkī 1986: 96-100, 187-190, Adams 1968: 237f. Zu älteren Veröffentlichungen siehe die umfassende, allerdings nicht lückenlose Aufstellung bei Zaydān 1999: 679-682.

³⁴ So in Badran 1995: 66f., 129, 146, 166ff. und Baron 1994: 113, 118f., 140, 148, 163, 183f. sowie Ahmed 1992: 179-184. Dies trifft auch auf einzelne Artikel zu, die sich mit ihr befassen (u.a. Aʿwaḍayn 1987 und Early 1981).

³⁵ Er verfaßte für Fathiyya Muḥammads Edition *Balāḡat an-nisāʾ fī l-qarn al-ʿišrīn* eine Biographie (Nāṣif 1925), die er in leicht abgewandelter Form auch der Edition von NI aus dem Jahre 1925 voranstellte (NI: 9-19 [47-56]). 1962 veröffentlichte er eine dritte überarbeitete Biographie in seiner Sammlung AB (37-68).

Aḥmad Maḥdī Ḥalīl,³⁶ Labība Ḥāšim,³⁷ Rašīd Riḍā³⁸ und Balsam ʿAbd al-Malik³⁹ sowie auf der bemerkenswerten biographischen Studie von Mayy Ziyāda.⁴⁰ Neben etlichen Artikeln liegen zwei ältere ägyptische Monographien zu Malak Ḥifnī Nāṣif vor, die jedoch wenig ergiebig sind: ʿAbd as-Salām al-ʿAšrī rühmt pathetisch ihre Leistungen als Pionierin der Frauenbewegung⁴¹ und ʿAbd al-Mutaʿāl al-Ġabrī feiert sie als Symbol der muslimischen Frau, die sich gegen eine „Verwestlichung“ ihrer Gesellschaft wehrte.⁴² Andere, aktuellere Monographien liegen bislang nicht vor. Als überaus anregend und aufschlußreich sind zwei Aufsätze jüngeren Datums zu werten. Darin setzt sich die ägyptische Wissenschaftlerin Hudā aṣ-Ṣadda mit der Frage auseinander, warum die Geschichtsschreibung Malak Ḥifnī Nāṣif bisher vernachlässigte, und regt eine neue, gewissenhaftere Interpretation ihres Wirkens an.⁴³

Bis in die 80er Jahre des 20. Jahrhunderts hinein hielt sich die Vorstellung, die feministische Debatte wäre in Ägypten in erster Linie von männlichen Intellektuellen initiiert und geführt worden.⁴⁴ Mitverantwortlich für diese Sichtweise war die Vernachlässigung von Frauenquellen – Artikel, Memoiren, Romane, Erzählungen – eine Tendenz, die sich erst in den 90er Jahren zu ändern begann.⁴⁵ Maßgeblichen Anteil daran hatten Margot Badran und Beth Baron, deren Arbeiten die aktive Beteiligung der Frau am Aufkommen und der Entwicklung dieses Diskurses aufzei-

³⁶ Ḥalīl 1918.

³⁷ Ḥāšim 1918/19 und 1918/19^b.

³⁸ Riḍā 1918-20.

³⁹ Malik 1921.

⁴⁰ Ziyāda 1983 (erstmalig 1920 veröffentlicht).

⁴¹ ʿAšrī 1958. Das Buch erschien anlässlich ihres 40. Todestages.

⁴² Ġabrī 1981.

⁴³ Ṣadda 1994 und 1998 (Vorwort zur neuen Edition von NI).

⁴⁴ So u.a. bei Abdel-Kader 1987: 50, Cole 1981: 401.

⁴⁵ Badran 1993: 132.

gen.⁴⁶ Dennoch widmet sich die wissenschaftliche Forschung nach wie vor schwerpunktmäßig der Zeit nach 1919, überwiegen – insbesondere in den letzten Jahren – Studien, die sich mit der *Gender*-Problematik auseinandersetzen. „Trotz der beeindruckenden Zahl neuer Titel über Frauen im Nahen Osten gibt es nach wie vor nur wenige historische Studien.“⁴⁷ So fehlen vor allem detaillierte Arbeiten zu einzelnen Autorinnen, die Einblick in deren individuelle Fähigkeiten und Argumentationen geben.⁴⁸ Im Mittelpunkt steht dabei die Rekonstruktion ihrer Biographien sowie eine Wiederentdeckung ihrer Texte.⁴⁹ Hierbei kommt Zeitungen und Zeitschriften als historischen Quellen – trotz der eingangs beschriebenen Problematik – eine besondere Bedeutung zu.

Die Sichtung zeitgenössischer Periodika erfolgte für die vorliegende Arbeit unter zwei Aspekten: Zum einen zur Klärung beziehungsweise Bestimmung der genauen Publikationsdaten. Zum anderen zur Ermittlung

⁴⁶ Einen guten Überblick über die Forschungen amerikanischer Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen gibt Meriwether/Tucker 1999: 1-25.

⁴⁷ Baron 1996: 185.

⁴⁸ Abgesehen von einzelnen Aufsätzen zu einigen zeitgenössischen Autorinnen – u.a. zu ʿĀʾiṣa at-Taymūriyya (Hatem 1998) oder Labība Aḥmad (Baron 2000) – liegen Monographien lediglich zu Hudā Šaʿrāwī [Badran, Margot (1977): *Huda Shaʿrawi and the Liberation of the Egyptian Woman*, Diss. Oxford University] sowie zu der zur nächsten Generation gehörenden Durriyya Šafiq (Nelson 1999) vor.

⁴⁹ In diesem Zusammenhang ist auch die Arbeit einer Gruppe von Wissenschaftlerinnen in Ägypten hervor zu heben. Während sich die meisten Vertreterinnen der diversen Frauengruppen und Frauenorganisationen nicht für ihre historischen Vorgängerinnen interessieren (Alī 2000: 57f.), arbeitet *The Women and Memory Forum (Multaqā al-Marʾa wa-d-Dākira)* an einer neuen Interpretation der Geschichte. Die Forscherinnen – zu denen auch die bereits erwähnte Hudā aṣ-Šadda zählt – widmen sich speziell der historischen Erforschung und Darstellung der Beiträge von Frauen zur intellektuellen und kulturellen Entwicklung Ägyptens. Sie machten bisher durch neue Editionen eine Reihe alter Texte wieder zugänglich, so u.a. Malak Ḥifnī Nāṣifs *an-Nisāʾiyyāt* (Nāṣif 1998), Nabawiyya Mūsās Autobiographie *Tārīḫi bi-qalamī* (Mūsā 1999) und ʿĀʾiṣa at-Taymūriyyas Diskussion der gesellschaftlichen Beziehung von Mann und Frau aus dem Jahr 1892 *Mirʾāt at-taʾammul fī l-umūr* (Taymūr 2002), und organisierten eine Reihe von Tagungen, um an vergessene Pionierinnen der Frauenbewegung zu erinnern.

weiterer, bisher nicht edierter Artikel. Die Lebensdaten der beiden Autorinnen gaben den zeitlichen Rahmen vor, in dem sich die Suche auf die aus den Editionen und Sekundärquellen bekannten Titel konzentrierte.⁵⁰ Eine qualitative Inhaltsanalyse des gesammelten Materials ergab den kategorisierten Katalog der Artikel (Teil III). Er enthält neben den zentralen Themen die genauen Publikationsdaten, zusätzliche Erläuterungen zum Hintergrund sowie Hinweise auf Übersetzungen oder weitere Veröffentlichungen. Damit ist er zugleich zu Nachschlagezwecken nutzbar. Auf der Grundlage dieses Katalogs wurden die näher zu untersuchenden Themen bestimmt und die in Frage kommenden Artikel ausgewählt. Die Analyse der Texte, die zwischen 1892 und 1914 veröffentlicht wurden, führte zur Auswahl der relevanten Aussagen, die übersetzt und in den jeweiligen spezifischen zeitgenössischen Hintergrund eingeordnet wurden (Teil II). Bei der Auswertung standen mehrere Fragen im Mittelpunkt: Welche Haltung vertraten die beiden Autorinnen zu den einzelnen Themen? Änderte sich ihre Einstellung im Verlauf der Zeit? Welche Position nahmen sie innerhalb des zeitgenössischen Diskurses zur Frauenfrage ein, und wie wurden ihre publizistischen Aktivitäten, wie ihr Einsatz für gesellschaftliche Reformen aufgenommen? Da ihre Argumente nicht aus heutiger und insbesondere nicht aus westlicher Sicht bewertet werden sollten, habe ich mich bemüht, sie so objektiv wie möglich in den zeitgenössischen Diskurs einzuordnen. Aus diesem Grund beschränkt sich auch die Untersuchung zur Rezeption ihrer Werke auf zeitgenössische Quellen und Autoren. Diesen beiden Teilen geht eine Einführung voraus, die sich zum einen mit dem allgemeinen historischen Kontext befaßt – und hier einen Überblick über die Anfänge der Frauenbewegung und die Entwicklung

⁵⁰ Dabei ist nicht ausgeschlossen, daß mir einzelne Artikel entgangen sind, doch konnte ich nicht beliebig viele Periodika dieses Zeitraumes auf Verdacht hin durchsehen. Das Literaturverzeichnis enthält eine genaue Auflistung der untersuchten Titel und Zeiträume.

der Presse in Ägypten gibt – und zum anderen Biographie und Werk der beiden Autorinnen vorstellt.

Die vorliegende Untersuchung will die individuellen Perspektiven zweier herausragender, gesellschaftlich engagierter Publizistinnen aufzeigen und miteinander vergleichen, um ein detailliertes Bild zu erhalten und so eine Lücke in der Geschichte der frühen ägyptischen Frauenbewegung zu füllen. Der Begriff *Frauenbewegung* ist dabei in seinem weitesten Sinne zu verstehen und kennzeichnet ganz allgemein das individuelle, öffentliche Engagement von Frauen innerhalb der Diskussion zur Veränderung der gesellschaftlichen Rolle der Frau. Da der im Westen geprägte Begriff *Feminismus* zu dieser Zeit in Ägypten kaum Verwendung fand, werden die beiden Protagonistinnen von mir nicht als *Feministinnen* bezeichnet.

TEIL I: DER ZEITGESCHICHTLICHE KONTEXT

1. DIE ANFÄNGE DER FRAUENBEWEGUNG IN ÄGYPTEN

1.1. *Der Terminus nisāʿiyya*

Das Arabische besitzt für den Begriff *Feminismus*, der im späten 19. Jahrhundert zunächst in Frankreich geprägt und dann von England aus verbreitet wurde, kein eindeutiges Wort. Die Bedeutung wurde auf das Nisbe-Adjektiv der Pluralform *nisāʿ* (Frauen) übertragen: *nisāʿī* beziehungsweise *nisāʿiyya*. Dieses bezeichnet alles, was in irgendeiner Form mit „Frauen als Gruppe oder Gattung“ zu tun hat. Eine genaue Übersetzung ist somit stets nur aus dem konkreten Zusammenhang möglich. Da die Propagandisten einer Veränderung der traditionellen Rolle und Position der muslimischen Frau in Ägypten zu dieser Zeit bemüht waren, sich von den Aktivitäten westlicher – christlicher – Feministinnen abzugrenzen, war diese neue Bedeutung in der Frühphase der ägyptischen Frauenbewegung allerdings noch nicht sehr weit verbreitet.¹

In der Zusammensetzung *an-nahḍa an-nisāʿiyya* (Das Erwachen der Frau) wurde der Terminus Ende des 19. Jahrhunderts in Anlehnung an die geistige, literarisch-kulturelle Erneuerungsbewegung (*an-nahḍa*) vor allem in der Frauenpresse verwendet.² Ab Anfang des 20. Jahrhunderts tauchte er zusätzlich in dem, vermutlich dem englischen *Women's Movement* be-

¹ Badran 1995: 19 und Baron 1994: 6. Auch Zaynab Fawwāz und Malak Ḥifnī Nāṣif verwendeten die Begriffe *nisāʿī*, *nisāʿiyya* sowie den Plural *nisāʿiyyāt* nur in ihrer klassischen Bedeutung als „weiblich, Frauen-, Frauenangelegenheiten“. Die erste organisierte Frauenbewegung wählte bei ihrer Gründung im Jahr 1923 zunächst die französische Bezeichnung *L'Union Féministe Égyptienne*, ehe sie sich als *al-Ittiḥād an-Nisāʿī al-Miṣrī* bezeichnete. Booth lokalisierte die früheste Verwendung von *nisāʿī* als *feministisch* in einem Artikel der *Maḡallat al-Marʾa al-Miṣriyya* vom November 1920 (Booth 1995: 120f. Anm. 4). Eine genaue Untersuchung zur semantischen Entwicklung steht allerdings noch aus.

² Baron 1994: 2.

ziehungsweise dem französischen *Mouvement Féministe* nachempfundenen Neologismus *al-ḥaraka an-nisāʾiyya* (Die Frauenbewegung) auf.³

1.2. Frauen in der Diskussion

Bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts setzte in Ägypten im Rahmen der *Nahḍa* die Diskussion über die Situation und Stellung der Frau innerhalb der ägyptischen Gesellschaft ein.⁴ Eine theoretische Grundlage schufen zunächst vor allem Rifāʿa aṭ-Ṭaḥṭāwī (1801-1873) und ʿAlī Mubārak (1823-1893), die von ihren Reisen europäisches Gedankengut nach Ägypten brachten.⁵ Sie gingen zwar auf die Frauenfrage ein, doch war diese für sie nur einer der zahlreichen Aspekte der Problematik der *Nahḍa*, und sie konzentrierten sich dabei im wesentlichen auf das Thema

³ Aḥmad Luṭfi as-Sayyid (1872-1963) benutzte ihn beispielsweise im Jahr 1912 in einem Artikel, den er in seiner Zeitung *al-Ḡarīda* publizierte: „al-Ḥaraka an-nisāʾiyya fī Miṣr“ (Ausgabe vom 27. Januar 1912/7. Šafar 1330). Nach Fleischmann diene der Begriff etwa ab 1920 zur Bezeichnung vielfältiger öffentlicher Frauenaktivitäten (Fleischmann 1999: 97).

⁴ Dies war keine gänzlich neue Erscheinung, so belegen beispielsweise Publikationen aus dem 14. Jahrhundert, daß die gesellschaftliche Rolle der Frau, ihre Rechte und die Normen, denen sie unterliegt, in Ägypten bereits im Mittelalter diskutiert wurden (Baron 1994: 103 und Luṭfi 1991: 99-121). Einen historischen Überblick über die Entwicklung bis ins 20. Jahrhundert geben Badran 1995 und 1993 sowie – im Vergleich mit Tunesien – Raccagni 1983.

⁵ Conermann 1996: 43 und Hourani 1993: 68-83. Biographie und Werk analysiert ausführlich Delanoue 1982: II-5/381-487 (aṭ-Ṭaḥṭāwī) und II-5/488-564 (Mubārak). Zu aṭ-Ṭaḥṭāwī siehe auch Livingstone 1996 und EI² „Rifāʿa Bey al-Ṭaḥṭāwī“: VIII/523f., zu Mubārak auch Kenny 1967. Einen prägnanten Überblick über die Anfänge des Reformdiskurses und der intellektuellen Auseinandersetzung mit dem Westen, die bereits durch die organisatorischen und rechtlichen Neuerungen unter Muḥammad ʿAlī (r. 1805-1848) eingeleitet wurden, bietet Conermann 1996: 36-48.

Bildung.⁶ Dieses war auch eines der zentralen Anliegen von Muḥammad ʿAbduh (1849-1905), der mit seiner zeitgemäßen Interpretation des Islams der Debatte über eine Verbesserung der Stellung der Frau in der islamischen Gemeinschaft eine religiös fundierte Rechtfertigung gab.⁷ Von Beginn an wurde die Frauenfrage in Ägypten mit anderen Fragen, wie notwendigen politischen, sozialen und kulturellen Reformen oder der nationalen Entwicklung verknüpft und von Beginn an wurde sie nicht als eigenständiges Phänomen betrachtet, sondern mit der Situation in Europa und Nordamerika verglichen. An diesem Prozeß war ab 1882 die britische Kolonialverwaltung nachhaltig beteiligt, die eine vermeintlich durch den Islam bedingte Unterdrückung der Frau, sichtbar ausgedrückt durch Schleier und Geschlechtertrennung, zur Ursache der Rückständigkeit der muslimischen Gesellschaft erklärte und vehement attackierte.⁸ Dabei prägten beide Seiten – Europäer wie Ägypter – unrealistische Vorstellun-

⁶ Yāsīn 1998: 11ff. at-Ṭaḥṭāwī – der als erster Muslim gewürdigt wird, der Frauenbildung in Ägypten forderte –, hatte sich nur in seinem ersten Werk von 1834 (*Ṭaḥṭāwī al-ibrīz fī talhīs Bārīz*) und gut vierzig Jahre später in seinem letzten Werk von 1872 (*al-Muršīd al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn*) mit der Frauenfrage beschäftigt. Dies veranlaßt Vial, dessen Bedeutung für die ägyptische Frauenbewegung zu relativieren (Vial 1980). Eine arabische und französische Zusammenstellung aller für die Frauenfrage relevanten Passagen aus *al-Muršīd* bietet Yaḥyā Šayḥ (siehe Ṭaḥṭāwī 2000). Zu den Anfängen der Bildungsdiskussion siehe auch Kallās 1996^b: 24-31.

⁷ Zu ʿAbduhs Haltung zur Frauenfrage siehe Haddad 1994: 56ff., ʿImāra 1979 und Khoury 1977: 120-139, 174-179, zu Biographie und Wirken Hourani 1993: 130-160 und Adams 1968: 18-176.

⁸ Ahmed 1992: 128-130, 148-154 und Mitchell 1988: 111-113. Nach Ahmed machten sich die Briten feministische Forderungen zu eigen, um ihrem Angriff auf die Religion und Kultur der islamischen Gesellschaft eine moralische Rechtfertigung zu geben – während sie zur gleichen Zeit die feministische Bewegung im eigenen Land bekämpften – und so die Auffassung von der umfassenden Überlegenheit Europas zu unterstützen. In ihrer Untersuchung zeigt sie auf, daß dieser koloniale Diskurs maßgeblich dafür verantwortlich ist, daß der Feminismus in Ägypten vielfach als ein westliches Instrument betrachtet wird, das eingeführt wurde, um die muslimische Kultur zu vernichten (Ahmed 1992, v.a. Kapitel 7 bis 9). Die meisten ägyptischen Frauenorganisationen lehnen es aus diesem Grund noch heute ab, sich als „Feministinnen“ zu bezeichnen (Ali 2000: 4ff.).

gen von den Lebensumständen des jeweils anderen, stand dem Bild der im Harem isolierten Orientalin das der uneingeschränkt freien Europäerin gegenüber.⁹

Vor diesem Hintergrund gewann die Diskussion ab den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts zunehmend an Bedeutung, was sich unter anderem in einer steigenden Zahl von Artikeln und Büchern zum Thema ausdrückte.¹⁰ An dem Prozeß hatten auch Frauen der oberen und mittleren Schichten teil, die sich mit ihren ersten Buchpublikationen und Beiträgen in der Presse zu Wort meldeten und sich so einen ersten Weg aus ihrer familiären Isolation heraus öffneten.¹¹ 1894 veröffentlichte der koptische Jurist Murqūs Fahmī (1870-1955) das Drama *al-Mar'a fi š-Šarq* (Die Frau im Orient), in dem er die Unterdrückung der ägyptischen Frau anprangerte.¹² Doch erst Qāsim Amīn (1863-1908) sorgte durch die Publikation seines Buches *Tahrīr al-mar'a* (Die Befreiung der Frau, 1899) für eine enorme Verschärfung der Debatte, da er sich im Interesse der Fortentwicklung der ägyptischen Nation offen für eine Abschaffung des *Ḥiğāb* – Schleier und

⁹ Hatem 1989: 183f.

¹⁰ Yāsīn 1998: 11 und Philipp 1979: 278. Nach der Publikation von Amīns *Tahrīr al-mar'a* wurde das Thema – neben anderen sozialen und politischen Fragen – auch in der zeitgenössischen Poesie, insbesondere von Aḥmad Šawqī (1868-1932) und Ḥāfiẓ Ibrāhīm (1869/72-1932) verarbeitet (Khoury 1971: 127f.).

¹¹ Hierzu sind insbesondere zwei Werke von ʿĀʾiṣa at-Taymūriyya (1840-1902) zu zählen: In *Natāʾiğ al-aḥwāl fi l-aqwāl wa-l-aʿāl* aus dem Jahr 1887/88 kritisiert sie die häusliche Isolation der Frau (Badran 1995: 14f.), in dem 16seitigen Aufsatz *Mir'āt at-ta'ammul fi l-umūr* aus dem Jahr 1892 diskutiert sie die Beziehung von Mann und Frau (Zeidan 1995: 59-63). Etliche Jahre zuvor hatte Maryam Naḥḥās (1856-1888) mit *Ma'riḍ al-ḥasnāʾ fi tarāğīm mašāhīr an-nisāʾ* (1879) bereits ein erstes Frauenlexikon veröffentlicht, das Modelle weiblicher Lebensentwürfe präsentierte (DM: II/377f.). Zu den Aktivitäten in der Presse siehe das Kapitel „Weibliche Publizistik“.

¹² Badran 1995: 17f. und Ziriklī 1997: VII/204.

Geschlechtertrennung – aussprach.¹³ „Die Empörung gegenüber Amīn war stark, da er ein muslimischer Mann und ein angesehener Richter war, der nicht nur darauf beharrte, daß seine Ansichten mit dem Islam übereinstimmten, sondern auch säkulare Argumente verwendete. Die Thesen des Kopten Fahmī konnten – ebenso wie die von Frauen – weitaus einfacher abgetan werden.“¹⁴ Seinen zahlreichen Kritikern antwortete er zwei Jahre später mit dem Buch *al-Marʿa al-ḡadīda* (Die neue Frau, 1901), in dem er seine Forderungen bekräftigte.¹⁵

Zu dieser Zeit konzentrierte sich die Diskussion vor allem auf zwei gesellschaftliche Gruppen: Es waren Angehörige der städtischen Ober- und Mittelschicht, Männer wie Frauen, die sich mit Themen ihres Alltags beschäftigten.¹⁶ Aus ihrer Mitte stammten die neuen Intellektuellen, die aus der unter Ismāʿīl (r. 1863-1879) eingeleiteten Reform des Bildungswe-

¹³ Zur Schleierdiskussion siehe Seite 167-178. Wenige Jahre zuvor hatte er noch völlig anders argumentiert. In seinem Werk *L'Égyptiens – Réponse à M. Le Duc d'Harcourt* (1894) reagierte er auf das unter dem Titel *L'Égypte et les Égyptiens* (1893) veröffentlichte Werk des Franzosen, in dem dieser den Islam für die Lage der ägyptischen Frau verantwortlich machte. Amīn rechtfertigte die Lebensumstände der ägyptischen Frau und verteidigte Schleier und Geschlechtertrennung. Zum Hintergrund siehe Cole 1981: 393f., der verschiedene Erklärungsversuche für diesen Meinungswandel bietet. Ahmed wirft Amīn vor, im Verlauf der Zeit koloniale Vorstellungen und Argumente übernommen zu haben (Ahmed 1992: 155-165). Zu Amīns Biographie und Werk siehe Hourani 1993: 164-170, Imāra 1989: 20-133 und 1980 sowie [Arnett, Mary Flounders (1965): Qasim Amin and the Beginnings of the Feminist Movement in Egypt, Diss. Dropsie College]. Die arabische Literatur zu Amīn ist inzwischen kaum mehr zu überblicken (Ende 1994: 53 Anm. 22).

¹⁴ Badran 1995: 19. Auch die Berichterstattung in dem von Šāhīn Makāriyūs (1853-1910) gegründeten Organ der syrisch-ägyptischen Freimaurer, *al-Laṭāʾif* (1885-1895), zu vielen der Themen, die für die spätere Frauenbewegung charakteristisch wurden, hatte keine derartigen Proteste hervorgerufen (Cannon 1985: 463-484).

¹⁵ Beide Publikationen trugen dazu bei, daß er von nachfolgenden Generationen zum „Vater des ägyptischen Feminismus“ erklärt wurde, ein Prozeß, der noch zu analysieren ist (Booth 2001: 177).

¹⁶ Yāsīn 1998: 12f. Kontakte zu Angehörigen unterer Schichten waren meist begrenzt auf Diensthofen oder fanden nur im Rahmen wohlthätiger Aktivitäten statt, wie auch Artikel von Zaynab Fawwāz (ZF 42, 43) oder das karitative Engagement von Malak Ḥifnī Nāṣif unterstreichen (siehe Seite 69-78).

sens hervorgegangen waren und angesichts einer sich wandelnden Gesellschaft sowie unter dem Einfluß der Besatzung nach einer neuen, zeitgemäßen Lebensform suchten.¹⁷ Ihre Traditionen waren es, die in stärkerem Maße als die der unteren städtischen Schichten oder der Landbevölkerung eine strikte Trennung der gesellschaftlichen Räume von Männern und Frauen hervorgebracht hatten.¹⁸ Sie prägten die sich entwickelnde Reformdebatte mit ihren unterschiedlichen – teils konservativeren, teils liberaleren – Auffassungen.¹⁹ Während die Forderung nach Frauenbildung von diesen Gruppen zu Beginn des 20. Jahrhunderts nicht mehr grundsätzlich in Frage gestellt wurde, gab es erhebliche Meinungsunterschiede über Niveau und Inhalte dieser Bildung, über Änderungen im Ehe- und Familienrecht sowie über eine Aufhebung des Prinzips der Geschlechtertrennung und eine Erweiterung des öffentlichen Raumes für Frauen.²⁰ Diese Differenzen repräsentieren beispielhaft die drei Herausgeber der führenden Tageszeitungen: So hielt ein konservativer Reformdenker wie Muṣṭafā Kāmil (1874-1908), Herausgeber der Zeitung *al-Liwāʾ*²¹

¹⁷ Zur Entwicklung des Bildungssystems siehe Jarrar 1979 und Heyworth-Dunne 1968.

¹⁸ Einen Überblick über die Lebensbedingungen von Frauen der verschiedenen Schichten gibt Abdel-Kader 1987: 17-45. Cole sieht ausgeprägte, differenzierte Einstellungen einzelner Klassengruppierungen zur Frauenfrage als charakteristisch für die feministische Kontroverse der Jahrhundertwende an und betont hierbei insbesondere klare Unterschiede zwischen der oberen und unteren Mittelschicht (Cole 1981: 387-407). Baron kritisiert diese Abgrenzung und sieht innerhalb der gesamten Mittelschicht verschiedene Auffassungen, für die beispielsweise die persönliche Einstellung zum Islam und zur britischen Besatzung prägender waren, als die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe der Mittelschicht (Baron 1994: 116).

¹⁹ Conermann definiert innerhalb eines *modifizierten islamischen Diskurses* zwischen 1882 und 1922/23 drei Grundströmungen: den *Traditionalismus*, der jeder Veränderung ablehnend gegenüberstand – verkörpert durch konservative *ʿUlamāʾ*; den *Reformismus*, der unabhängig von europäischen Ideen eine Lösung in einer zeitgemäßen Interpretation des Islams suchte – u.a. Muḥammad ʿAbduh und Raṣīd Riḍā; sowie den *Modernismus*, der europäische Ideen mit islamischen Vorstellungen in Einklang bringen wollte – u.a. Qāsim Amīn, Muṣṭafā Kāmil, Aḥmad Luṭfī as-Sayyid und ʿAlī Yūsuf (Conermann 1996: 49-63).

²⁰ Zeidan 1995: 31 und Hatem 1988: 412. Zu den einzelnen Punkten siehe die entsprechenden Kapitel in Teil II.

und Führer der Nationalbewegung, im Gegensatz zu Qāsim Amīn an der Ansicht fest, daß die Frau sich verschleiern muß und ins Haus gehört.²¹ Ein Liberaler wie Aḥmad Luṭfī as-Sayyid (1872-1963), Herausgeber der Zeitung *al-Ġarīda*, war dagegen überzeugt, daß nur eine freie und gebildete Frau ihre Kinder zu Mitgliedern einer freien, fortschrittlichen Gesellschaft erziehen könne.²² ʿAlī Yūsuf (1863-1913), Herausgeber von *al-Muʿayyad*, hielt sich zwar mit eigenen Stellungnahmen zurück, öffnete seine Zeitung jedoch bereits früh Autoren, die sich mit verschiedenen Aspekten der Frauenfrage befaßten. Zunächst unterstützte er dabei durch einen Vorabdruck von *Taḥrīr al-marʾa* die Position von Qāsim Amīn, doch nach der massiven Kritik des Khediven ʿAbbās Ḥilmī II. (r. 1892-1914) veröffentlichte er vermehrt Beiträge der Gegner Amīns.²³

Kontroverse Auffassungen vertraten auch die verschiedenen Frauengruppen beziehungsweise deren prominente Vertreterinnen. „[Einzelne] Ideologien waren oft präziser als individuelle Haltungen, welche sich im Laufe der Zeit hin und wieder änderten, je nach Situation, Publikum und

²¹ Steppat 1956: 279-281. Steppat vermutet, daß Kāmil aus taktischen Gründen gerade bei der Frauenfrage eine konservative Haltung einnahm, weil er fürchtete, eine liberale Haltung könnte seine Popularität beeinträchtigen und es ihm unmöglich machen, eine Majorität für seine Nationalbewegung zu gewinnen. Nach Hatem war dieser konservative Flügel letztlich erfolgreicher, so daß ein neues ägyptisches patriarchalisches System entstand, das den Frauen zwar mehr öffentliche Teilnahme an Bildung, Berufstätigkeit und sozialer Arbeit erlaubte, jedoch die islamischen patriarchalischen Mechanismen der persönlichen und sexuellen Kontrolle innerhalb der Familie beließen, z.B. das männliche Exklusivrecht auf Scheidung und Mehrehe (Hatem 1988: 412).

²² Philipp 1979: 285.

²³ Šāliḥ 1997: 127-136. Šāliḥ erwähnt als früheste Publikation einen Artikel von Ḥasan Pāšā Maḥmūd aus dem Jahre 1895 sowie den Vorabdruck von Qāsim Amīns *Taḥrīr al-Marʾa*, dabei läßt er Vorläuferinnen wie ʿĀʾiša at-Taymūriyya oder auch Zaynab Fawwāz unerwähnt, die bereits ab 1889 bzw. 1892 für *al-Muʿayyad* schrieben. Die Einstellung zur Frauenfrage wurde bei den drei genannten – Kāmil, as-Sayyid und Yūsuf – bisher nicht detailliert untersucht (Steppat geht in seiner Untersuchung zu Kāmil lediglich am Rande darauf ein). Nur zu einem ihrer Zeitgenossen, Ġurġī Zaydān (1861-1914), Herausgeber der Zeitschrift *al-Hilāl*, liegt eine spezifische Untersuchung vor, die zeigt, daß dieser im wesentlichen die Haltung Amīns unterstützte (siehe Philipp 1977).

Zeit, [...] wobei vor allem weibliche Intellektuelle vermieden, extreme Positionen einzunehmen.“²⁴ Syrerinnen beziehungsweise Libanesinnen²⁵ – zumeist christliche Emigrantinnen wie Labība Hāšim (1880-1947) – spielten eine wichtige Rolle dabei, neue weibliche Lebensformen in Ägypten zu diskutieren und selbst zu praktizieren. Doch gab es auch unter ihnen Vertreterinnen, die, wie zum Beispiel Hanā Kūrānī (1870-1898), auf der traditionellen häuslichen und familiären Rolle der Frau beharrten.²⁶ Den Aktivitäten der Syrerinnen wurde ebenso wie den der Koptinnen, die eine tendenziell konservativere Haltung einnahmen, von muslimischer Seite vielfach mit Mißtrauen begegnet.²⁷ Anders als die Christinnen mußten muslimische Frauen ihre Forderungen und Ideen unter dem Gesichtspunkt der Vereinbarkeit mit dem Recht und der Tradition des Islams diskutieren. Auch hier gab es von Anfang an ein breites Meinungsspektrum, standen Frauen, die, wie Nabawiyya Mūsā (1890-1951), für eine maßvolle Anpassung an die Moderne plädierten, andere gegenüber, die, wie Fāṭima Rāšid (gest. 1953), eine Rückkehr zu den Verhältnissen und Konditionen der Anfangszeit des Islams befürworteten. Eine vermeintliche Einheit, die erst im Verlauf der Diskussion aufbrach, gab es nicht.²⁸

Einen wesentlichen Beitrag zur kulturellen und sozialen Entwicklung Ägyptens leistete ab Ende des 19. Jahrhunderts eine Vielzahl von Gesellschaften und Vereinen, die zwar in der Tradition älterer Vorbilder standen – wie dem *Mağlis* als Diskussionsforum oder Sufi-Orden und Zünften als Vereinigungen –, jedoch neue Ziele verfolgten. Karitative Organisatio-

²⁴ Baron 1994: 104.

²⁵ Da der Libanon zu dieser Zeit zur osmanischen Provinz Syrien gehörte, werden sie in zeitgenössischen Texten meist unabhängig von der genauen Herkunft als Syrerinnen bezeichnet.

²⁶ Ihre konservative Haltung teilte auch die Libanesin Anīsa aš-Šartūnī (1881-1906), die zwar ebenso wie Kūrānī nicht in Ägypten lebte, jedoch in der dortigen Presse publizierte (Zaydān 1999: 387f. und Khairallah 1996: 210f.). Zu Kūrānī siehe Seite 51, Anm. 65.

²⁷ Philipp 1979: 280f.

²⁸ Zu einer Analyse der unterschiedlichen Gruppen siehe Baron 1994: 105-115.

nen, literarische und wissenschaftliche Zirkel, Bildungsvereine oder Stiftungen zur Finanzierung privater Schulen wurden von Angehörigen der Ober- und Mittelschicht, von Männern und Frauen, ins Leben gerufen. Den Frauen öffneten diese Gesellschaften nicht nur einen weiteren Raum außerhalb ihres häuslichen Bereiches, sie boten ihnen auch die Möglichkeit, Wahlen abzuhalten, sich mit Satzungen, organisatorischen und finanziellen Belangen auseinanderzusetzen, Reden zu halten und zu diskutieren, folglich Tätigkeiten zu trainieren, die einen Grundstein für ihre späteren politischen Aktivitäten legten. Zwei weithin bekannte Organisationen zu Beginn des 20. Jahrhunderts waren der Wohltätigkeitsverein *Mabarrat Muḥammad ʿAlī* (1909) und der Bildungsverein *Ittiḥād an-Nisāʾ at-Taḥḍībī* (1914). Beide gründete eine Gruppe von Frauen um Hudā Šaʿrāwī (1879-1947), der späteren Führerin der feministischen Bewegung.²⁹

Eine erste öffentliche Proklamation von Frauenrechten fand im Jahre 1911 statt, als das erste ägyptische Parlament vom 29. April bis 4. Mai in Heliopolis tagte. Malak Ḥifnī Nāṣif hatte die Quintessenz ihrer bis dahin veröffentlichten Artikel als eine zehn Punkte umfassende Erklärung formuliert, die dem Gremium zur Diskussion und Beschlußfassung vorgetragen wurde. Da Frauen der Zutritt nicht erlaubt war, konnte sie dies nicht persönlich tun und überließ es Aḥmad Muṣṭafā ihre Vorschläge zur Verbesserung der Lage der ägyptischen Frau vorzulesen.³⁰ Ihre Anregungen, die sich unter anderem mit Bildung und Beruf sowie Ehe und Scheidung befaßten, wurden jedoch zum größten Teil zurückgewiesen.³¹

²⁹ Badran 1995: 49-56 und Baron 1994: 168-187. Zur Bedeutung von (geheimen) Gesellschaften für die Gründung der späteren politischen Parteien in Ägypten siehe Sarabi 1970: 127 und Landau 1953: 75-83. Zur Biographie von Hudā Šaʿrāwī siehe Badran 1995: 32-38 und die Autobiographie Shaarawi 1998.

³⁰ Badran 1995: 69 und Baron 1994: 183f.

³¹ AB: 159-165 = MN 9. Siehe hierzu die entsprechenden Abschnitte in Teil II.

Während des Ersten Weltkriegs erlebten sämtliche Aktivitäten einen Einbruch. Sein Ende kennzeichnete eine neue Phase der Frauenbewegung, die durch die aktive Beteiligung am ägyptischen Unabhängigkeitskampf gekennzeichnet war: Frauen demonstrierten in der Öffentlichkeit – wenn auch zumeist unter Ausschluß der Männer – gegen die britische Besatzung. Eine herausragende Rolle unter den Frauen, die sich öffentlich politisch engagierten, nahm wiederum Hudā Šaʿrāwī ein, die bald nach der Erklärung der formellen Unabhängigkeit Ägyptens im März 1923 die erste organisierte feministische Vereinigung ägyptischer Frauen gründete: *L'Union Féministe Égyptienne (al-Ittiḥād an-Nisāʾi al-Miṣrī)*.³² Dieser neue Abschnitt der ägyptischen Frauenbewegung war durch die Aktivitäten der zurückliegenden Jahrzehnte eingeleitet worden und sowohl ein Resultat der intellektuellen Auseinandersetzung mit dem Westen als auch des inländischen gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Wandels.³³

³² Badran 1995: 74-88.

³³ Baron 1994: 35 und Nashat/Tucker 1999: 91. Zur Periodisierung liegen unterschiedliche Modelle vor, die sich vor allem in der Anzahl der einzelnen Phasen unterscheiden (Yāsīn 1998: 207f., Badran 1993: 130f. und Timm 1976: 27f.). Überholt ist dagegen der Ansatz von Abdel-Kader, die Frauenbewegung erst 1899 beginnen zu lassen (Abdel-Kader 1987: 8f.).

2. DIE PRESSE IN ÄGYPTEN

2.1. Publizistische Termini

Als zu Beginn des 19. Jahrhunderts die ersten Periodika (*aṣ-ṣuḥuf ad-dawriyya*) in Ägypten erschienen, besaß das Arabische zunächst keine eigenen Bezeichnungen für diese neue Art der Publikation, doch bereits ab Mitte des 19. Jahrhunderts begann man, die arabischen Termini *ġarīda* (Pl. *ġarā'id*), *ṣaḥīfa* (Pl. *ṣuḥuf*) und *mağalla* zu verwenden. Ende der 70er Jahre des 19. Jahrhunderts hatten sie sich im allgemeinen Sprachgebrauch durchgesetzt.¹ Zunächst verstand man darunter offenbar gedruckte Periodika aller Art ohne einzelne Gattungen zu unterscheiden.² Erst allmählich kristallisierte sich die Bezeichnung *ġarīda* beziehungsweise *ṣaḥīfa* für Periodika heraus, die „[...] zu bestimmten Zeiten Nachrichten und Kenntnisse über alle möglichen Themen unter den Menschen verbreiten.“³ Damit erfüllen sie im wesentlichen die für die Gattung *Zeitung* erforderlichen

¹ Umfassende Studien zur semantischen Entwicklung liegen nicht vor, einen kurzen Überblick geben Ayalon 1992: 258-262 und Ṭarrāzī 1913-33: I/5-8. Alle drei Begriffe sollen erstmals Mitte des 19. Jahrhunderts von Libanesen verwendet worden sein: *ṣaḥīfa* von Ruṣayd ad-Daḥdāḥ (1813-1889), Gründer der Zeitung *Birğis Bārīs* in Paris (1858), *ġarīda* von Aḥmad Fāris aṣ-Ṣidyāq (1801-1887), ad-Daḥdāḥs Konkurrent und Gegner in einigen sprachlichen Fragen, und *mağalla* von Ibrāhīm al-Yāziġī (1847-1906), Sohn von Nāṣif al-Yāziġī (Ṭarrāzī 1913-33: I/7f.). Buṭrus al-Bustānīs 1870 publiziertes Lexikon *Muḥīṭ al-muḥīṭ* erwähnt diese neuen Bedeutungen noch nicht. Das wenige Jahre später von Wahrmond verfaßte *Handwörterbuch der neu-arabischen und deutschen Sprache* führt lediglich bei *ṣaḥīfa* auch die Übersetzung „Journal“ auf. Ṭarrāzī nennt als weitere Bezeichnungen, die jedoch keine allgemeine Akzeptanz fanden: *našra*, *waraqa ḥabariyya* und *risāla ḥabariyya* (Ṭarrāzī 1913-33: I/7).

² Laut Ṭarrāzī war die Presse über die Verwendung der Begriffe *ġarīda* und *mağalla* zunächst uneinig (Ṭarrāzī 1913-33: I/7). Hartmann der – neben Goldziher's Untersuchung von 1882 (siehe Goldziher 1993) – eine der frühesten europäischsprachigen Studien zur ägyptischen Presse bietet, wertete ein Quelle aus dem Jahr 1893 aus, in der einzelne Titel abwechselnd als *mağalla* oder *ġarīda* bezeichnet, davon unabhängig aber unter den Überschriften *ġarā'id 'ilmiyya* oder *ġarā'id siyāsiyya* eingeordnet werden (Hartmann 1899: 6, 63).

³ Ṭarrāzī 1913-33: I/5.

Merkmale Periodizität, Aktualität, Universalität und Publizität.⁴ Dagegen setzte sich der Begriff *mağalla* für Periodika durch, die sich mit speziellen Themen aus Wissenschaft, Religion, Literatur, Geschichte oder ähnlichem beschäftigen, in Anlehnung an seine klassische Bedeutung *ṣaḥīfa fihā l-ḥikma* (ein Blatt Papier, das Weisheit enthält).⁵ Sie gehören daher zur publizistischen Gattung *Zeitschrift*.⁶ Das Abstraktsubstantiv *ṣiḥāfa* mit der Bedeutung „Presse“ beziehungsweise „Journalismus“ kam als Neologismus erst Ende des 19. Jahrhunderts auf.⁷

Ein weiteres Unterscheidungsmerkmal von *ğarīda/ṣaḥīfa* und *mağalla* war die äußere Erscheinungsform, bei der man europäische Vorbilder vor Augen hatte: „Es ist bekannt, daß die Europäer den Namen Zeitschrift (*mağalla*) für Periodika verwenden, die in Form eines Heftes (*kurrāsa*) erscheinen.“⁸ So wurden die meist wenige Seiten umfassenden Periodika größeren Formats als Zeitung, die kleinformatischen und umfangreicheren

⁴ Die Publizistik differenziert bei den Printmedien die Gattungen *Zeitung* und *Zeitschrift*. Beiden gemeinsam sind die Kriterien Publizität (Öffentlichkeit, allgemeine Zugänglichkeit) und Periodizität (in regelmäßigen Abständen immer wiederkehrend, auf fortlaufende Erscheinungsweise angelegt). Dagegen werden die Kriterien Aktualität (auf die Gegenwart bezogen, gegenwärtig neu und wichtig) beziehungsweise Universalität (kein Thema ist ausgenommen) nur von der *Zeitung* erfüllt. Bei der *Zeitschrift* sind diese beiden Merkmale (oder auch nur eines davon) nicht oder nur schwach vorhanden (Wilke/Noelle-Neumann 2000: 417f., 427).

⁵ Ṭarrāzī 1913-33: I/7f. Nach Ṭarrāzī wurde der Begriff *mağalla* im allgemeinen Sprachgebrauch schon bald ausschließlich mit der Bedeutung „Periodikum“ verbunden, während Lexika der Jahrhundertwende statt dieser modernen vielfach nur die alte, inzwischen ungebräuchliche Bedeutung aufführten.

⁶ Siehe Anm. 4.

⁷ Ṭarrāzī nennt Nağīb al-Ḥaddād, einen Neffen von Nāṣif al-Yāziğī und Gründer der Zeitung *Lisān al-ʿArab* (1894) in Alexandria, als denjenigen, der diesen Terminus erstmals benutzte (Ṭarrāzī 1913-33: I/5 und IV/218). Nach Hartmann wurde „dieser moderne Begriff“, den er u.a. in der Zeitschrift *al-Ağvāl* (Kairo, 1897) nachwies, seit einigen Jahren im Arabischen benutzt (Hartmann 1899: 5 Anm. 2).

⁸ Ṭarrāzī 1913-33: I/7.

dagegen als Zeitschrift bezeichnet.⁹ Die meisten Periodika führten die Bezeichnung *mağalla* beziehungsweise *ğarīda/ṣaḥīfa* bereits in ihrem Untertitel, ergänzt durch eine Reihe von Nisbe-Adjektiven, die die Themen angaben, denen sich das Blatt annehmen wollte. Das Spektrum war dabei überaus vielfältig: wissenschaftlich (*‘ilmiyya*), literarisch (*adabiyya*), geschichtlich (*tārīḥiyya*), wirtschaftlich (*iqtiṣādiyya*), handwerklich (*ṣinā‘iyya*), landwirtschaftlich (*zira‘iyya*), unterhaltend (*fukāḥiyya*), gesundheitlich (*ṣiḥḥiyya*), gesellschaftlich (*iğtimā‘iyya*), erzieherisch (*tahdībiyya*), moralisch (*aḥlāqiyya*), religiös (*dīniyya*). Während Themen wie diese in beiden Gattungen aufgeführt sein konnten, blieb die Bezeichnung „politisch“ (*siyāsiyya*) nahezu ausschließlich den Zeitungen vorbehalten.¹⁰

Auch die Erscheinungsweise beider Gattungen war unterschiedlich. Zeitungen wurden zunächst meist wöchentlich (*usbū‘iyya*), dann zwei bis drei mal pro Woche veröffentlicht, bis sich schließlich die Tageszeitung (*ğarīda yawmiyya*) auf dem Markt durchsetzte.¹¹ Zeitschriften wurden in der Regel monatlich (*ṣaḥriyya*) beziehungsweise halbmonatlich (*niṣf*

⁹ Ṭarrāzī erwähnt in seiner chronologischen Aufstellung mehrmals die unterschiedliche äußere Form (*ḥay’a* bzw. *ṣakl*) der Zeitungen und Zeitschriften und listet Titel demzufolge als Zeitschrift auf, obwohl sie selbst die Bezeichnung *ğarīda* führen (Ṭarrāzī 1913-33: IV/274-277, 282f. u.a.). Nach Galal lag der Umfang von Tageszeitungen zunächst bei lediglich vier Seiten und nahm erst mit der Einführung elektrischer Rotationsmaschinen im Jahr 1906 zu (Galal 1939: 141).

¹⁰ Siehe Titelaufstellung bei Hürī 1985. Inwieweit sie diese Vorgaben auch erfüllten, wäre eine eigene Untersuchung wert.

¹¹ McFadden 1953: 3.

šahriyya) publiziert.¹² Das pünktliche und regelmäßige Erscheinen konnte jedoch nicht immer eingehalten werden.¹³

Für die journalistischen Beiträge, die in Zeitungen und Zeitschriften veröffentlichten Artikel oder Aufsätze, verwendete man zunächst synonym die arabischen Termini *risāla* (Pl. *rasā'il*) und *maqāla*, vermutlich in Anlehnung an die implizierte Unvollständigkeit der beiden Schriftstücke, die sie vom vollständigen *kitāb* unterscheidet.¹⁴ Erst zur Jahrhundertwende etablierte sich die Bezeichnung *maqāla* (bzw. *maqāl*) für den „[...] neuen politischen Essay, der die Diskussion über ein bestimmtes, genau definiertes Thema beinhaltet und dabei umfassend, prägnant und klar formuliert ist, im Unterschied zu den langen, oft zusammenhanglosen Polemiken traditioneller Prosa.“¹⁵

2.2. Die historische Entwicklung bis 1918

Die Entwicklung der Presse begann in Ägypten bereits unter Muḥammad ʿAlī (r. 1805-1848) mit amtlichen Publikationen wie dem ägyptischen Staatsanzeiger *al-Waḳāʾiʿ al-Miṣriyya* (Ereignisse in Ägypten, 1828), die allerdings nicht für die Öffentlichkeit, sondern in erster Linie zur Information von Provinzstatthaltern und Behörden gedacht waren.¹⁶ Erst unter

¹² Siehe Titelaufstellung bei Ḥūrī 1985.

¹³ Verantwortlich dafür war die Tatsache, daß ein Großteil der Titel von einem einzelnen verantwortlichen Redakteur herausgegeben wurde, der alle anfallenden Arbeiten – einschließlich der produktionstechnischen – selbst zu erledigen hatte. Dieses Bild, das in der europäischen Presse bis ins frühe 19. Jahrhundert vertraut war, blieb für den arabischen Journalismus bis ins 20. Jahrhundert charakteristisch (Ayalon 1995: 224f.). Aus dieser Situation resultierte auch die gängige Praxis, Beiträge, die vom Herausgeber beziehungsweise dem alleinigen Redakteur stammten, nicht namentlich zu unterzeichnen, da der Leser sie eindeutig zuordnen konnte (Dāḡir 1981: 21).

¹⁴ Studien zur semantischen Entwicklung liegen nicht vor. Bustānī 1870 und Wahrmond 1877 nennen diese neuen Bedeutungen noch nicht.

¹⁵ Ayalon 1995: 180f.

¹⁶ Zu einer detaillierten Darstellung der Anfänge der Presse (1798 bis 1882) siehe Sadgrove 1997 und 1983.

Ismāʿīl (r. 1863-1879) etablierten sich allmählich privatwirtschaftlich strukturierte Periodika, die sich an ein allgemeines Lesepublikum wandten. Maßgeblichen Anteil daran hatten gut ausgebildete, vorwiegend christliche Intellektuelle aus Libanon und dem Norden Syriens, die ihre publizistischen Aktivitäten wegen der rigiden Pressezensur des osmanischen Sultans ʿAbd al-Ḥamīd II. (r. 1876-1909) von Beirut nach Kairo und Alexandria verlagerten. Diese Journalisten, zu denen auch die Brüder Salīm (1849-1892) und Bišāra Taqlā (1853-1902) gehörten, die ab August 1876 die Zeitung *al-Ahrām* in Alexandria herausgaben, brachten Bewegung in den ägyptischen Pressemarkt und schon bald folgten ihnen auf diesem Sektor zahlreiche gebildete koptische und muslimische Ägypter.¹⁷

Erste Ansätze einer regierungskritischen, politischen Presse in den späten 70er Jahren – unter anderem inspiriert durch den muslimischen Reformdenker Ḡamāl ad-Dīn al-Afġānī (1838-1897), der zu dieser Zeit an der al-Azhar lehrte – wurden im Zuge des ʿUrābī-Aufstands (1879-1882) zunächst wieder zunichte gemacht. Zeitungsverbote und Ausweisungen von Journalisten folgte schließlich unter dem Regenten Tawfiq (r. 1879-1892) das strikte Pressegesetz vom November 1881, welches Lizenzpflicht, Zensur und hohe Strafen für Verstöße vorsah.¹⁸ Als Großbritannien im September 1882 Ägypten besetzte, kamen die Aktivitäten auf dem Pressemarkt in Kairo und Alexandria, den damaligen publizistischen Zentren, für kurze Zeit fast zum Erliegen. 1883 wurde keine einzige neue Zeitung oder Zeitschrift verzeichnet. Doch bereits von 1884 an erschienen wieder regelmäßig neue Titel.¹⁹ Waren zunächst noch wöchentlich und monatlich

¹⁷ Ayalon 1995: 39-46, 50-62 und Hourani 1981: 118-123. Das sichtbar starke Engagement der Ägypter veranlaßte Goldziher 1882 zu der nicht ganz zutreffenden Bemerkung, der ägyptische Pressemarkt befände sich überwiegend in muslimischer Hand (Goldziher 1993: 103). Zu einer detaillierten Darstellung der syrischen Emigration siehe Ḥasanayn 1983 und Philipp 1985.

¹⁸ Ayalon 1995: 44ff. Zu den Hintergründen siehe Cole 1993. Der Text des Gesetzes ist nachzulesen in *al-Hilāl* 17 (1908/09): 417-422.

¹⁹ Siehe Tabelle 1, Seite 32.

erscheinende Periodika die Regel, so begannen ab Ende der 1880er Jahre täglich erscheinende Zeitungen eine wichtigere Rolle zu spielen. Dazu zählten auch die Zeitung *al-Muqaṭṭam*, die ab 1889 von den syrischen Emigranten Fāris Nimr (1857-1951) und Yaʿqūb Ṣarrūf (1852-1927) mit Unterstützung der Briten herausgegeben wurde, und ihr Gegenpart, die antibritische Zeitung *al-Muʿayyad*, die im selben Jahr von ʿAlī Yūsuf (1863-1913) gegründet wurde.²⁰

Zwei Faktoren führten ab 1895 zu einer beispiellosen Entwicklung des publizistischen Sektors. Zum einen nahm die britische Besatzungsmacht unter Cromer (1882-1907) gegenüber der Presse eine verhältnismäßig liberale Haltung ein und wandte das rigide Pressegesetz nach 1894 nicht mehr an.²¹ Zum anderen wurden Zeitungen und Zeitschriften in immer stärkerem Maße Medium und Ausdruck des Protests einer unter Besatzung lebenden Nation. Lag die durchschnittliche Zahl der jährlichen Neuerscheinungen in Kairo in der Zeit von 1884 bis 1894 bei rund sieben Titeln, so stieg sie in den Jahren 1895 bis 1910 sprunghaft auf rund 30 an.²² Die meisten waren allerdings sehr kurzlebig, manche blieben auf einige wenige Ausgaben beschränkt. Die Gründe hierfür lagen vor allem in der schwierigen wirtschaftlichen Situation. Weder stellten Anzeigen eine bedeutende Einnahmequelle dar, da sie für die heimische Wirtschaft zu dieser Zeit kaum eine Rolle spielten, noch konnten sich Zeitungen und Zeitschriften in einer von Armut und Analphabetentum geprägten Gesell-

²⁰ Ayalon 1995: 55-58. Die technischen Voraussetzungen für eine regelmäßige Versorgung mit aktuellem Nachrichtenmaterial waren bereits ab 1866 mit der Einführung des Telegraphen sowie der Einrichtung von Außenstellen der Nachrichtenagenturen Reuter (England) und Havas (Frankreich) gegeben, doch erschienen Zeitungen bis zu dieser Zeit – vor allem aus technischen Gründen – meist wöchentlich beziehungsweise zwei- bis dreimal pro Woche.

²¹ Galal 1939: 132f. Verwarnungen und zeitlich begrenzte Publikationsverbote kamen allerdings dennoch gelegentlich vor (Ayalon 1995: 52).

²² In Alexandria wurden von 1895 bis 1910 durchschnittlich rund 6 Neuerscheinungen pro Jahr verzeichnet (siehe Tabelle 1, Seite 32).

schaft allein über Abonnements und Einzelverkauf finanzieren. Daher waren die Herausgeber abhängig von eigenen finanziellen Ressourcen oder der Förderung durch Freunde, Interessengruppen, Politiker, Parteien oder Regierungen.²³ Im Zuge der politischen Entwicklung nahm das Interesse an Informationen immens zu, was sich auch auf Auflage und Verbreitung einzelner Periodika auswirkte.²⁴ Die Zahl der Käufer und Abonnenten blieb zwar gering, doch fanden gebildete Ägypter in Lesestuben (*ḡuraf al-qirāʿa*) und vor allem in Kaffeehäusern, die meist mehrere Titel auslegten, Zugang zu den gedruckten Informationen. Die traditionelle arabische Kommunikationskultur, die mündliche Weitergabe von Nachrichten und insbesondere das Vorlesen, das nicht nur in Kaffeehäusern, sondern auch bei privaten Versammlungen gepflegt wurde, sorgte dafür, daß auch unter den Analphabeten die wachsende Nachfrage nach Nachrichten gestillt werden konnte.²⁵

²³ Ayalon 1995: 191-214. Nach dem Zensus von 1897 konnten nur rund 5,8 Prozent der Gesamtbevölkerung lesen und schreiben (acht Prozent der Männer, 0,2 Prozent der Frauen), wobei eine deutliche Konzentration auf die Städte Kairo (21,6 Prozent der Männer) und Alexandria (19 Prozent der Männer) festzuhalten ist (Ayalon 1995: 143f.). Bis 1907 stieg die Zahl der Frauen, die lesen und schreiben gelernt hatten, insgesamt auf 0,4 Prozent (Baron 1994: 81f.). Ein weiteres Hemmnis für die Entwicklung der Presse sieht Ayalon in der restriktiven Einstellung einer Gruppe traditioneller Gelehrter (*ʿulamāʾ*), die das Arabische – die Sprache des Korans – nicht durch Belanglosigkeiten oder die Verbreitung unislamischer Ideen und Vorstellungen entweiht sehen wollten und daher eine strikte Kontrolle über die Produktion von Büchern wie Periodika forderten. Im Verlauf der Entwicklung verstand jedoch auch diese Gruppe, sich das neue Medium durch konservativ geprägte Publikationen, die – wie Rašīd Riḍās *al-Manār* (gegr. 1898) – den geforderten sprachlichen wie inhaltlichen Ansprüchen genügten, zu Nutze zu machen (Ayalon 1995: 166-173).

²⁴ Für eine genaue Beurteilung der Entwicklung fehlen allerdings verlässliche Daten, meist liegen nur Schätzungen vor: Danach lag die Auflage der ägyptischen Tageszeitungen kurz vor Ausbruch des Zweiten Weltkriegs insgesamt bei etwa 80.000 bis 100.000 Exemplaren. Siehe die tabellarische Zusammenstellung verfügbarer Daten bei Ayalon 1995: 148-151.

²⁵ Ayalon 1995: 154-159. Auch Zaynab Fawwāz berichtet, wie bei einer Frauenversammlung eine der Teilnehmerinnen aus der Zeitung *al-Muʿayyad* vorlas und sich daraus eine angeregte Diskussion ergab (RZ: 198-200 = ZF 56). Einzelne Untersuchungen zum Thema Leser bieten Ayalon 1997 und 1997^b, Glass 1995 und Baron 1994^b.

Der politische Wandel in Ägypten, maßgeblich bestimmt vom Verfall der Autorität der alten Regenten und der Besatzung durch eine neue, fremde Macht, hatte eine überaus kämpferische Presse hervorgebracht, die „[...] bis auf wenige bekannte Ausnahmen typischerweise eine kommentierende Presse (*ṣiḥāfat maqāla*), keine informierende Presse (*ṣiḥāfat ḥabar*) [war].“²⁶ Am schärfsten wurde der antibritische Protest in der Zeitung *al-Liwāʾ*²⁷ formuliert, die der Nationalist Muṣṭafā Kāmil (1874-1908) im Jahr 1900 gegründet hatte.²⁷ Indem die Presse unterschiedlichen, oft kontroversen Meinungen ein Forum bot, bereitete sie den Weg für die spätere Gründung der ersten politischen Parteien im Jahr 1907.²⁸ „Zwischen 1882 und 1914 spiegelte die politische Presse in Ägypten in ihren Berichten nicht nur die politischen Bedingungen und Ereignisse im Land wider, sondern bot auch eine Schule, in der Kandidaten für Politik und Literatur in die Kunst der öffentlichen Debatte eingeführt werden konnten.“²⁹ Hatten die Briten in dieser agitatorischen Presse zunächst keine Bedrohung ihrer Macht, sondern eher ein notwendiges Ventil für nationalistische Energien gesehen, so veranlaßte sie die nach dem Vorfall von Dinshaway³⁰ zunehmend aggressive Berichterstattung, das restriktive Pressegesetz am 25. März 1909 zu reaktivieren. Sie mußten jedoch erkennen, daß „[...] der Kampf, den Regierungen gegen die freie Meinung führ-

²⁶ Ayalon 1992: 271f. [dort zitiert nach Salāma Mūsā (1958): *aṣ-Ṣiḥāfa - Ḥirfa wa-risāla*, Kairo, 71-76]. McFadden konstatiert, daß diese frühe Verbindung von Presse und Politik eine Tradition begründete, die die Entwicklung der arabischen Presse bis ins 20. Jahrhundert hinein entscheidend prägte (McFadden 1953: 4, 9-18).

²⁷ Ayalon 1995: 59ff.

²⁸ Während in Europa Parteien ihre eigenen Organe schufen, bildeten sich in Ägypten um bereits existierende Zeitungen Interessengruppen, aus denen später politische Parteien hervorgingen (Landau 1953: 109). Der englische Diplomat George Young bezeichnete diese Zeit als die journalistische Phase des ägyptischen Nationalismus (Young 1927: 179f.).

²⁹ Kelidar 1993: 14.

³⁰ Mehrere ägyptische Bauern waren 1906 nach Angriffen gegen britische Soldaten, die Jagd auf ihre Tauben gemacht hatten, zum Tode verurteilt und öffentlich hingerichtet worden (Sonbol 1998: 155-159 und Vatikiotis 1991: 206, 258).

ten, kaum zu gewinnen war, insbesondere, da das Streben nach Meinungsfreiheit mit dem Kampf um nationale Unabhängigkeit verbunden war und de facto sein wesentliches Mittel darstellte.“³¹

Abgesehen von dieser nationalistischen Debatte bot die Presse auch Platz für zahlreiche andere Diskussionen, die die gebildete Schicht beschäftigten. Dazu zählten Überlegungen zu sozialen Reformen, Fragen zur eigenen kulturellen Identität oder auch zur Modernisierung der arabischen Sprache. Eines der zentralen Themen des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, das alle gesellschaftlichen Bereiche berührte, war jedoch die Diskussion über den Status der Frau innerhalb der muslimischen Gemeinschaft.

Nach einer gut fünfzehnjährigen überaus dynamischen Phase, ging die Zahl der jährlichen Neuerscheinungen ab 1910 wieder zurück.³² Einen drastischen Einbruch für den ägyptischen Pressemarkt bedeutete schließlich der Ausbruch des Ersten Weltkriegs. Abgesehen von einer Verschärfung der wirtschaftlichen Probleme erschwerte die Berichterstattung die strikte Zensur, die ab dem 18. Dezember 1914 für das nunmehr unter britischem Protektorat stehende Land galt.³³ Daher stellten die meisten Periodika im Verlauf des Krieges ihr Erscheinen ein. Nur knapp sechs Prozent der ab 1882 in Kairo gegründeten Zeitungen und Zeitschriften waren im November 1918 noch existent.³⁴

³¹ Ayalon 1995: 61. Zu einer detaillierten Darstellung der Rolle der Presse innerhalb der ägyptischen Nationalbewegung siehe Miḥāʾil 1996.

³² Siehe Tabelle 1, Seite 32.

³³ Ayalon 1995: 69f. In dieser Zeit gehörte zu jeder Redaktion ein Zensor, der die Produktion der Zeitungen und Zeitschriften unmittelbar kontrollierte.

³⁴ Siehe Tabelle 1, Seite 32. Dazu gehörten in Kairo u.a. *al-Ahrām* und *al-Muqattam* sowie die Frauenzeitschrift *Fatāt aš-Šarq*.

Tabelle 1: Gründungen von Zeitungen (Z)/Zeitschriften (Zs) 1882-1918

Jahr	Kairo: Z	Zs	Alexandria: Z	Zs
1882	4	2	3	-
1883	-	-	-	-
1884	2	-	-	-
1885	4	-	-	-
1886	2	2	-	-
1887	2	4	1	-
1888	2	2	2	2
1889	3	2	-	-
1890	1	-	-	-
Summe	20 (3)	12 (-)	6 (-)	2 (-)
1891	2	4	-	-
1892	1	12	1	3
1893	4	14	1	1
1894	6	8	4	1
1895	17	7	6	3
1896	23	10	6	-
1897	27	8	2	2
1898	23	18	11	6
1899	13	10	8	3
1900	14	19	1	1
Summe	130 (3)	110 (3)	40 (1)	20 (-)
1901	14	7	2	3
1902	17	8	4	2
1903	16	17	5	5
1904	20	14	2	4
1905	18	14	3	1
1906	14	15	-	3
1907	16	13	-	1
1908	24	20	3	3
1909	16	16	2	2
1910	12	8	2	3
Summe	167 (3)	132 (5)	23 (4)	27 (1)
1911	8	9	2	2
1912	3	10	-	3
1913	2	3	-	2
1914	8	7	2	-
1915	3	4	2	-
1916	1	7	1	-
1917	3	2	1	-
1918	3	2	1	-
Summe	31(10)	44 (9)	9 (5)	7 (-)

Anmerkung: Die Aufstellung erfolgte nach Ṭarrāzī 1913-33: IV/164-197, 274-307 (Kairo) und IV/216-227, 324-331 (Alexandria). Die Zahl in Klammern gibt an, wie viel Titel am 11. November 1918, dem Ende des Ersten Weltkriegs, noch existierten.

2.3. Weibliche Publizistik: Ein neuer öffentlicher Raum

Bereits ab dem Ende der 80er Jahre des 19. Jahrhunderts waren Frauen mit ihren Artikeln in der ägyptischen Presse vertreten und fanden auf diese Weise einen Weg in die Öffentlichkeit.³⁵ Dabei hatte diese erste Generation, die vor allem aus der Ober- und Mittelschicht stammte, eine Reihe von Hindernissen zu überwinden – soziale, psychologische sowie ideologische – und mußte ihre ungewohnte öffentliche Präsenz legitimieren, indem sie sie als uneigennütigen Dienst an ihrem eigenen Geschlecht beziehungsweise als Beitrag zum Wohl der ägyptischen Nation definierte. Ihr publizistisches Engagement ging in der Regel nicht über die Grenzen der strikten Geschlechtertrennung ihrer Gesellschaftsschichten hinaus, denn die Frauen schrieben ihre Beiträge alleine zu Hause, nachdem sie – wie sie häufig betonten – ihre häuslichen und familiären Pflichten erfüllt hatten. Die Aufnahme einer schreibenden Tätigkeit wurde den Frauen durch die Tatsache erleichtert, daß Schriftstellerei und Journalismus freie Berufe waren, die weder eine spezielle Ausbildung verlangten, noch durch Zünfte oder Verbände vorgegebenen Zugangsbeschränkungen unterlagen. Aus Furcht, wegen des Ausbruchs aus der Privatsphäre kritisiert zu werden, schrieben sie anfangs meist unter Pseudonym und behielten damit ihre Verschleierung auch auf diesem Gebiet zunächst bei.³⁶

³⁵ Über die meisten von ihnen liegen jedoch kaum Informationen vor (Baron 1994: 5f.), dies gilt auch für den libanesischen Raum (Khairallah 1996: 178, 200). Tarrāzī nennt in seiner, die Zeit bis 1892 umfassenden historischen Übersicht 30 Publizistinnen, meist syrische Christinnen, über deren Leben und Arbeit man größtenteils nichts weiß (siehe Inhaltsverzeichnis Tarrāzī 1913-33: I und II).

³⁶ Baron 1994: 38-50. Diese Praxis erleichterte es Gegnern zu behaupten, daß die Artikel in Wirklichkeit von Männern verfaßt wurden und die Autorinnen gar nicht existieren. In einem prominenten Fall traf dies sogar zu: hinter dem Pseudonym Maryam Mazhar verbarg sich Salīm Sarkīs (1867-1926), ein Neffe von Ḥalīl Sarkīs (Kallās 1996: 25f., 38f.). Im osmanischen Reich waren Publikationen von Frauen zunächst verboten, so daß die Zeitschrift *al-Muqataṭaf* (Beirut 1876-1884) deren Beiträge unter der Überschrift „Übersetzung aus ausländischen Büchern und Zeitungen“ ohne Namensnennung veröffentlichte (Kallās 1996: 18, 58 und ‘Amrūsī 1988: 165).

Von Beginn an gehörten die Autorinnen zu verschiedenen geistigen und politischen Strömungen und vertraten unterschiedliche Auffassungen, was sich unter anderem in den kontroversen Debatten widerspiegelt, die die Frauen miteinander in der Presse führten.³⁷ Ihre Artikel, die sie teils ermutigt durch die Verantwortlichen der jeweiligen Periodika und teils auf eigene Initiative hin verfaßten, gelangten auf dem Postweg in die Redaktionen, die diese dann oft mit der einleitenden Floskel „dieses Schreiben erreichte uns von“ (*waradat ilaynā hāḏihī r-risāla min*) abdruckten. Zusätzliche Kommentare wie „und so lautete der Text“ (*wa hāḏā naṣṣuhā*) oder „und dies ist der genaue Wortlaut [...]“ (*wa hā huwa [...] bi-l-ḥarf al-wāḥid*) deuten darauf hin, daß die Beiträge zumeist ohne redaktionelle Bearbeitung oder Kürzungen veröffentlicht wurden.³⁸

Wie in der männlichen gaben auch in der weiblichen Publizistik gut ausgebildete, christliche Emigrantinnen aus Libanon und Syrien den Anstoß, sich aktiv an der Diskussion über die Stellung der Frau in der Gesellschaft zu beteiligen.³⁹ So stammen die vermutlich ersten Veröffentlichungen in Ägypten von der Christin Maryam Nimr (1860-1888).⁴⁰ Ihre Artikel, in denen sie sich unter anderem mit der Frage der Kindererziehung

³⁷ Beispielhaft hierfür ist die Debatte zwischen der Christin Hanā Kūrānī und der Muslimin Zaynab Fawwāz (siehe Seite 112 und 125f.).

³⁸ Diese Praxis war in der Presse allgemein üblich (Glass 1995). Auch in RZ kommen diese Formulierungen sowie Varianten häufig vor. Zu dieser Zeit hatten Autoren wie Autorinnen kaum Schwierigkeiten, einen Beitrag zu publizieren: Die Herausgeber nahmen die angebotenen Artikel nicht nur bereitwillig an, sie ermutigten ihre Leser und Leserinnen dazu, sich schriftlich zu äußern (Baron 1994^b).

³⁹ Die syrische Christin Maryāna Marrāš (1847-1919) war vermutlich die erste Araberin, die ihre Artikel in der Presse veröffentlichte. Die Schwester von Fransīs und ‘Abdallāh Marrāš, beide ebenfalls bekannte Schriftsteller, publizierte ab 1870 hauptsächlich in der von Buṭrus al-Bustānī (1819-1883) gegründeten Zeitschrift *al-Ġinān*, aber auch in anderen bekannten syrischen Periodika wie Ḥalīl Sarkīs (1842-1915) Zeitung *Lisān al-Ḥāl*. Darin forderte sie die Frauen auf, Wissen und Bildung zu erwerben und ermutigte sie, sich schriftstellerisch zu betätigen (Ṭarrāzī 1913-33: II/241-245 und Zaydān 1999: 630f.).

⁴⁰ Maryam Nimr war die Schwester von Fāris Nimr (1857-1951), dem Herausgeber der Zeitschrift *al-Muqtaṭaf* (Cannon 1985: 473-476 und Zaydān 1999: 647).

beschäftigte, wurden 1888 – teils postum – in der von ihrem Ehemann Šāhīn Makāriyūs (1853-1910) herausgegebenen, freimaurerischen Monatszeitschrift *al-Laṭāʾif* veröffentlicht. 1890 bezeichnete die syrische Ärztin und Journalistin Salmā Qasāṭlī (1870-1918) in derselben Zeitschrift Frauenbildung als Basis für die Entwicklung individueller Fähigkeiten, die sowohl für die Familie als auch für die Gesellschaft von Bedeutung seien.⁴¹ Als erste muslimische Araberin, die in der ägyptischen Presse publizierte, gilt ʿĀʾiṣa at-Taymūriyya (1840-1902), die nach Aussage ihres Neffen Maḥmūd Taymūr (1894-1973) ab 1889 mehrere Beiträge für die von ʿAlī Yūsuf (1863-1913) gegründete Zeitung *al-Muʾayyad* verfaßte.⁴² Während diese nicht dokumentiert sind, blieb ein Beitrag zum Thema Frauenbildung durch einen Nachdruck im Lexikon von Zaynab Fawwāz erhalten: „Das Zeitalter der Bildung“ (*ʿAṣr al-maʿārif*). Der Artikel war zuvor am 9. Februar 1889 in der ebenfalls von Yūsuf herausgegebenen Zeitung *al-Ādāb* erschienen.⁴³ Unmittelbar auf ʿĀʾiṣa at-Taymūriyya folgte im Jahr 1892 Zaynab Fawwāz mit ihren Artikeln.

Ab 1892 eröffneten sich interessierten Autorinnen durch die Etablierung der Frauenpresse, speziellen Zeitschriften von und für Frauen, neue Möglichkeiten.⁴⁴ Diese Pressegattung, die der weiblichen Publizistik zu einem enormen Aufschwung verhalf, dominierten zunächst ebenfalls syrische, meist griechisch-orthodoxe Frauen.⁴⁵ Die drei Bekanntesten unter ihnen sind: Hind Nawfal (ca. 1860-1920), die im November 1892 in

⁴¹ Cannon 1985: 476f. und Zirikli 1997: III/114.

⁴² Ziyāda 1983^b: 165. Nach Kallās setzte sie sich darin auch kritisch mit den Forderungen und Ansichten von Qāsim Amīn auseinander (Kallās 1996^b: 148).

⁴³ DM: II/86ff. In DM trägt er die Überschrift „*Lā tuṣlah al-ʿāʾilāt illā bi-tarbiyat al-banāt*.“ Eine englische Übersetzung bietet Badran/Cooke 1990: 129-133.

⁴⁴ Hierzu liegen durch Baron 1994 sowie Ibrāhīm 1996 und 1997 umfassende, aktuelle Studien vor.

⁴⁵ Baron 1994: 37.

Alexandria die erste ägyptische Frauenzeitschrift *al-Fatāh* gründete;⁴⁶ Alexandra Avierino (1872-1927), die ab 1898 ebenfalls in Alexandria ihre Frauenzeitschrift *Anīs al-Ġalīs* produzierte;⁴⁷ und Labība Ḥāšim (1880-1947), deren Journal *Fatāt aš-Šarq* (Kairo) von 1906 bis 1939 bestand und damit zu den erfolgreichsten Titeln dieses Genres zählte.⁴⁸ Erst ab dem Jahr 1907 betätigten sich muslimische Ägypterinnen auf diesem Gebiet. Die ersten unter ihnen waren Ġamīla Ḥafīz, die 1907-1908 die islamisch geprägte Zeitschrift *ar-Rayḥāna* (Kairo) herausgab,⁴⁹ und Fāṭima Rāšid

⁴⁶ Hind Nawfal war die Tochter von Maryam Naḥḥās und Naṣīm Nawfal. Die christliche Familie war in den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts aus Libanon nach Alexandria emigriert. Mit Unterstützung ihres Vaters, der das Büro leitete, gab Hind Nawfal ihre Zeitschrift *al-Fatāh* von 1892 bis 1894 heraus. Wenige Monate nach ihrer Eheschließung mit Ḥabīb Dabbāna stellte die Zeitschrift ihr Erscheinen ein (Baron 1994: 14, 16).

⁴⁷ Alexandra (al-Ḥūrī) Avierino war eine schillernde Persönlichkeit: Aufgewachsen in Beirut emigrierte sie mit ihrem Vater Quṣṭantīn al-Ḥūrī nach Alexandria. Sie heiratete den Italiener Miliadiēs di Avierino, der ihre publizistischen Aktivitäten unterstützte. Neben dem Magazin *Anīs al-Ġalīs*, das sie von 1898 bis 1907 herausgab, veröffentlichte sie 1901 auch eine französischsprachige Frauenzeitschrift. Für Gesprächsstoff sorgte ihre Adoption durch eine russische Prinzessin und ihre Verwicklung in verschiedene politische Affären. Zur Biographie siehe Zaydān 1999: 575f., Ibrāhīm 1997: 33-39 und Baron 1994: 17-20.

⁴⁸ Labība (Māḍī) Ḥāšim wurde in Kfaršīma (Libanon) geboren und emigrierte mit ihrem Ehemann um die Jahrhundertwende nach Ägypten. Bereits als 16jährige verfaßte sie Artikel zur Frauenfrage für verschiedene Periodika. Aufsehen erregte sie 1902 durch einen kritischen Beitrag in der Zeitschrift *al-Muqtaṭaf*, in dem sie sich überaus eloquent mit Aṣʿad Dāġir auseinandersetzte, der den Frauen mangelnde schriftstellerische und journalistische Fähigkeiten vorgehalten hatte (*al-Muqtaṭaf* 27 (Januar): 68-71). In ihrem Journal *Fatāt aš-Šarq* veröffentlichte sie u.a. regelmäßig Biographien von zeitgenössischen Frauen, so auch von Zaynab Fawwāz (Ḥāšim 1906/07: 225-228) und Malak Ḥifnī Nāṣif (Ḥāšim 1918/19^b: 81ff.), sowie ihre an der ersten Frauenuniversität 1911-12 gehaltenen Vorträge zu Erziehungsfragen, die sie später auch in Buchform herausbrachte (*Kitāb fī t-tarbiya*, Kairo 1912). Nach dem Tod ihres Mannes lebte sie ab 1921 in Chile, wo sie ebenfalls eine Zeitschrift herausgab. 1924 kehrte sie nach Ägypten zurück und nahm ihre Arbeit in der Redaktion von *Fatāt aš-Šarq*, die in der Zwischenzeit von ihrer Tochter betreut worden war, wieder auf. Sie starb 1947 (Dāġir 1972: III-2/1365 nennt das Todesjahr 1952). Zur Biographie siehe Zaydān 1999: 709f., Ibrāhīm 1997: 55-72 und Ḥasanayn 1983: 127-133.

⁴⁹ Über Ġamīla Ḥafīz liegen keine weiteren Informationen vor (Baron 1994: 28, Ibrāhīm 1997: 75ff.).

(gest. 1953), die vom „Verein zur Förderung der Frau“ (*Ġamʿiyyat Tarqiyat al-Marʿa*) – der ersten muslimischen Frauenorganisation dieser Art in Ägypten – zur Leiterin der gleichnamigen konservativen Zeitschrift *Tarqiyat al-Marʿa* (Kairo, 1908-1909) ernannt wurde.⁵⁰

Die Mehrzahl publizistisch aktiver Frauen fand ihr Forum in dieser Frauenpresse, manche, wie zum Beispiel Warda al-Yāziġī (1838-1924)⁵¹ oder Nabawiyya Mūsā (1890-1951),⁵² veröffentlichten daneben gelegentlich Beiträge in der allgemeinen Presse. Im Gegensatz dazu konzentrierten Zaynab Fawwāz und Malak Ḥifnī Nāṣif ihr Engagement auf Periodika, die von männlichen Journalisten herausgegeben wurden. Dies und die Tatsache, daß sie die beiden einzigen Frauen ihrer Zeit waren, die ihre Beiträge in Buchform sammelten und damit auch für die Nachwelt doku-

⁵⁰ Fāṭima Rāšid war die Ehefrau des konservativen Azhar-Gelehrten Muḥammad Farīd Waġdī (1875-1954), ein erklärter Kritiker von Qāsim Amīn. Zu den wenigen Angaben zu ihrer Biographie siehe Baron 1994: 28f. und Badran 1995: 52, 62. Ibrāhīm zitiert aus der Satzung des Vereins, durch die die Namen der Gründungsmitglieder des Vereins dokumentiert sind (Ibrāhīm 1997: 77-81).

⁵¹ Warda al-Yāziġī wurde in Kfaršīma (Libanon) als Tochter von Nāṣif al-Yāziġī geboren. Nach dem Tod ihres Ehemannes Fransīs Šamʿūn emigrierte die Christin 1899 nach Alexandria. Sie machte sich vor allem durch ihre Dichtung einen Namen, publizierte aber auch Zeitungsartikel für verschiedene Periodika. Dazu gehört ein Beitrag zur Verbesserung der Stellung der Frau in der ägyptischen Gesellschaft, der 1905/06 in *aḍ-Ḍiyā* erschien, einer Zeitschrift, die ihr Bruder Ibrāhīm al-Yāziġī 1898 in Kairo gegründet hatte (Yāziġī 1905/06). Zur Biographie siehe Zaydān 1999: 721f., Kallās 1996^b: 139-143 und Ziyāda 1980.

⁵² Mūsā hatte wie Nāṣif das Lehrerinnenkolleg der *Madrasat as-Sanīya* absolviert und wurde als erste Frau in Ägypten zur Abiturprüfung zugelassen. Die Muslimin war Lehrerin und Rektorin staatlicher wie privater Schulen und verfaßte mehrere Artikel zum Thema Frauenbildung in den Zeitungen *al-Ahrām*, *al-Muqaṭṭam* und *al-Ġarīda*. In ihrem Buch *al-Marʿa wa-l-ʿamal* (1920) setzte sie sich mit der Frage der Berufstätigkeit von Frauen auseinander. Zur Biographie siehe Zaydān 1999: 672f., Kamāl 1998, Badran 1995: 38-45 und Isʿād 1994. Die Autobiographie Mūsās, die zwischen 1938 und 1942 zunächst in Fortsetzungen in ihrer 1937 gegründeten Zeitschrift *Maġallat al-Fatāh* erschien, wurde 1999 vom Women and Memory Forum neu aufgelegt (Mūsā 1999).

mentierten, läßt sie eine besondere Stellung innerhalb der weiblichen Publizistik einnehmen.⁵³

⁵³ Journalistische Arbeiten zu Lebzeiten zu sammeln und als Buch zu publizieren, kam auch bei ihren zeitgenössischen männlichen Kollegen nur gelegentlich vor: Šiblī Šumayyil (1860-1917) veröffentlichte eine Edition seiner Essays im Jahr 1910 (Dāğir 1955: II/497-500); der Libanese Niqūlā Bāz (1881-1959) gab die Artikel, die er über prominente Frauen in der Beiruter Zeitung *al-Ḥaqīqa* geschrieben hatte, unter dem Titel „*an-Nisāʾiyyāt*“ im Jahr 1919 heraus (Dāğir 1972: III-1/160-164); Artikel von ʿAbbās Maḥmūd al-Aqqād (1889-1964) erschienen 1924 in Buchform (Dāğir 1972: III-2/849-860), ausgewählte Beiträge von Luṭfī as-Sayyid (1872-1963) im Jahr 1945 (Dāğir 1972: III-1/582-587).

3. ZWEI FRAUENLEBEN

3.1. *Zaynab Fawwāz (1860-1914)*

3.1.1. *Die Biographie*

Im Jahre 1860¹ wurde Zaynab Fawwāz in Tibnīn geboren, einem kleinen Bergdorf des Ġabal ʿĀmil im Verwaltungsbezirk Ṣaydā im Süden Libanons. Die Bewohner der Region, die damals Teil der syrischen Provinzen des osmanischen Reiches war, gehörten mehrheitlich zu den Zwölferschiiten (*mutawālī*, Pl. *matāwila*).² Über die Familie von Zaynab Fawwāz, deren voller Name Zaynab Bint ʿAlī Ibn Ḥusayn Ibn ʿUbaydallāh Ibn Ḥasan Ibn Ibrāhīm Ibn Muḥammad Ibn Yūsuf Fawwāz al-ʿĀmilī³ lautet, gibt es kaum Informationen. Nach Aussage von Aḥmad ʿArif az-Zayn (1884-1960), Herausgeber der libanesischen Zeitschrift *al-ʿIrfān*, waren die Eltern zwar arm, doch gehörten die Fawwāz' zu den bekannten Familien des Ġabal ʿĀmil.⁴ Vermutlich standen sie im Dienst von ʿAlī Bey al-Asʿad (1822-1865), der damals von der Festung Tibnīn (*Qalʿat Tibnīn*) aus über einen Teil des Ġabal ʿĀmil herrschte.⁵

¹ Einige wenige arabische Sekundärquellen nennen frühere Geburtsdaten, so z.B. Amīn in *Aʿyān as-šarʿa* das Jahr 1845/46 (Amīn 1981: 54), doch dürfte 1860 am ehesten zutreffen. Diese Angabe machen v.a. verschiedene Zeitgenossen, so auch Labība Ḥāšim (1880-1947), Herausgeberin der Zeitschrift *Fatāt as-Šarq*, in ihrem biographischen Artikel über Zaynab Fawwāz (Ḥāšim 1906/07: 225). Mayy Ziyāda (1886-1941) gibt an, sie sei 20 Jahre jünger als die 1840 geborene ʿĀʾiša at-Taymūriyya gewesen (Ziadé 1929: 238) und ein Schüler von Zaynab Fawwāz beschreibt sie um die Jahrhundertwende als Frau in den Vierzigern (Muqallad 1959/60: 631).

² Als *Matāwila* bezeichnen sich die Zwölferschiiten Libanons selbst, im Ġabal ʿĀmil bilden sie auch heute noch die Mehrheit (EI² „Mutawālī“: VII/780f., Halm 1988: 96, 166f. und Momen 1985: 264-268, 270f.).

³ DM: I/11.

⁴ Zayn 1950: 242. Die Zeitschrift *al-ʿIrfān* erschien erstmals am 5. Februar 1909 in Ṣaydā und gilt als reiche Quelle für die Geschichte des Ġabal ʿĀmil. Zu Aḥmad ʿArif az-Zayn und *al-ʿIrfān* siehe Naef 1996 und Khalidi 1981, zur Geschichte des Ġabal ʿĀmil siehe Āl-Ṣafā 1998 und Makki 1982.

⁵ Die Familie al-Asʿad wird auch im 20. Jahrhundert noch zu den einflußreichen Familien im Ġabal ʿĀmil gezählt (Momen 1985: 267).

Fāṭima Ḥalīl al-Asʿad (1840-?), die Ehefrau von ʿAlī Bey al-Asʿad, war eine gebildete Frau, die Zaynab Fawwāz Lesen und Schreiben gelehrt haben soll.⁶ Vielleicht gehörte Fawwāz auch zu den „Waisen und heimatlosen Kindern“ (*awlād al-yatāmā wa-awlād as-sabīl*), um deren Erziehung sich Fāṭima al-Asʿad gekümmert hatte.⁷ Nach dem Tod ihres Mannes – er starb 1865 an der Cholera – kümmerte sich Fāṭima zusammen mit ihrem Bruder Ḥalīl Bey al-Asʿad um die Familienangelegenheiten. Zaynab Fawwāz wurde, scheinbar noch vor ihrem zehnten Lebensjahr, mit dessen oberstem Stallknecht (*raʾīs as-suwwās*), Muḥammad Ḥammūd Fawwāz, verheiratet.⁸ Die Ehe mit dem über 20 Jahre älteren Mann hielt allerdings nicht lange und wurde bald geschieden.⁹

Nach der Trennung verließ sie Libanon und ging nach Ägypten. Im Mai 1907 – also noch zu ihren Lebzeiten – berichtete Labība Ḥāšim (1880-1947) in ihrer Zeitschrift *Fatāt aš-Šarq*, daß Zaynab Fawwāz im Alter von zehn Jahren nach Alexandria kam.¹⁰ Diese Angabe wird auch durch ihre eigene Aussage unterstützt, die sie im Vorwort zu ihrem biographischen Lexikon *ad-Durr al-manṭūr fī ṭabaqāt rabbāt al-ḥudūr* (Verstreute Perlen über die Generationen der verborgen lebenden Frauen) machte: „Syrien

⁶ Muḥammad Kāmil Šuʿayb, bekannt als Ustād al-ʿĀmilī (geb. 1899), berichtet, daß Zaynab Fawwāz häufig seine Eltern besucht habe, um deren umfangreiche Familienbibliothek zu benutzen, die ein iranischer Gelehrter namens „al-Kāšānī“ zusammengestellt hatte (Muqallad 1959/60: 754f., Berichtigung im Anhang zu Muqallads Artikel).

⁷ DM: II/254. Fawwāz widmete ihr in ihrem biographischen Lexikon *ad-Durr al-manṭūr fī ṭabaqāt rabbāt al-ḥudūr* einen mehrseitigen Beitrag (DM: II/252-255). Davon abgesehen ist nur wenig über Fāṭima al-Asʿad bekannt, die ebenfalls Gedichte verfaßte und einen literarischen Frauensalon führte. Aus Zuneigung zu Fawwāz nannte sie eine ihre Töchter Zaynab (Kallās 1996^b: 159-162).

⁸ Im 19. Jahrhundert war der früher übliche Brauch, Mädchen unter zehn Jahren zu verheiraten, bereits selten geworden (Lane 1860: 143, Artīn 1889/90: 129f. Anm. 1).

⁹ Aḥmad ʿĀrif az-Zayn beschreibt, wie er diesen ersten Ehemann von Zaynab Fawwāz im Jahr 1908 in aṭ-Ṭayyiba (Südlibanon) im Haus von Kāmil Bey al-Asʿad, dem Sohn von Ḥalīl Bey al-Asʿad, getroffen habe. Damals sei dieser in den 70ern gewesen (Zayn 1923: 455 und Zayn 1950: 242 Anm. 1).

¹⁰ Ḥāšim 1906/07: 225.

ist mein Geburtsort und mein Vaterland, in Ägypten wuchs ich heran und wohne ich.“¹¹

Vermutlich reiste sie um 1870 mit ihrem Bruder, dem Anwalt Muḥammad ʿAlī Fawwāz, nach Ägypten.¹² In Alexandria nahm sie Unterricht bei verschiedenen Gelehrten, unter anderem bei Ḥasan Ḥusnī aṭ-Ṭuwayrānī, dem Herausgeber der Zeitung *an-Niḥl*.¹³ Mit aṭ-Ṭuwayrānī (1850-1897) dürfte sie durch ihren Bruder in Kontakt gekommen sein, da beide verschiedenen Freimaurer-Zirkeln angehörten, denen später auch Zaynab Fawwāz einige Gedichte widmete.¹⁴ Ihre umfassende klassische arabisch-islamische Ausbildung spiegelt sich in ihren zahlreichen Werken wider, darüber hinaus konnte sie offenbar auch Fremdsprachenkenntnisse erwerben: In ihrem Frauenlexikon zitierte sie an verschiedenen Stellen

¹¹ DM: I/11. Neben der Angabe ihres vollen Namens ist dies die einzige direkte Aussage, die Zaynab Fawwāz selbst zu ihrer Biographie machte.

¹² Die wenigen Angaben, die zu ihrem Bruder zu ermitteln waren, stammen von Zaynab Fawwāz: die Berufsangabe „al-Āfūkātū bi-Miṣr“ (RZ: 32 = ZF 8) und sein Todesdatum „29. Dū l-Qaʿda 1311“ (3. Juni 1894), das in drei Trauergedichten festgehalten ist (RZ: 175^x-180 = ZF 48, 49, 50). Nach Reid war „avocat“ ab 1893 die Bezeichnung für Anwälte des 1883 eingerichteten Nationalen Gerichtshofes; in seiner Tabelle zur sozialen Herkunft der Anwälte führt er für die Zeit von 1886-1893 einen syrischen Muslim auf (Reid 1981: 41, 53), dabei könnte es sich um Muḥammad ʿAlī Fawwāz handeln. – Eine andere, abenteuerliche Version ihrer Reise nach Ägypten geht auf einen Bericht des Libanesen Ġurġī Bāz in seiner Zeitschrift *al-Ḥasnā* zurück: Danach wollte ein Verwandter Zaynab Fawwāz durch eine Entführung zur Ehe zwingen, doch gelang ihr mit Hilfe einer Karawane die Flucht nach Beirut, wo sie in den Dienst des Ägypters Yūsuf Ḥamdī Yakin trat, einen seiner Angestellten heiratete und mit der Familie schließlich nach Alexandria ging; dort traf sie Ḥasan Ḥusnī aṭ-Ṭuwayrānī, einen Freund der Familie Yakin, der ihr Lehrer wurde (nach Ibrāhīm o.J.: 29ff.).

¹³ Hāšim 1906/07: 225.

¹⁴ RZ: 139f., 177-180 = ZF 39, 40, 49, 50. Dort nennt sie die Logen „Maḥfil aṭ-Ṭabāt“ und „Maḥfil al-Isḫāḥ.“ Zu Freimaurern in Ägypten siehe EI² „Farmāsūniyya“, Supplement: 296f., Landau 1996 und 1965 sowie Safwat 1980.

türkische Poesie¹⁵ und in einem ihrer Artikel regte sie an, im Arabischen die im Französischen üblichen Satzzeichen zu übernehmen.¹⁶

Als sie im Oktober 1891¹⁷ die Arbeit an ihrem voluminösen biographischen Frauenlexikon aufnahm, lebte sie offenbar bei ihrem Bruder, dessen Adresse sie für ihre Korrespondenz nutzte.¹⁸ Diese Zeit gehörte zu ihren produktivsten Schaffensperioden. Bereits vor der Fertigstellung des Lexikons begann sie ab April 1892 zahlreiche Artikel in verschiedenen Zeitungen und Zeitschriften zu veröffentlichen.¹⁹ Parallel dazu schloß sie im Oktober 1892²⁰ die Arbeiten an ihrem ersten literarischen Werk ab, dem Drama *al-Hawā wa-l-wafāʾ* (Leidenschaft und Treue), welches zu Beginn des Jahres 1893 publiziert wurde.²¹ Für die erste arabische Frauenzeitschrift *al-Fatāh*, die Hind Nawfal (ca. 1860-1920) in Alexandria herausgab, war sie in Kairo als Agentin tätig.²² Sie nahm am Salon von Ḥasan Ḥusnī aṭ-Ṭuwayrānī²³ teil und ihr Ruf als Literatin – und vermutlich auch die Kontakte ihres Bruders – verschafften ihr Zugang zur gehobenen gesell-

¹⁵ Booth 2001^b: 319 Anm. 19. Booth entdeckte in DM weitere Hinweise auf drei europäische Autoren, die von Fawwāz ausgewertet wurden, doch konnte sie deren Identität nicht klären (Booth 2001^b: 326f. Anm. 107).

¹⁶ RZ: 64ff. = ZF 14.

¹⁷ Die Zeit zwischen 1870 und 1890 ließ sich nicht weiter rekonstruieren. Aḥmad ʿĀrif az-Zayn erwähnt, daß sie in Kairo eine weitere Ehe mit einem ägyptischen Oberst (Mirālāy) einging, doch macht er keine genaueren Angaben (Zayn 1923: 455 und Zayn 1950: 243).

¹⁸ RZ: 32 = ZF 8. Für die These, daß sie zu dieser Zeit nicht verheiratet war, spricht auch ihr Artikel „al-ʿUzba wa-z-zawāḡ“ (Ehelosigkeit und Ehe) vom Juni 1892, in dem sie berichtete, daß sie bereits eine unglückliche Ehe erlebt und das Leben als unverheiratete Frau schätzen gelernt hat (RZ: 11ff. = ZF 3).

¹⁹ Der erste erschien am 29. Ramaḍān 1309 (27. April 1892) in der libanesischen Zeitung *Lisān al-Ḥāl* (RZ: 3ff. = ZF 1).

²⁰ Fawwāz 1984: 243.

²¹ *al-Hilāl* 1893: 334.

²² Nawfal 1893: 240.

²³ RZ: 139 = ZF 39.

schaftlichen Schicht Kairos, wie zwei Hochzeitsreportagen, die sie 1893 und 1894 für *al-Fatāh* schrieb, anschaulich belegen.²⁴

Am 29. Dū l-Qaʿda 1311 (3. Juni 1894) starb der Bruder von Zaynab Fawwāz. Sie verfaßte für ihn drei kunstvolle Trauergedichte (*marṭiya*, Pl. *marāṭin*), die sie später in ihre Artikelsammlung *ar-Rasāʾil az-Zaynabiyya* (Zaynabs Briefe an die Zeitung) mit aufnahm.²⁵ Der Tod des Bruders markierte einen deutlichen Rückgang ihrer journalistischen Aktivitäten: In den folgenden Jahren publizierte sie nur vereinzelt Artikel in der zeitgenössischen Presse.²⁶ Es scheint, als hätte sich Zaynab Fawwāz zurückgezogen und sich ganz ihrem Roman *Ḥusn al-ʿawāqib* (Ein glückliches Ende) gewidmet. Ihre familiäre Situation dürfte auch der Anlaß zu einer erneuten Eheschließung gewesen sein. 1895 heiratete sie den syrischen Schriftsteller Adīb Naẓmī ad-Dimašqī (ca. 1840-1918).²⁷ Der Kontakt zwischen den beiden war brieflich zustande gekommen und der Ehevertrag wurde – ohne daß sich beide zuvor kennengelernt hatten – in Alexandria im Haus von aṭ-Ṭuwayrānī geschlossen.²⁸

Obwohl auch diese Ehe nur wenige Jahre (1895-1897/98) hielt, liegen durch zwei Zeitzeugen, die Muḥammad Yūsuf Muqallad im Jahr 1953 in Syrien interviewte, einige Informationen über diesen Lebensabschnitt vor. Der damals 70jährige Journalist ʿUmar aṭ-Ṭībī berichtete, daß das Paar 1895/96 in der Provinz Ḥawrān lebte, wo Zaynab Fawwāz einen literarischen Salon (*maġlis adabī*) führte. Ihre Gäste empfing sie allerdings nicht persönlich, sondern saß in einem benachbarten Zimmer oder hinter einem

²⁴ RZ: 125-133, 134ff. = ZF 31, 33.

²⁵ RZ: 175^x-180 = ZF 48, 49, 50.

²⁶ Von Mitte 1894 bis Mitte 1898 erschienen lediglich sechs Artikel.

²⁷ Adīb Naẓmī war ein bekannter Autor und Journalist, der an der Herausgabe der halbamtlichen Zeitung *aš-Šām* mitarbeitete und vor dem ersten Weltkrieg in Damaskus die Zeitung *al-Kāʾināt* herausgab. 1918 wurde er durch eine Bombe getötet, die Flugzeuge über Damaskus abwarfen, als Araber und Engländer heranrückten (Ziriklī 1997: I/286).

²⁸ Muqallad 1959/60: 631f.

Vorhang, während ihr Ehemann als Bote fungierte.²⁹ Zu den Salonteilnehmern zählten so bekannte Schriftsteller und Journalisten wie ʿAbd al-Qādir Badrān (1848-1927),³⁰ Salīm al-ʿAnḥūrī (1856-1933),³¹ Rašīd al-Hāšimī (1885-1943),³² Šālīḥ Ṭāhā (1858-1906),³³ und auch ihr ehemaliger Lehrer Ḥasan Ḥusnī aṭ-Ṭuwayrānī reiste aus Ägypten an.³⁴ Nach einem Jahr in Ḥawrān kehrten sie jedoch zurück nach Damaskus, wo Zaynab Fawwāz ihre Studien fortsetzte und einen Schüler namens ʿAbd an-Nabīy al-Qalaʿī unterrichtete. Als Muqallad ihn 1953 traf, beschrieb der damals 65jährige seine Lehrerin:

„Ich war bereits [Adīb Naẓmīs] Schüler, als ich zehn Jahre alt war. Nachdem er die Dame Zaynab geheiratet hatte, wurde ich durch seine Vermittlung ihr Schüler, damals ungefähr 14 Jahre alt... Sie förderte mich mit größter Fürsorge, und jedesmal wenn ich vor sie trat, küßte ich ihre zarten Hände... Sie gehörte zu den Personen, die sich verschleierten, wobei sie eine blanke Brille trug, wenn sie las oder schrieb... Sie hatte eine helle, schöne Haut... doch ihre Schönheit begann bereits zu vergehen, da sie das jugendliche Alter überschritten hatte... Sie war bereits zu der Zeit, als sie zu Adīb Naẓmī kam, ungefähr in den Vierzigern, das heißt am Anfang des reiferen Alters... und deshalb neigte sie auch mehr zur korpulenten Fülle als zum feinen, schlanken Wuchs... [...] Dem Schreiben und der Lektüre galt ihre ganze Aufmerksamkeit... Sie war eine kluge Gesprächspartnerin, der man überaus gerne zuhörte, ihre Stimme war angenehm sanft, weich und weiblich.“³⁵

²⁹ Muqallad 1959/60: 629. Ḥawrān ist eine Provinz im Süden Syriens.

³⁰ Zur Biographie siehe Ziriklī 1997: IV/37f. und Dāğir 1972: III-1/176f.

³¹ Zur Biographie siehe Kudsi-Zadeh 1976, Kayyālī 1968: 133-136 und Dāğir 1955: II/613ff.

³² Zur Biographie siehe Ziriklī 1997: III/25f.

³³ Zur Biographie siehe Kaḥḥāla 1957-61: IV/320.

³⁴ Muqallad 1959/60: 629.

³⁵ Muqallad 1959/60: 631.

al-Qalaʿī beobachtete auch, wie problematisch das Zusammenleben von Zaynab Fawwāz mit den drei weiteren Ehefrauen Adīb Naẓmī war, von deren Existenz sie offenbar erst nach der Eheschließung erfahren hatte.³⁶ Vermutlich kehrte sie zu Beginn des Jahres 1898 geschieden nach Ägypten zurück.³⁷ Nachdem die Jahre in Syrien zu einer wenig produktiven Phase gehört hatten,³⁸ intensivierte sie dort wieder ihre literarischen und journalistischen Aktivitäten. Bereits im folgenden Jahr veröffentlichte sie ihren Roman *Ḥusn al-ʿawāqib*. Im Jahr 1900 beteiligte sie sich an der erstarkenden nationalistischen Debatte und verfaßte eine Reihe von Artikeln zu gesellschaftspolitischen Fragen für die Zeitung *al-Liwāʾ*,² das offizielle Organ der anti-britischen Nationalpartei (*al-Ḥizb al-Waṭanī*). Diese und die in den Jahren zuvor publizierten Beiträge gab sie 1905 in dem Sammelband *ar-Rasāʾil az-Zaynabiyya* heraus.³⁹

Aufgrund ihres Ansehens als Literatin und auch wegen ihres inzwischen fortgeschrittenen Alters konnte sie sich in Kairo verhältnismäßig frei bewegen. So nahm sie an Versammlungen von Frauenvereinen teil,⁴⁰ reiste innerhalb Kairos und verkehrte in den Häusern vornehmer Familien. Dies belegt eine Reihe von Briefen, die sie im Jahr 1906 an den Khedi-

³⁶ Muqallad 1959/60: 632.

³⁷ Es wurde das Gerücht verbreitet, daß sie schwanger nach Ägypten zurückkehrte und dort einen Sohn namens Ġarīb zur Welt brachte, der jedoch kurz nach der Geburt starb (Muqallad 1959/60: 632). aṭ-Ṭibī berichtet, daß Naẓmī die Trennung sehr bedauert und sie auch später noch vor Freunden gerühmt habe (Muqallad 1959/60: 633). An Fawwāz erinnerte in Damaskus lange eine nach ihr benannte Grundschule im Sūq aṣ-Ṣūf (Sh. Miḍḥat Pāšā), die vor kurzem in ein dänisches Kulturzentrum umgewandelt wurde (Baḥbūḥ 2000: 52).

³⁸ 1896 hatte sie lediglich einen Artikel in der Zeitung *aš-Šām* veröffentlicht (RZ: 214-217 = ZF 63).

³⁹ Zu dieser Zeit wohnte sie in Kairo in der Šārīʿ Sūq as-Silāḥ in der Nähe der Zitadelle (*al-Manār* 1905/06: 516).

⁴⁰ RZ: 198 = ZF 56.

ven ʿAbbās Ḥilmī II. (r. 1892-1914) schrieb.⁴¹ Diese Briefe enthalten vertrauliche Berichte über Gespräche, die sie geführt hatte, um Informationen zu sammeln über Journalisten und Politiker, die in die nationalistische Debatte involviert waren. Sie zeigen, daß Zaynab Fawwāz auch mit männlichen Gesprächspartnern über politische Themen diskutierte.⁴² Labība Ḥāsim beschrieb sie als überaus angenehme, zurückhaltende Gesprächspartnerin.⁴³

Von ihrem gesellschaftlichen Ansehen konnte sich im Jahr 1907/08 auch Kāmil Bey al-Asʿad, der Sohn von Ḥalīl Bey al-Asʿad, ein Bild machen. Auf der Rückreise aus der Schweiz hielt er sich eine Zeitlang in Kairo auf, wo er zufällig die Frau wieder traf, die einst in seiner Familie im Ḡabal ʿĀmil aufgewachsen war und ihn nun mit den herausragenden Persönlichkeiten der Stadt bekannt machte.⁴⁴ Als bald darauf der Tod des nationalen Politikers Muṣṭafā Kāmil (10.2.1908) das Land erschütterte, sollte bei der Feier am 40. Tag nach Kāmils Tod ein Trauergedicht von Zaynab Fawwāz vorgetragen werden. Wegen des großen Andrangs wurde die Feier jedoch vorzeitig beendet und die noch ausstehenden Reden und Gedichte – darunter auch das von Fawwāz – später veröffentlicht.⁴⁵

Zu dieser Zeit litt sie bereits an einer Entzündung des Sehnervs, die sie in ihrer Arbeit so stark behinderte, daß sie Aḥmad ʿĀrif az-Zayn im

⁴¹ Fawwāz 1906. Prof. Beth Baron (New York) war so freundlich, mich auf die Existenz dieser Briefe im Abbas Hilmi Archiv der Universität Durham (England) hinzuweisen. Zum Abbas Hilmi Archiv siehe Mayer 1980.

⁴² Dies bestätigt auch eine Episode, die auf Ġurġī Zaydān (1861-1914) zurückgeht: Danach saß er mit seinem Freund Ilyā Ḥanikātī zusammen, als Zaynab Fawwāz zu ihnen trat. Ḥanikātī unterbrach das Gespräch und starrte sie mißmutig an, sichtlich verärgert über die Störung durch eine Frau. Doch kaum hatte sie begonnen, mit ihnen zu sprechen und ihnen ihre Meinung zu verschiedenen gesellschaftlichen Problemen darzulegen, da war seine Verdrossenheit verschwunden, und er sprach voller Hochachtung mit ihr (nach Ibrāhīm o.J.: 38; leider ohne Quellenangabe).

⁴³ Ḥāsim 1906/07: 228.

⁴⁴ Zayn 1950: 242 Anm. 1.

⁴⁵ Rāfiʿī 1999: 292. Die Angabe, wo die Beiträge veröffentlicht wurden, fehlt leider. Der entsprechende Jahrgang von *al-Liwāʾ* war nicht einsehbar.

Mai 1909 den Wunsch abschlagen mußte, einige Artikel für seine Zeitschrift *al-ʿIrfān* zu schreiben: „[...] ich wünschte, ich könnte diese Ehre annehmen, doch in Ägypten verschlimmerte sich das Nervenleiden. Diese Krankheit quält mich so sehr, daß ich selbst das Schreiben dieser Antwort aufschieben mußte – zweimal plagte mich eine Krise.“⁴⁶ Ihr Zustand verschlechterte sich weiter: Als sie az-Zayn im Jahr darauf ein Exemplar ihres Frauenlexikons zuschickte, erwähnte sie im Begleitschreiben, daß die Ärzte ihr inzwischen das Schreiben verboten hatten.⁴⁷ Eine ihrer letzten bekannten Aktivitäten war zu Beginn des Jahres 1911 der Besuch der Redaktion von *al-ʿAfāf*, ein von Sulaymān as-Salīmī herausgegebenes Frauenmagazin. Sie überbrachte das Gedicht *Ḥukm fī ṭawb faḥr* (Ein Urteil in rühmender Form), das sie zur Gründung der Zeitschrift verfaßt hatte.⁴⁸ Im Mai 1911 erschien in dieser Zeitschrift auch die wahrscheinlich letzte Veröffentlichung von Fawwāz: ein Gedicht über die ruhmreiche Vergangenheit des Orients.⁴⁹

Am Samstag, 17. Januar 1914, meldete die Zeitung *al-Muʿayyad*, daß Zaynab Fawwāz „gestern, um drei Uhr nach Mitternacht“, also am Frei-

⁴⁶ Zayn 1927: 610. Dem Schreiben fügte sie das Gedicht „Riḡāl aš-Šarq“ bei, das am 19. Juni 1909 in *al-ʿIrfān* veröffentlicht wurde (ZF 67, siehe Anhang, Seite 297).

⁴⁷ Zayn 1910^b: 317. Dem Schreiben fügte sie das Gedicht „Qalʿat Tibnīn“ bei, das am 9. Juni 1910 in *al-ʿIrfān* veröffentlicht wurde (ZF 68, siehe Anhang, Seite 298).

⁴⁸ ZF 69 (siehe Anhang, Seite 299). In dem kurzen redaktionellen Vorspann wird erwähnt, daß Zaynab Fawwāz der Redaktion einen Besuch abstattete. Das Gedicht wurde bei einem Fest der Redaktion von Muḥammad Yūnis al-Qāḍī vorgetragen. Frauen und Männer feierten zur gleichen Zeit, jedoch in verschiedenen Räumen (Salīmī 1911: 14).

⁴⁹ ZF 70 (siehe Anhang, Seite 300). Dabei handelt es sich jedoch nicht um ein neues Werk, sondern um eine gekürzte Fassung des Gedichtes „Riḡāl aš-Šarq“, das sie bereits im Juni 1909 in *al-ʿIrfān* publiziert hatte (= ZF 67).

tag, 16. Januar 1914, verstarb.⁵⁰ Ihre letzten Jahre, in denen es ruhig um sie geworden war, hatte sie vermutlich bei ihrem Neffen ʿAlī Fawwāz, einem Sohn ihres verstorbenen Bruders, in Kairo verbracht.⁵¹

3.1.2. Das literarische Werk

1. Das Frauenlexikon

Am 4. Rabīʿ al-Awwal 1309 (7. Oktober 1891)⁵² begann Zaynab Fawwāz ihr umfangreichstes Werk, das biographische Frauenlexikon *ad-Durr al-manʿūr fī ṭabaqāt rabbāt al-ḥudūr* (Verstreute Perlen über die Generationen der verborgenen lebenden Frauen). In ihrem Vorwort erläuterte sie ihr Motiv: Sie habe bei ihren historischen Studien festgestellt, daß die Nationen zu jeder Zeit größten Wert darauf legten, Leben und Wirken ihrer berühmten Vorfahren für die Nachwelt festzuhalten, doch „[...] sah ich niemanden, der so weit gegangen wäre, der Hälfte der Menschheit ein [eigenes] Kapitel in arabischer Sprache zu widmen, in welchem er Frauen zusammenstellte, die sich durch ihre Tugenden auszeichneten und sich vom Laster fernhielten. [Und das] obwohl unter ihnen viele außerordentliche Frauen sind, die Werke verfaßten, mit denen sie den größten Gelehrten gleichen und mit den Meistern der Dichtkunst konkurrieren [können]. So machte ich mich voller Eifer und Begeisterung daran, ein Buch zu ver-

⁵⁰ Nimnim 1998: 22. Nimnim zitiert einige Ausschnitte aus der Todesmeldung, aufgrund des schlechten Zustands von *al-Muʿayyad* konnte ich den Jahrgang 1914 nicht mehr auswerten. *al-Hilāl* (1914: 386) meldete ihren Tod in der Februarausgabe ohne genaue Datumsangabe („Mitte vergangenen Januars“), ebenso *al-ʿIrfān* (Zayn 1913/14: 159). *al-Mašriq* (1921: 555) publizierte Jahre später das Todesdatum 20. Šafar 1332 (19. Januar 1914).

⁵¹ Dieser Neffe wird in der bei Nimnim zitierten Todesmeldung als Hinterbliebener genannt, weitere Informationen zu ihm waren nicht zu finden.

⁵² DM: I/12. – Die Auswertung erfolgte anhand der Edition Fawwāz 1999, Originalausgaben des Werkes besitzen u. a. die Bayerische Staatsbibliothek in München, die Universitätsbibliothek Göttingen und das Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Beirut.

fassen, welches die vorzüglichen Eigenschaften der verdienstvollen jungen Frauen und Damen enthüllt.“⁵³

Bereits die Auflistung der rund 40 arabischen Quellen,⁵⁴ die sie für ihre Arbeit auswertete, zeigt jedoch, daß ihr die Unzulänglichkeit ihrer Kritik selbst bewußt gewesen sein muß: drei der aufgeführten Titel behandeln Männer und Frauen.⁵⁵ Ihre Liste weist zwar keine Namen von Autoren auf, die eigene Kapitel oder Bände mit Frauenbiographien verfaßten, doch ist schwer vorstellbar, daß sie beispielsweise Ibn Saʿds *aṭ-Ṭabaqāt al-kubrā* oder Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānīs *Tahdīb at-tahdīb* nicht kannte.⁵⁶ Genauso wußte sie, daß ihr Frauenlexikon nicht das erste seiner Art war. Dieses hatte die libanesische Autorin Maryam Naḥḥās Nawfal (1856-1888) unter dem Titel *Maʿriḍ al-ḥasnāʾ fī tarāğīm mašāhīr an-nisāʾ* verfaßt.⁵⁷

Nach knapp zwei Jahren hatte sie das umfangreiche Lexikon fertiggestellt: Am 16. Dū l-Qaʿda 1310 (1. Juli 1893) meldete Hind Nawfal in ihrer Zeitschrift *al-Fatāh*, daß es in der Staatsdruckerei Būlāq unter der Aufsicht ihres Bruders, des Anwalts Muḥammad Fawwāz, gedruckt werde und rief ihre Leserinnen auf, das Buch zum Preis von „30 großen ägyptischen Piastern“ zu subscribieren.⁵⁸ Offenbar hatte Zaynab Fawwāz geglaubt, das Werk früher publizieren zu können, da sie bereits am 9. Muḥarram 1310

⁵³ DM: I/11f.

⁵⁴ DM: I/12f.

⁵⁵ *Wafayāt al-aʿyān* von Ibn Ḥallikān, *Usd al-ğāba fī maʿrifat aṣ-ṣaḥāba* von Ibn al-Aṭīr und *aṭ-Ṭabaqāt al-kubrā* von aš-Šaʿrānī (DM: I/12f.).

⁵⁶ Marilyn Booth, die das Lexikon von Fawwāz analysierte, vermutet, daß ihr diese Werke vielleicht nicht zugänglich waren und sich ihre Kritik auf zeitgenössische Autoren bezogen haben könnte, die Frauen in ihren biographischen Abhandlungen ignorierten (Booth 1995: 126f.). Eine umfassende Übersicht über Frauen in islamischen Biographien bietet Roded 1994.

⁵⁷ Fawwāz erwähnt in ihrem biographischen Beitrag über Nawfal, daß der erste Band des Buches 1879 mit Unterstützung einer Ehefrau des Khediven Ismāʿīl (r. 1863-1879) in Ägypten gedruckt wurde und das Manuskript für den zweiten Band während der ʿUrābī-Revolte (1879-1882) verloren ging (DM: II/377f.). Zur Biographie Nawfal siehe auch Zaydān 1999: 686 und Ziriklī 1997: VII/210.

⁵⁸ Nawfal 1893^b: 328f.

(3. August 1892) der Amerikanerin Bertha Honore Palmer (1849-1918), Präsidentin des Frauenressorts der Weltausstellung in Chicago, ein Exemplar des Lexikons angeboten und sich nach den Modalitäten einer Übersendung erkundigt hatte.⁵⁹ Doch das Lexikon lag erst nach Abschluß der Ausstellung vor.⁶⁰

Die einleitenden Lobreden (*taqrīz*, Pl. *taqārīz*) verfaßten die zeitgenössischen Literaten Ḥasan Husnī aṭ-Ṭuwayrānī, ʿĀʾiṣa at-Taymūriyya (1840-1902),⁶¹ und ʿAbdallāh Furayḡ (?-1907).⁶² Den Biographien stellte Zaynab Fawwāz Artikel von zeitgenössischen Autorinnen voran, „[...] die die beste Erziehung genossen, ihr Wissen in höheren Schulen erwarben und Berühmtheit erlangten in unserer Zeit. Ich gebe einige ihrer Artikel in der Einleitung dieses Buches wieder, damit dessen Leser erfahren, daß sich in unserer gegenwärtigen Zeit Frauen ausgezeichnet haben, für die es

⁵⁹ RZ: 31f. = ZF 8.

⁶⁰ In der Originalausgabe trägt zwar auch eines der einleitenden Lobgedichte das Datum 1310 bzw. 1893, doch ist das Titelblatt datiert vom Jahr 1312 (1894/95). In einem zweiten Schreiben an Palmer hatte Fawwāz im November 1892 noch ihr Drama *al-Hawā wa-l-wafāʾ* angeboten, da dieses im Gegensatz zum Lexikon bereits fertiggestellt und aufgrund seines geringen Umfangs leichter zu verschicken sei (RZ: 74 = ZF 17). In dem Bücherverzeichnis, das alle Titel enthält, die bis September 1893 in der Bibliothek des Frauenpavillons eingingen, sind jedoch weder das Drama noch ein eventueller Vorabdruck des Lexikons aufgeführt. Die Bibliothek wurde 1911 durch ein Feuer zerstört (Clarke 1894). Die Weltausstellung (World's Columbian Exposition) fand von Mai bis Oktober 1893 in Chicago statt, zur Geschichte des Frauenpavillons siehe Eagle 1894 und Weimann 1981.

⁶¹ ʿĀʾiṣa at-Taymūriyya, 1840 in Kairo geboren, stammte aus einer der angesehensten Familien des Landes. Mittels Privatlehrer hatte sie eine umfassende Bildung erfahren und beherrschte Arabisch, Türkisch und Persisch. Mit ihrem Ehemann lebte sie zeitweise in Istanbul und kehrte erst nach dessen Tod im Jahr 1875 nach Kairo zurück, wo sie sich zu einer der bekanntesten Dichterinnen ihrer Zeit entwickelte. Zaynab Fawwāz widmete ihr in DM einen umfangreichen Beitrag und druckte darin einen Zeitungsartikel aus dem Jahr 1889 sowie Auszüge aus ihren Gedichten und ihrer Korrespondenz ab (DM: II/82-101). Zur Biographie siehe auch Zaydān 1999: 161ff., Hatem 1998 und Ziyāda 1983^b.

⁶² Furayḡ, ein Kopte, war damals ein bekannter Dichter in Ägypten; zur Biographie siehe Zirikli 1997: IV/142. Ein viertes Lobgedicht stammt von Muḥammad Zahrān.

kein Beispiel in den vergangenen Jahrhunderten gibt.“⁶³ Diese Autorinnen waren die Libanesinnen Sāra Nawfal,⁶⁴ Hanā Kūrānī (1870-1898),⁶⁵ Esther Azharī (1873-1948)⁶⁶ und Maryam Ḥālid⁶⁷ sowie Ġalīla, Ehefrau des Schulmeisters Naḥla Mūsā Ḥāda.⁶⁸

Alphabetisch geordnet nach dem Vornamen (*‘alam*) enthält das 522 Seiten umfassende, großformatige Werk 453 Biographien, darunter auch die von 73 Christinnen aus Europa und Amerika sowie 68 Frauen aus vor-islamischer Zeit.⁶⁹ Die Beiträge reichen vom kurzen Abschnitt bis zu mehreren Seiten und werden häufig durch Auszüge aus Gedichten, gelegentlich auch Zeitungsartikel ergänzt. Bei der Darstellung von Musliminnen nahm Zaynab Fawwāz die neutrale Haltung einer Chronistin ein: In ihren Beiträgen spiegelt sich weder eine positive noch eine negative Einstellung

⁶³ DM: I/13.

⁶⁴ DM: I/14ff. und 25-28. Über Sāra Nawfal liegen keine biographische Daten vor. Sie war die Schwester von Hind Nawfal (ca.1860-1920), der Herausgeberin von *al-Fatāḥ*, und selbst als Autorin für die Zeitung *al-Ahrām* tätig (Khairallah 1996: 179).

⁶⁵ DM: I/18ff. Hanā Kūrānī wurde 1870 in Kfaršīma (Libanon) geboren. Die Christin betätigte sich als Lehrerin und Autorin. Nach ihrer Teilnahme an der Internationalen Frauenkonferenz in Chicago im Jahr 1893 blieb sie in Amerika, wo sie sich nach der Trennung von ihrem Ehemann Amīn Kūrānī durch Vorträge und die Publikation von Artikeln den Lebensunterhalt verdiente. Nach drei Jahren kehrte sie, an Tuberkulose erkrankt, zurück nach Libanon, wo sie 1898 starb. Ihre Werke, darunter mehrere Romane, wurden unmittelbar nach ihrem Tod verbrannt (Khairallah 1996: 206-209, Zaydān 1999: 611f., Bāz 1925: 103-112).

⁶⁶ DM: I/21-25. Esther Moyal al-Azharī wurde 1873 in Beirut geboren. Die Jüdin engagierte sich schon früh in verschiedenen libanesischen Frauenorganisationen und nahm 1893 an der Internationalen Frauenkonferenz in Chicago teil. 1894 zog sie mit ihrem Ehemann Simon Moyal nach Kairo, wo sie 1898 die Zeitschrift *al-‘Ā’ila* gründete. Sie verfaßte zahlreiche Artikel für *al-Ahrām* und *al-Hilāl*. 1908 ging das Paar nach Jaffa und gründete dort eine jüdische Frauenorganisation. Nach dem Tod ihres Mannes zog Esther Moyal 1915 nach Marseille, wo sie vor allem französische Literatur ins Arabische übersetzte. Sie kehrte erst wenige Jahre vor ihrem Tod nach Jaffa zurück (EJ: XII/494 und Ṭarrāzī 1913-33: IV/287).

⁶⁷ DM: I/20f. Über Maryam Ḥālid liegen keine biographischen Daten vor. Sie wird als Agentin für die Zeitschrift *al-Fatāḥ* in Libanon genannt (Nawfal 1893: 240).

⁶⁸ DM: I/16ff.

⁶⁹ Booth 2001^b: 14.

der schiitischen Glaubensrichtung gegenüber historischen Frauenfiguren wider.⁷⁰ Dagegen fällt auf, daß zeitgenössische Frauen nur einen geringen Anteil einnehmen⁷¹ und Informationen zu den Autorinnen der anfangs zitierten Artikel ebenfalls fehlen. Offenbar war es für sie unverfänglicher historische Frauen zu enthüllen, als die eigenen Zeitgenossinnen ins Licht der Öffentlichkeit zu stellen.

Auszüge aus ihrem Lexikon wurden in zahlreichen kontemporären Periodika veröffentlicht, meist ohne Angabe der originalen Quelle oder der Autorin.⁷² Das Werk selbst war bereits im Jahr 1910 kaum noch erhältlich, wie Zaynab Fawwāz in einem Brief an den Herausgeber von *al-ʿIrfān* schrieb.⁷³ Erst in den letzten Jahren wurden kurz hintereinander zwei Neuauflagen in Libanon publiziert.⁷⁴

2. Das Drama *al-Hawā wa-l-wafāʿ* (Leidenschaft und Treue)⁷⁵

Als erste Araberin beschäftigte sich Zaynab Fawwāz mit dem Drama,⁷⁶ welches ihr überaus geeignet schien für die moralische Belehrung ihres

⁷⁰ Booth 2001^b: 14.

⁷¹ Insgesamt 14 der beschriebenen Frauen waren bei Erscheinen des Buches noch am Leben oder erst kürzlich verstorben (Booth 2001^b: 329 Anm. 128).

⁷² Booth 2001^b: 28ff., 328 Anm. 119. Im Gegensatz zu Fawwāz konzentrierte sich die Presse jedoch schon bald darauf, zeitgenössische Frauen zu porträtieren (Booth 2001^b: 30).

⁷³ Zayn 1910^b: 316. Nach Nuṣayr wurde es 1914 von der Maṭbaʿat Būlāq ein zweites Mal aufgelegt (Nuṣayr 1973: 308).

⁷⁴ Im Jahr 1999 gab Muḥammad Amīn Dānnāwī eine neue Ausgabe heraus, im Jahr 2000 folgte eine weitere durch Munā Muḥammad Zayyād al-Ḥarrāt. Die Universitätsbibliothek Tübingen verfügt darüber hinaus über eine Reproduktion von Dār al-Maʿārif, Beirut, die etwa 1977 erschienen und als 2. Auflage gekennzeichnet ist. Maḡd ad-Dīn Nāṣif erwähnt, daß DM unter dem Titel *Les Perles Éparpillées* von Wāṣif Ġālī Pāšā (= Wacyf Boutros Ghali) ins Französische übersetzt wurde (AB: 43 Anm.). Diese Information ist jedoch falsch, da es sich hierbei um eine Sammlung arabischer Märchen und Legenden handelt.

⁷⁵ Eine kurze Analyse des Dramas bietet Naḡm 1956: 399-402.

⁷⁶ Zeidan 1995: 67, GAL: SIII/280 und Landau 1965^b: 202 (Nr. 184).

Geschlechts: „Nachdem Dramen (*riwāyāt tašhīṣiyya*) zu den Vorzügen zeitgenössischer Literatur zählen, vor allem dann, wenn sie einen wahrheitsgetreuen Blick auf eine tatsächliche Gegebenheit, ein Beispiel für die orientalische Sittlichkeit [darbieten...], habe ich beschlossen, denen, die sich für die Wahrung der Tugend und der Sittlichkeit einsetzen, diese Erzählung zu widmen [...], ein unverfälschtes Bild (*fütūḡrāf wāqiʿa*) von [Menschen] unserer Zeit, mit denen mich ein günstiger Zufall und Bande der Freundschaft und Bekanntschaft zusammenbrachten.“⁷⁷

Zentrales Thema des Stücks, das in Basra und Bagdad spielt, ist das Bestehen aufrechter Liebe gegen familiäre Intrigen. Die Hochzeit von Bahīya und Kāmil, die laut Fawwāz „[...] zu meinen liebsten Freunden gehören [...],“⁷⁸ wird von Bahīyas Großmutter zugunsten ihres Neffen Šābir verhindert. Während sich Bahīya dem „verhaßten Bräutigam“ (*al-ḥaṭīb al-makrūh*) durch eine Erkrankung zu entziehen vermag, wird Kāmil von seinem Bruder zu einer Ehe mit der ungeliebten ʿAlīya gedrängt. Doch nachdem alle, die der Verbindung der beiden Liebenden im Wege stehen, innerhalb eines Monats sterben, können sie endlich heiraten. Ist der moralisch-sittliche Anspruch des Stücks eindeutig, bleiben gewisse Zweifel an der von Fawwāz erklärten Authentizität: Szenen, in denen Liebende ungestört alleine miteinander sprechen können oder eine muslimische Frau als Mann verkleidet durchs Land reist, sind für die damalige ägyptische Gesellschaft schwer vorstellbar.

Die vier Akte des Dramas sind in mehrere Sequenzen unterteilt, denen bisweilen logische Verbindungen fehlen.⁷⁹ In den Dialogen wechselt Reimprosa (*sağʿ*) mit gedichteten Versen, die je nach Anweisung als Rezi-

⁷⁷ Fawwāz 1984: 191. Die Auswertung erfolgte anhand der Edition Fawwāz 1984. Eine Originalausgabe des Werkes besitzt die Bibliothek des Orientinstituts der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Beirut.

⁷⁸ RZ: 74 = ZF 17.

⁷⁹ Die Todesfälle, die die Handlung maßgeblich beeinflussen, werden beispielsweise in den Dialogen nur am Rande erwähnt.

tation (*inšād*) oder Sprechgesang (*tarannum*) vorzutragen sind. Ein zeitgenössischer Rezensent lobte den poetischen Stil der Autorin und ermutigte die Leserinnen, ihrem literarischen Vorbild zu folgen, „[...] da die Beschreibung von Gefühlen [den Frauen] mehr liege als den Männern, weil sie von Natur aus empfindsam und sensibel seien.“⁸⁰ Zaynab Fawwāz war sich ihrer Pionierleistung auf diesem Gebiet durchaus bewußt, doch gab sie sich bescheiden: „Ich lege es [hiermit] den Töchtern meines Geschlechts, den zurückgezogen lebenden Damen vor, [auf daß] ich vielleicht den Weg zu einer nützlichen Einführung in die Welt der Literatur weise. Wenn ich mich auch noch nicht dafür verbürgen [kann], daß [es] frei von Fehlern und Unzulänglichkeiten ist, so bin ich mir doch der Nachsicht des trefflichen Publikums gewiß.“⁸¹

Sie beendete das 94 Seiten umfassende Drama am 6. Rabīʿ al-Āḥir 1310 (28. Oktober 1892).⁸² Die Maṭbaʿat al-Ġāmiʿa in Kairo veröffentlichte es wenige Monate später, zu Beginn des Jahres 1893, wie eine Rezension in der Zeitschrift *al-Hilāl*⁸³ und entsprechend datierte Lobgedichte belegen.⁸⁴

⁸⁰ *al-Hilāl* 1892/93: 334.

⁸¹ Fawwāz 1984: 191. Es liegen keine Informationen darüber vor, ob das Drama je auf einer Bühne aufgeführt wurde; in der Rezension von *al-Hilāl* wird lediglich eine öffentliche Lesung (*tilāwa*) erwähnt (*al-Hilāl* 1892/93: 334).

⁸² Fawwāz 1984: 243. Noch vor der Veröffentlichung ihres Dramas äußerte Zaynab Fawwāz ihre Begeisterung für das damalige ägyptische Theater in einem Beitrag für die Zeitung *an-Nīl*, der am 11. Rabīʿ al-Awwal 1310 (3. Oktober 1892) veröffentlicht wurde (RZ: 60-63 = ZF 13).

⁸³ Die Rezension erschien am 1. März 1893 (*al-Hilāl* 1892/93: 334).

⁸⁴ Fawwāz 1984: 245ff. Sie wurden verfaßt von Ḥasan Ḥusnī at-Ṭuwayrānī, ʿAbdallāh Furayḡ und Ġurġ Mirzā, Direktor der Zeitung *an-Nīl*.

3. Der Roman *Ḥusn al-ʿawāqib aw ġādat az-Zāhira* (Ein glückliches Ende oder das Mädchen aus Zāhira)⁸⁵

Im Jahr 1899 veröffentlichte Zaynab Fawwāz ihren ersten Roman.⁸⁶ Sie zählte die *riwāya adabiyya* „zu den bedeutendsten Schriften, bei deren Lektüre ein Spiegelbild [unseres] Denkens offenbar wird. Das Vergnügen daran vertreibt dunkle Wolken aus Kummer und Sorge, und der Mensch [kann] sich gemäß seinen Fähigkeiten ein mahnendes Beispiel (*ad-dikrā wa-l-ʿtibār*) daran nehmen.“⁸⁷ Wie in ihrem Drama skizzierte sie authentische Ereignisse, da der Bezug zur Realität für sie Voraussetzung dafür war, daß der Leser Nutzen daraus ziehen konnte.⁸⁸ Nach eigenen Angaben hatte sie zwar die Namen von Personen und Orten verändert, um das Ansehen der Familien zu schützen, doch ist leicht zu erkennen, daß sie mit der in Syrien und Palästina liegenden Bergregion ihre Heimat Ġabal ʿĀmil beschreibt.⁸⁹

⁸⁵ Kurze Analysen des Romans bieten Šaʿbān 1999: 47-51, Badr 1992: 152-159, 167, Qaḍi 1992: 21ff., Naǧm 1966: 133-137 und Moosa 1997: 222 (enthält eine komprimierte englische Übersetzung aus Badr und Naǧm).

⁸⁶ Die syrische Wissenschaftlerin Buṭayna Šaʿbān vertritt die Auffassung, daß Frauen das Genre des arabischen Romans begründeten und, daß das Werk *Ḥusn al-ʿawāqib* von Zaynab Fawwāz als erster Roman der arabischen Literatur anzusehen ist, nicht – wie von der Literaturwissenschaft allgemein behauptet – Ḥusayn Haykals Roman *Zaynab* (Šaʿbān 1999: 45ff.).

⁸⁷ Fawwāz 1984: 37. Die Auswertung erfolgte anhand der Edition Fawwāz 1984. Eine Originalausgabe besitzt die Universitätsbibliothek Nürnberg-Erlangen.

⁸⁸ Fawwāz 1984: 37. Nadia al-Bagdadi sieht in Fawwāz' Streben, ein Spiegelbild gesellschaftlicher Wirklichkeit zu zeichnen, ein prägendes Merkmal in der Entwicklung der zeitgenössischen Prosaliteratur (Bagdadi 1999: 7f.).

⁸⁹ Fawwāz 1984: 37. Diese autobiographischen Elemente, die m.E. in erster Linie in der Beschreibung von Orten ihrer Kindheit und von Personen, die sie aus Erzählungen kannte oder selbst noch getroffen hatte, bestehen, bezeichnet der Literaturwissenschaftler Joseph Zeidan als ein „Novum in der arabischen Prosaliteratur“ (Zeidan 1995: 66). Der libanesischer Literaturkritiker ʿAbd al-Maǧīd Zaraqāt rekonstruiert die beschriebenen Personen als Angehörige der Familie al-Asʿad in Tibnīn (nach Bahbūh 2000: 91ff.). Der libanesischer Autor Kāmil Fāʿūr dagegen ist überzeugt, daß Zaynab Fawwāz in dem Roman ihr eigenes Schicksal beschrieb (Fāʿūr 1980: 69).

Der Roman schildert den Kampf von Gut und Böse um Macht und Liebe. Im Mittelpunkt stehen Šakīb und Tāmīr, die Neffen des Herrschers Ḥāmid, und Fārīʿa, dessen Nichte. Als der kinderlose Ḥāmid Šakīb zum Nachfolger ernannt, sieht sich Tāmīr als ältester männlicher Nachkomme der Familie um sein Recht gebracht und bekämpft Šakīb. Tāmīrs Plan, seine Position durch eine Ehe mit der gemeinsamen Cousine Fārīʿa zu stärken, scheitert, da diese in Šakīb verliebt ist. Daraufhin entführt er die junge Frau, um sie zur Ehe zu zwingen. Erst nach vielen Abenteuern, Verschwörungen, Intrigen und Kämpfen gelingt es Šakīb und seinen Gefolgsleuten, Tāmīr zu besiegen und Fārīʿa zu befreien. Obwohl parallele Handlungsstränge und Hintergründe mittels Rückblenden erklärt werden, fällt es schwer, den Überblick über die große Zahl der beteiligten Personen und Vorfälle zu behalten. Bemerkenswert ist vor allem die Charakterisierung der Frauen des Romans, die nicht als passive Randfiguren erscheinen, sondern als selbstbewußte, aktiv das Geschehen beeinflussende Hauptpersonen.

Fawwāz schrieb die 37 Kapitel des Romans überwiegend in einfacher Prosa, wechselte allerdings häufig zu Reimprosa und gedichteten Versen, wenn sie leidenschaftliche Gefühle und Empfindungen ausdrücken wollte. Damit entsprach sie offenbar dem Geschmack ihrer Zeitgenossen, wie die Meinung eines Kritikers der Zeitschrift *al-Muqtaṭaf* zeigt, der neben der guten stilistischen Form vor allem die dichterischen Elemente lobend hervorhob.⁹⁰ Wie diese Rezension und das im Titelblatt festgehaltene Datum belegen, erschien der 231 Seiten umfassende Roman Mitte 1899 in der

⁹⁰ *al-Muqtaṭaf* 1899: 703.

Maṭbaʿa Hindiyya in Kairo.⁹¹ Die Autorin hatte ihn aber vermutlich früher fertiggestellt.⁹²

4. Der Roman *al-Malik Kūruš awwal mulūk al-Furs* (König Kyros, der erste König der Perser)

In ihrem zweiten, 1905 veröffentlichten Roman beschäftigte sich Zaynab Fawwāz mit einem historischen, vorislamischen Thema. Anders als bei ihren übrigen Publikationen gehen dem Roman weder Lobgedichte noch eine erläuternde Einleitung der Autorin voraus.⁹³ In 15 Kapiteln erzählte sie die auf Herodot basierende Legende der Herkunft des ersten Perserkönigs Kyros II. (r. 559-529 v. Chr.).⁹⁴ Danach war sein Vater Kambyses, aus dem Haus der persischen Achaimeniden, und seine Mutter die Tochter des medischen Königs Astyages. Nach einer Vision, die den Untergang des medischen Reiches durch Kyros II. vorhersagte, wollte Astyages das Neugeborene töten lassen. Der Mutter gelang die Flucht, doch wurde sie von ihrem Sohn getrennt, der bei Zieheltern aufwuchs und erst als junger Mann seine wahre Herkunft erfuhr. Mit der Unterwerfung des Reiches

⁹¹ Die Rezension erschien im September 1899 (*al-Muqataʿat* 1899: 703).

⁹² Fawwāz 1984: 39. Die Lobgedichte stammten von ʿAbdallāh Furayḡ, Ḥasan Ḥusnī aṭ-Ṭuwayrānī, Muḥammad Tawfiq (1870-1932), einem seinerzeit bekannten Dichter in Ägypten (Ziriklī 1997: VI/65f.), und Muḥammad ʿAlī Bey Ḡālib, damals erst 14 Jahre alt (siehe auch RZ: 137 = ZF 34). Das Lobgedicht von Furayḡ trägt das Datum 1895. In einer kurzen Notiz hatte *an-Niḥ* bereits am 24. Ġumād aṭ-Ṭānī 1311 (2. Januar 1894) das baldige Erscheinen des Romans angekündigt. Die Meldung wurde in den folgenden Ausgaben mehrmals wiederholt. Abweichend führt an-Nimmim an, daß der Roman bereits 1892 mit einem Lobgedicht aus dem Jahr 1885 erschienen sei (Nimmim 1998: 27); Beth Baron nennt eine Ausgabe von 1893, die unter dem Pseudonym „eine ägyptische Frau“ publiziert wurde (Baron 1994: 46, 207 Anm. 30).

⁹³ Die Auswertung erfolgte anhand der Originalausgabe von 1905, die an der Dār al-Kutub in Kairo vorhanden ist. Der Roman wurde wie *Ḥusn al-ʿawāqib* in der Maṭbaʿa Hindiyya in Kairo publiziert. Nach Badr folgte 1926 eine zweite Auflage (Badr 1992: 417).

⁹⁴ Zum Hintergrund siehe DNP: VI/1013ff.

der Meder begründete er die Dynastie der Achaimeniden und das Persische Reich.

Den historischen Stoff benutzte Fawwāz allerdings in erster Linie, um den zoroastrischen Feuerkult im Reich Medien zu verurteilen und den Sieg des monotheistischen Glaubens – vertreten durch Kyros II. – zu feiern.⁹⁵ Daß Kyros II. von Herodot vor allem aufgrund seiner Toleranz gegenüber anderen Kulturen und Religionen gerühmt wurde, ignorierte sie und heroisierte ihn als Kämpfer für den wahren Glauben. Auch in diesem Werk spielen Frauen eine tragende Rolle, vor allem Kyros' Mutter, die trotz jahrelanger Gefangenschaft zahlreiche Menschen ihrer Umgebung bekehren konnte.

Der Roman ist fast durchgehend in einfacher Prosa gehalten, nur selten wechselte Fawwāz hier zur Reimprosa um Emotionen zu schildern. Im Vergleich zu ihren anderen Werken fällt auch auf, daß sie auf gedichtete Verse fast völlig verzichtete. Aḥmad ʿĀrif az-Zayn, Herausgeber der libanesischen Zeitschrift *al-ʿIrfān*, bemängelte die komprimierte Darstellung und Kürze der letzten Kapitel, in denen die Eroberungen von Kyros II. dargestellt werden.⁹⁶ Die Reaktion von Fawwāz wirft ein bezeichnendes Licht auf die Produktionsbedingungen: „Was die Kürze des Romans angeht, so gebe ich Euch Recht, doch wurde ich dazu von [meinem] Verleger (*multazim*) genötigt. So kürzte ich und strich die Verse heraus, was ich nach dem Druck [zwar] bereute, doch ist die Reue ohne Nutzen.“⁹⁷

⁹⁵ Die „Anbetung des Feuers“ (*ʿibādat an-nār*) steht für Zaynab Fawwāz gleichbedeutend mit Polytheismus und Unglauben.

⁹⁶ Zayn 1910: 220.

⁹⁷ Zayn 1910^b: 317. Auf dem Titelblatt des Romans wurde vermerkt, daß er auf Kosten des Verlegers Amin Hindih gedruckt wurde.

5. Die unveröffentlichten Schriften

Einige Titel von Zaynab Fawwāz, die als handschriftliche Manuskripte existieren sollen, konnten bis heute nicht entdeckt werden.⁹⁸ Dazu gehören:

- *Madārik al-kamāl fī tarāğim ar-riğāl* (Die vollendete Einsicht in die Biographien der Männer). Mit diesem Lexikon beschäftigte sie sich in ihren letzten Jahren, wie aus einem Brief an den Herausgeber von *al-ʿIrfān* herausgeht. Darin erwähnte sie ein Nervenleiden, das sie daran hinderte, das „[...] Buch *Madārik al-kamāl fī tarāğim ar-riğāl* fertigzustellen.“⁹⁹
- *al-Ğawhar an-nađīd fī maʿātīr al-malik al-ḥamīd* (Das ebenmäßige Juwel über die rühmlichen Taten des lobenswerten Königs).¹⁰⁰ Bei diesem Titel, zu dem keine weiteren Hinweise zu finden waren, könnte es sich um eine Würdigung des osmanischen Sultans ʿAbd al-Ḥamīd II. (r. 1876-1909) handeln.¹⁰¹
- Ein Diwan ihrer Dichtung.¹⁰²
- *Kašf al-izār ʿan muḥabbaʾāt az-zār* (Das Lüften des Schleiers von den Geheimnissen des Zār-Kultes).¹⁰³ Bei diesem Titel handelt es sich sehr wahrscheinlich nicht um ein eigenständiges Werk, sondern um eine Debatte in der Presse, die unter dieser Überschrift geführt wurde und, an der sich auch Zaynab Fawwāz mit zwei Artikeln beteiligt hatte.¹⁰⁴

⁹⁸ Auch die Handschriftenkataloge der Dār al-Kutub in Kairo weisen keinen dieser Titel aus.

⁹⁹ Zayn 1927: 610. Der in diesem Beitrag abgedruckte Brief von Fawwāz stammte vom 1. Ğumād al-Awwal 1327 (21. Mai 1909).

¹⁰⁰ Der Titel wird erstmals erwähnt in Hāsim 1906/07: 228.

¹⁰¹ Ihre Loyalität gegenüber dem osmanischen Herrscher drückte sie auch in zwei Gedichten aus (RZ: 218 = ZF 65 und ZF 66, siehe Anhang, Seite 297).

¹⁰² Der Diwān wird erstmals erwähnt in Hāsim 1906/07: 225.

¹⁰³ Der Titel wird als eigenständiges Werk erwähnt in Amīn 1981: 54.

¹⁰⁴ RZ: 46-54, 158-168 = ZF 11, 45.

3.1.3. Die publizistischen Arbeiten

Im April des Jahres 1892 begann Zaynab Fawwāz, Beiträge für Zeitungen und Zeitschriften zu verfassen.¹⁰⁵ Die Aufsätze und Gedichte, die sie in den folgenden dreizehn Jahren publizierte, stellte sie selbst in der Edition *ar-Rasāʾil az-Zaynabiyya* (Zaynabs Briefe an die Zeitung) zusammen, die im August 1905 in Kairo herauskam.¹⁰⁶ In ihrer Einleitung sagte sie, daß dies auf Wunsch ihrer Leser geschehe:

„In Anbetracht der großen Zahl aufeinander folgender Briefe und des wiederholt vorgebrachten Wunsches seitens hochstehender Persönlichkeiten (*ḥaḍarāt al-fuḍalāʾ wa-n-nubalāʾ*), bat mich einer der Großen der Literatur (*aḥad arbāb al-adab*), die [bislang] verstreuten [Briefe] wegen der wichtigen Themen, die sie enthalten, zu sammeln. Sie handeln davon, für die Rechte der Frau und die Notwendigkeit ihrer Bildung einzutreten, [sie] von üblen Bräuchen abzuhalten und sie anzuspornen, voran zu gehen und Wissen zu erwerben [...] und dergleichen mehr, was Periodika und moderne ägyptische Zeitungen veröffentlichten.“¹⁰⁷

¹⁰⁵ Der erste Artikel erschien am 29. Ramaḍān 1309 (27. April 1892) mit dem Titel „Laysat as-saʿāda bi-kaṭrat al-māl“ in der libanesischen Zeitung *Lisān al-Ḥāl* (RZ: 3ff. = ZF 1).

¹⁰⁶ Der letzte Beitrag in RZ datiert vom 20. August 1905. Eine Rezension in *al-Manār* vom 31. August 1905 informierte darüber, daß das Buch zum Preis von 5 Piastern zuzüglich einem Piaster Porto direkt bei der Autorin, wohnhaft Sūq as-Silāḥ in Kairo, zu beziehen ist (*al-Manār* 1905/06: 516). Die *Revue du Monde Musulman* nennt zusätzlich das Büro der Zeitung *al-Muʿayyad* als Bezugsquelle (*Revue du Monde Musulman* 1906/07: 296), was darauf hindeutet, daß diese erste Ausgabe in der Druckerei von *al-Muʿayyad* hergestellt wurde. Nach Muqallad trug das Titelblatt den Vermerk „Druckrechte der Autorin vorbehalten“ (Muqallad 1959/60: 872). Bei der vorliegenden Ausgabe, die ohne diesen Hinweis und ohne Jahresangabe von al-Maṭbaʿa al-Mutawassiṭa publiziert wurde, handelt es sich um eine zweite Auflage, die aus dem Jahr 1910 stammt (Nuṣayr 1973: 179). Sie befindet sich im Besitz der Bayerischen Staatsbibliothek in München. Nach Nuṣayr folgte 1331 (1912/13) eine weitere Auflage (Nuṣayr 1973: 179).

¹⁰⁷ RZ: 2. Die vorausgehenden Lobgedichte stammen von dem Dichter Qāsim aṣ-Šāmī al-Azharī und von Muḥammad ʿAlī Bey Gālīb, der bereits zu ihrem Roman *Ḥusn al-ʿawāqib* (1899) ein Lobgedicht verfaßt hatte.

Diese Bemerkung ist um so aufschlußreicher angesichts der Tatsache, daß sie in den fünf Jahren vor der Veröffentlichung der Edition keine Beiträge zu gesellschaftlich relevanten Fragen mehr verfaßt hatte. Die Artikel versah sie bis auf wenige Ausnahmen mit genauen bibliographischen Angaben. Auf diese Weise hinterließ sie ein wertvolles zeitgeschichtliches Dokument, da die meisten Periodika, für die sie schrieb, heute nicht mehr verfügbar sind. Die Beiträge sind chronologisch nach ihrem Erscheinungsdatum geordnet und mit Nummern versehen, die bei fehlenden Titeln auch als Überschrift dienen.¹⁰⁸ In den vorangestellten Einleitungen, die bis auf wenige Ausnahmen stereotyp *katabat* (*ḥaḍratuhā*) oder *qālat* (*ḥaḍratuhā*) beginnen, gibt sie häufig zusätzliche Informationen zum Entstehen des jeweiligen Artikels, geht auf den Anlaß oder die Vorgeschichte ein und zitiert (*qālat al-ḡarīda al-maḍkūra*) lobende Kommentare oder Erläuterungen des Herausgebers.¹⁰⁹

Während viele Frauen es in dieser frühen Phase des weiblichen Journalismus vorzogen, unter Pseudonym zu publizieren, zeichnete sie ihre Beiträge stets mit ihrem Namen.¹¹⁰ Lediglich in zwei Fällen benutzte sie ein Pseudonym: *Durrat al-Mašriq* (Perle des Orients) in der Diskussion mit Ḥasan Ḥusnī aṭ-Ṭuwayrānī zum Thema Liebe,¹¹¹ und *Ḥāmilat Liwāʾ al-ʿAdl* (Trägerin des Banners der Gerechtigkeit) in der Debatte mit

¹⁰⁸ In der Presse des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts wurden Beiträge vielfach ohne Überschrift veröffentlicht und lediglich durch ein optisches Element (Ornament, Stern, Strich u.ä.) voneinander getrennt. Die Chronologie, die Fawwāz selbst als Ordnungskriterium vorgibt (RZ: 2), wird einige Male durchbrochen. Die Numerierung der Beiträge ist im vorliegenden Exemplar von RZ nicht ganz korrekt: die 34 erscheint zweimal, 40 und 50 fehlen, ein Artikel wird als „Ergänzung zum 40.“ bezeichnet. Bei der Paginierung fehlen die Zahlen 142-152, dafür erscheinen die Zahlen 169-176 doppelt.

¹⁰⁹ In einigen Fällen sind auch Reaktionen auf ihre Beiträge aufgenommen (RZ: 30, 54-58, 78-81, 83-88, 96-100, 181-185).

¹¹⁰ Zur Verwendung von Pseudonymen in der Frauenpresse siehe Baron 1994: 43-50.

¹¹¹ RZ: 77ff., 81ff., 92-95 = ZF 19, 20, 22.

Ḥusayn Fawzī über den gesellschaftlichen und religiösen Status der Frau.¹¹²

Zaynab Fawwāz wurde als Autorin von ideologisch unterschiedlichen, wenn nicht sogar oppositionellen Titeln akzeptiert. Die meisten ihrer insgesamt 50 Artikel – rund 44 Prozent¹¹³ – veröffentlichte sie in der zunächst täglich, später wöchentlich erscheinenden Zeitung *an-Nīl*, die ihr Lehrer und Förderer Ḥasan Ḥusnī aṭ-Ṭuwayrānī (1850-1897) im Dezember 1891 in Kairo gegründet hatte. *an-Nīl*, der bis 1896 existierte, verfolgte eine politisch gemäßigte, pro-osmanische Tendenz und hielt sich mit Kritik an der britischen Besatzung zurück.¹¹⁴

14 Prozent ihrer Beiträge verfaßte sie für die Tageszeitung *al-Muʿayyad*, die seit Dezember 1889 von Scheich ʿAlī Yūsuf (1863-1913)

¹¹² RZ: 109f., 110f., 112-122 = ZF 27, 28, 29. *Ḥuġġat an-Nisāʾ* (Argument der Frau) und *Durrat Ṣadaf al-Ḥiġāb* (Perlmuschel des Schleiers), die von Fawziyya Fawwāz als Pseudonyme angeführt werden (Fawwāz 1984: 20), sind lediglich lobende Titulierungen, die neben dem Namen von Zaynab Fawwāz in der redaktionellen Einleitung genannt werden (RZ: 29f., 185f. = ZF 7, 52).

¹¹³ Siehe hierzu und zu den folgenden Prozentangaben Tabelle 2, Seite 67.

¹¹⁴ Der Journalist und Schriftsteller Ḥasan Ḥusnī aṭ-Ṭuwayrānī, den ʿAbd al-Ġānī al-ʿArīsī, Herausgeber der Beiruter Zeitung *al-Muʿfiḍ* als körperlich missgebildet beschrieb, wurde am 24. September 1850 in Kairo geboren. Nach zahlreichen Reisen – u.a. auch nach Europa – ließ er sich 1880 zunächst in Istanbul nieder, wo er für verschiedene Zeitungen tätig war und 1884 die Zeitschrift *al-Insān* gründete, die er bis 1889 herausgab. Etwa 1890 ging er nach Ägypten zurück, vermutlich, um dort die Interessen des osmanischen Herrschers ʿAbd al-Ḥamīd zu vertreten. Neben *an-Nīl* publizierte er in Kairo drei weitere Periodika. Kurz vor seinem Tod reiste aṭ-Ṭuwayrānī wieder nach Istanbul, wo er Ende Juni 1897 starb. Sein literarisches Werk umfaßt zahlreiche Titel in Arabisch und Türkisch (Ziriklī 1997: II/187 und Ṭarrāzī 1913-33: II/224-227, III/44-47, IV/392).

herausgegeben wurde.¹¹⁵ *al-Muʿayyad* war die erste einflußreiche Zeitung, die – mit Unterstützung des Khediven – gegen die britische Besatzungspolitik protestierte und sich bis Ende des 19. Jahrhunderts mit einer Auflage von 6000 bis 8000 Exemplaren zu einer der erfolgreichsten Zeitungen entwickeln konnte. Als ʿAlī Yūsuf nach 1898 der geänderten Politik des Khediven ʿAbbās Ḥilmī II. folgte und den strikt antibritischen Kurs zugunsten eines moderateren Tons aufgab, verlor *al-Muʿayyad* diese Position bald darauf an die neue Zeitung *al-Liwāʾ*. Ab November 1907 wurde *al-Muʿayyad* Stimme der von Yūsuf mitbegründeten konstitutionellen Reformpartei (*Ḥizb al-Iṣlāḥ ad-Dustūrī*). 1912 gab Yūsuf die Redaktion der Zeitung auf, worauf eine Periode des Niedergangs einsetzte, die mit der Einstellung der Zeitung im Dezember 1915 endete.¹¹⁶

Acht Prozent ihrer Artikel publizierte Zaynab Fawwāz in der Zeitung *al-Liwāʾ*, die Muṣṭafā Kāmil (1874-1908) im Januar 1900 ins Leben geru-

¹¹⁵ ʿAlī Yūsuf stammte aus einer einfachen Bauersfamilie in Oberägypten. 1881 ging er nach Kairo, um an der al-Azhar zu studieren. Nach ein paar Jahren brach er das Studium jedoch vorzeitig ab und begann für verschiedene Zeitungen zu arbeiten. 1887 gründete er die Zeitung *al-Ādāb*, konzentrierte seine Aktivitäten jedoch schon zwei Jahre später auf *al-Muʿayyad*, durch den er große Bekanntheit erlangte. 1904 geriet Yūsuf selbst in die Schlagzeilen: Scheich ʿAbd al-Ḥālīq as-Sadāt, Oberhaupt eines Sufiordens, lehnte ihn als Ehemann für seine Tochter Ṣafiya ab, da er als Journalist nicht standesgemäß sei. Eine heimliche Eheschließung ließ der Vater per Gerichtsbeschuß annullieren, erst auf Intervention des Khediven stimmte er der Verbindung der beiden zu. Im Jahr vor seinem Tod am 25. Oktober 1913 trat ʿAlī Yūsuf die Nachfolge seines Schwiegervaters als Oberhaupt des Sufiordens an. Zu weiteren Einzelheiten der Biographie siehe Ṣālīḥ 1990: 15-65 und Kelidar 1981.

¹¹⁶ Ayalon 1995: 57ff., 233-237 und Hartmann 1899: 11ff. Eine detaillierte Darstellung zu Geschichte und Entwicklung bietet Ṣālīḥ 1990 und 1997.

fen hatte.¹¹⁷ *al-Liwāʾ* etablierte sich schnell als aggressive, offen antibritische Stimme der ägyptischen Nationalisten und wurde mit einer Auflage von rund 14.000 Exemplaren zur meistgelesenen Zeitung Ägyptens. Ab März 1907 veröffentlichte Kāmil zusätzlich eine englische (*The Egyptian Standard*) und eine französische Ausgabe (*L'Étendard Égyptien*) von *al-Liwāʾ*, die etwa zwei Jahre existierten. Im Oktober 1907 gab Kāmil der Nationalpartei (*al-Ḥizb al-Waṭanī*), die als lose Gruppierung bereits seit 1894 existierte, eine offizielle, organisierte Form nach europäischem Muster und bestimmte *al-Liwāʾ* zum Parteiorgan. Zwei Jahre nach dem Tod Kāmils beendete dessen Nachfolger Muḥammad Farīd (1868-1919) die Zusammenarbeit von Partei und Zeitung, nachdem Kāmils Erben eine gerichtliche Zwangsverwaltung von *al-Liwāʾ* eingeklagt hatten. Im Jahr 1912 wurde *al-Liwāʾ* schließlich eingestellt.¹¹⁸

Jeweils drei Beiträge (sechs Prozent) verfaßte Zaynab Fawwāz für die Wochenzeitung *Furṣat al-Awqāt*, die Maḥmūd Ḥilmī von Okto-

¹¹⁷ Muṣṭafā Kāmil, geboren am 14. August 1874, stammte aus einer Familie der Kairoer Mittelschicht. Bereits während seines Jurastudiums, das er teils in Ägypten, teils in Frankreich absolvierte, begann er erste politische Artikel in *al-Ahrām* und *al-Muʿayyad* zu veröffentlichen. Seine strikte Ablehnung der britischen Besatzung propagierte er auch bei verschiedenen Aufenthalten in der Türkei und in Europa, wo er Unterstützung bei Persönlichkeiten aus Politik und Kultur fand, darunter u.a. in Frankreich die Journalistin Juliette Adam (1836-1936) und der Schriftsteller Pierre Loti (1850-1923). Stand Kāmil dem Khediven zunächst nahe, kam es 1904 im Zusammenhang mit der Unterzeichnung der englisch-französischen *Entente Cordiale* zum Bruch. Die politische Entwicklung der folgenden Jahre stärkte Kāmils Popularität, doch nur wenige Monate nach der Gründung der Nationalpartei starb der erst 33jährige am 10. Februar 1908. Zu weiteren Einzelheiten der Biographie siehe EI² „Muṣṭafā Kāmil“: VII/715f., ar-Rāfiʿi 1999 und Goldschmidt 1968.

¹¹⁸ Ayalon 1995: 59ff., 148 und Goldschmidt 1968: 322-326. Nach 1910 hatte die Nationalpartei noch zwei weitere Parteiblätter: *al-ʿAlam* und *aš-Šaʿb*, die im November 1912 bzw. im Dezember 1914 verboten wurden.

ber/November 1892 bis Mai 1895 in Alexandria publizierte,¹¹⁹ und in der Zeitung *Rāʿid an-Nīl*, die Aḥmad Naǧīb ab Juni 1900 in Kairo herausgab.¹²⁰ Je zwei Artikel (vier Prozent) erschienen in *al-Fatāh*, der von Hind Nawfal (ca. 1860-1920) in Alexandria gegründeten, ersten arabischen Frauenzeitung, und in Ismāʿīl Abāzas konservativer Wochenzeitung *al-Aḥālī* in Kairo.¹²¹ Einzelne Aufsätze waren in Alexandra Avierinos (1872-1927) Frauenzeitschrift *Anīs al-ǧalīs*, sowie außerhalb Ägyptens in der libanesischen Zeitung *Lisān al-Ḥāl*¹²² und der syrischen Zeitung *aš-Šām*¹²³ zu lesen.

Im Gegensatz zu anderen journalistisch aktiven Frauen ihrer Zeit, die ihre Artikel vor allem für die ab 1892 in Ägypten entstehende Frauenpresse schrieben, war sie mit ihren Ansichten hauptsächlich in Zeitungen vertreten, die von Männern herausgegeben wurden. Ihr Engagement in der Presse unterlag allerdings in der Zeit, die in *ar-Rasāʿil az-Zaynabiyya* dokumentiert ist, sehr starken Schwankungen: rund 80 Prozent ihrer Beiträge erschienen in der Zeit von 1892 bis 1895, weitere 18 Prozent im Jahr

¹¹⁹ *Furṣat al-Awqāt* erschien ab Rabīʿ aṭ-Ṭānī 1310 (Oktober/November 1892) zunächst monatlich, später zweimal monatlich und schließlich wöchentlich bis zum 30. Dū l-Ḥiǧǧa 1312 (23. Mai 1895). Sie bezeichnete sich im Titel von Anfang an als *ǧarīda*, obwohl sie zunächst im Zeitschriftenformat und erst im zweiten Jahr im Zeitungsformat mit jeweils vier Seiten Umfang herauskam. Ṭarrāzī ordnete sie aufgrund des Formats mit Gründungsdatum Oktober 1892 unter den Zeitschriften und mit Datum Dezember 1893 unter den Zeitungen ein (Ṭarrāzī 1913-33: IV/216f., VI/324f.).

¹²⁰ Zu *Rāʿid an-Nīl*, der erstmals am 30. Juni 1900 publiziert wurde, liegen keine näheren Informationen vor. Die Zeitung existierte vermutlich nur kurze Zeit. Der Jahrgang 1900 ist zwar im Katalog der Dār al-Kutub verzeichnet, jedoch nicht einsehbar.

¹²¹ Die Zeitung, die sich im Titel als „*ǧarīda aḥliyya, siyāsiyya, aḥbārīyya, iṣlāḥīyya*“ bezeichnet, bestand laut Katalog der Dār al-Kutub von September 1894 bis 1897.

¹²² *Lisān al-Ḥāl* gab ab 18. Oktober 1877 Ḥalīl Sarkīs (1842-1915), ein Neffe von Buṭrus al-Bustānī, in Beirut heraus. Die Zeitung blieb nahezu ein Jahrhundert lang eine herausragende Quelle für Nachrichten und Kommentare (Ayalon 1995: 36).

¹²³ *aš-Šām*, eine halbamtliche Wochenzeitung, die ab 1896 von Muṣṭafā Wāṣif in Damaskus publiziert wurde, existierte bis 1908 (Ayalon 1995: 64, 231). Zu den Redakteuren gehörte auch Zaynab Fawwāz' Ehemann Adīb Naẓmī.

1900.¹²⁴ Während dieser beiden kreativen Phasen war Zaynab Fawwāz sehr wahrscheinlich unverheiratet: Im ersten Zeitraum lebte sie mit ihrem Bruder Muḥammad ʿAlī Fawwāz zusammen, der ihre literarischen Ambitionen aktiv unterstützte; im zweiten war sie geschieden von Adīb Naẓmī aus Damaskus nach Kairo zurückgekehrt, wo ihr sicherlich auch ihr inzwischen fortgeschrittenes Alter ein größeres Maß persönlicher Freiheit erlaubte.¹²⁵ Nach der Publikation von *ar-Rasāʾil az-Zaynabīyya* im Jahr 1905 veröffentlichte Zaynab Fawwāz in der Presse nur noch einige wenige Gedichte.¹²⁶ Zwar wollte sie, wie der Vermerk „*al-ḡuzʿ al-awwal*“ auf dem Titelblatt der Edition zeigt, publizistisch aktiv bleiben, doch verhinderte dies vermutlich die fortschreitende Erkrankung ihrer Augen.

¹²⁴ Siehe Tabelle 3, Seite 67.

¹²⁵ Berufliche Aktivitäten verheirateter Frauen waren zu dieser Zeit selten, auch Hind Nawfal stellte kurz nach ihrer Hochzeit ihre Frauenzeitschrift *al-Fatāh* ein (Baron 1994: 16, 198 Anm. 8).

¹²⁶ Die bei einem Forschungsaufenthalt in Kairo erfolgte Durchsicht der wichtigsten ägyptischen Periodika brachte keine weiteren Artikel von Zaynab Fawwāz zu Tage.

Tabelle 2: Verteilung nach Medien

Medium	Artikel	Prozent
an-Nil	22	44 %
al-Muʿayyad	7	14 %
al-Liwāʾ	4	8 %
Furṣat al-Awqāt	3	6 %
Rāʾid an-Nil	3	6 %
al-Fatāh	2	4 %
al-Ahālī	2	4 %
Anīs al-Ġalis	1	2 %
Lisān al-Ḥāl	1	2 %
aš-Šām	1	2 %
al-Fatā	1	2 %
al-Muḥandīs	1	2 %
al-Ustād	1	2 %
ohne Angabe	1	2 %
	50	100 %

Tabelle 3: Verteilung nach Jahren

Jahr	Artikel	Prozent
1892	23	46 %
1893	8	16 %
1894	5	10 %
1895	3	6 %
1896	1	2 %
1897	-	-
1898	1	2 %
1899	-	-
1900	9	18 %
1901	-	-
1902	-	-
1903	-	-
1904	-	-
1905	-	-
	50	100 %

Anmerkung: Für die Tabellen 2 und 3 wurden die Artikel ausgewertet ohne Berücksichtigung der Gedichte. Die Prozentangaben sind gerundet.

3.2. *Malak Ḥifnī Nāṣif (1886-1918)*

3.2.1. *Die Biographie*

Am 25. Dezember 1886 wurde Malak Ḥifnī Nāṣif in Kairo, im Stadtteil al-Ġamāliyya geboren.¹ Ihr Vater, der angesehene Richter Muḥammad Ḥifnī Nāṣif (1855-1919), zählte zu den Anhängern des Reformdenkers Muḥammad ʿAbduh (1849-1905) und engagierte sich unter anderem als einer der Gründer und Dozenten der ersten ägyptischen Universität für Bildungsfragen.² Da ihre Mutter, Suniya ʿAbd al-Karīm Ġalāl (1869-1942), häufig krank war, mußte sie als Älteste schon früh Verantwortung für die sechs jüngeren Geschwister übernehmen: die Brüder Ġalāl ad-Dīn (1889-1960), Maġd ad-Dīn (1891-1978), ʿIṣām ad-Dīn (1900-1970) und Ṣalāḥ ad-Dīn (1902-1977) sowie die Schwestern Ḥanīfa (1898-1973) und Kawkab (geb. 1905).³

Bei der Erziehung ihrer sieben Kinder legten die Eltern besonderen Wert auf eine gute Bildung und unterstützten das im Aufbau befindliche staatliche Schulsystem, indem sie ihre älteste Tochter Malak von einer privaten französischen auf die staatliche Mädchenschule *Madrasat as-Sanīya* wechseln ließen.⁴ Im Jahr 1900 gehörte sie dort zum ersten Jahrgang, der die staatliche Abschlußprüfung für Primarschulen (*al-ibtidāʿiyya*) ablegen durfte.⁵ Sie setzte ihre Ausbildung am Lehrerinnenkolleg der *Madrasat as-Sanīya* fort und beendete diese 1903, wiederum

¹ AB: 37.

² Zur Biographie siehe Meisami/Starkey 1998: II/580, Ziriklī 1997: II/265 und Adams 1968: 212.

³ Zu den Biographien siehe Ṣadda 1998: 11ff.

⁴ AB: 42f. Einer Anekdote nach war Malak eine überaus lebhafte Schülerin (AB: 47).

⁵ Die 13jährige publizierte daraufhin ihr erstes Gedicht über den Fortschritt der Mädchenbildung in der Zeitung *al-Muʿayyad* (AB: 310f. = MN 54).

als Absolventin des ersten Abschlußjahrgangs.⁶ An diesen Schulen wurde der Unterricht überwiegend von ausländischen Lehrerinnen in Französisch und Englisch erteilt, so daß sie neben Arabisch auch diese beiden Sprachen fließend beherrschte.⁷ Nach zwei praktischen Jahren erhielt sie 1905 die Lehrerlaubnis und übte ihren Beruf bis zu ihrer Eheschließung im Jahr 1907 aus.⁸

Die Ehe von Malak Ḥifnī Nāṣif mit ʿAbd as-Sattār al-Bāsil, dem vermögenden und angesehenen Oberhaupt der Rimāḥ-Beduinen im Fayyūm, kam durch Vermittlung eines Freundes ihres Vaters zustande.⁹ al-Bāsil, einer der Gründer der gemäßigt-liberalen Volkspartei (*Ḥizb al-Umma*, 1907), war ein gebildeter und weitgereister Mann.¹⁰ Erst nach der Hochzeit am 28. März 1907¹¹ erfuhr sie, daß er bereits eine Tochter aus einer früheren Ehe hatte.¹² Das Paar lebte abwechselnd im Fayyūm und in Kairo, wo die Familie al-Bāsil ein Haus besaß.¹³ Mit ihrem Mann unter-

⁶ Mit ihr legten lediglich zwei weitere junge Frauen, eine Koptin und eine Jüdin, die Prüfung ab (AB: 42). Den Heiratsantrag des späteren Ministers ʿAbd al-ʿAzīz Fahmī lehnte sie zu diesem Zeitpunkt ab, da sie zunächst ihre Ausbildung abschließen wollte (AB: 44f.). Fahmī heiratete ihre Freundin Fāṭima, die bei der Geburt ihres ersten Kindes am Kindbettfieber starb. Nāṣif verfaßte für sie ein Trauergedicht (AB: 305f. = MN 47) und fragte in einem offenen Brief die Ärzteschaft nach Behandlungsmethoden (MN 63).

⁷ AB: 42. Einer ihrer Arabischlehrer war ihr Vater, der eine Reihe von Büchern zur arabischen Grammatik und Rhetorik verfaßt hatte, die für den Unterricht an ägyptischen Schulen verwendet wurden (Adams 1968: 212).

⁸ In dieser Zeit konnte sie in den Familien der Ober- und Mittelschicht für die Mädchenschule werben, so daß die Zahl der Schülerinnen beständig zunahm (AB: 46f.). Mit einer ihrer Schülerinnen, der Koptin Balsam ʿAbd al-Malik (gest. 1938), der späteren Herausgeberin der Zeitschrift *al-Marʾa al-Miṣriyya*, verband sie eine enge Freundschaft (Malik 1921: 33). Zur Biographie siehe Ibrāhīm 1997: 85-92.

⁹ AB: 63. Damals wohnte die Familie im Kairoer Stadtteil al-ʿAbbāsiyya.

¹⁰ Riḍā 1911: 71. Über al-Bāsil liegen keine biographischen Daten vor, von seinem Freund Rašīd Riḍā wird er als herausragende Persönlichkeit beschrieben (Riḍā 1918-20: 106ff.).

¹¹ Ḥalīl 1918: 498.

¹² al-Bāsil hatte sich zwar von seiner ersten Ehefrau, seiner Cousine, scheiden lassen, doch lebte sie in der Nähe seines Hauses (Nāṣif 1925: 10f.).

¹³ Riḍā 1918-20: 107.

nahm Malak Ḥifnī Nāṣif mehrere Reisen ins Ausland, unter anderem im Jahr 1908 nach Istanbul, wo sie die türkische Schriftstellerin Halide Edip (1884-1964) kennenlernte.¹⁴ Gelegentlich waren auch ausländische Reisende im Fayyūm und in Kairo zu Gast.¹⁵ So berichtete die Engländerin Charlotte Cameron (gest. 1946) von ihrer ersten Begegnung mit Malak Nāṣif zu Beginn des Jahres 1908 in Kairo: „Ich war überrascht, eine gutaussehende Frau um die Zwanzig zu treffen, mit großen lebhaften braunen Augen [...], die fließend Englisch, Französisch, Arabisch, Türkisch und den beduinischen Dialekt spricht und eine Unterhaltung begann, die sich um alle aktuellen Ereignisse drehte, um Literatur und Politik, und schließlich in eine Diskussion über die Philosophie Herbert Spencers mündete.“¹⁶ Aus dieser ersten Begegnung entstand eine Freundschaft, die mehrere Jahre anhielt.¹⁷ Auch der Amerikanerin Elizabeth Cooper (1877-1945),

¹⁴ AB: 59. Während dieses Aufenthaltes veröffentlichte sie mehrere Artikel in der Zeitung *Ğün Türk (Turkiyā al-Fatāh)*. Laut Mağd ad-Dīn Nāṣif brachten ihr diese Reisen viel Kritik in ihrem Heimatland ein (NI: 17 [54]). Zur Biographie von Edip siehe EI² „Khālīde Edīb“: IV/933ff.

¹⁵ Der Orientalist Friedrich Schwally (1863-1919) lebte mehrere Wochen bei al-Bāsil im Fayyūm. Schwally nennt ihn zwar nicht namentlich, doch dürfte es sich bei dem „Beduinenhäuptling“, dessen „Gattin an der modernen, fortschrittlichen Frauenbewegung regen Anteil nimmt“, um al-Bāsil handeln (Schwally 1912: 9).

¹⁶ Cameron 1913: 42.

¹⁷ Die beiden Frauen korrespondierten regelmäßig und trafen sich 1912 und 1913 zwei weitere Male im Fayyūm und in Port Said, wie Cameron anschaulich beschreibt (Cameron 1913: 41-46). Korrespondenzen wie diese besaßen für Malak Ḥifnī Nāṣif eine große Bedeutung, da sie die meiste Zeit abgeschnitten im Fayyūm verbrachte. Sie stand auch in Briefkontakt mit verschiedenen Vertreterinnen der europäischen Frauenbewegung und mit einer Fürstin in Bhopal, der sie Vorschläge zur Verbesserung der Lage der muslimischen Frau in Indien unterbreitete (AB: 59ff.). Giess erwähnt eine unveröffentlichte Sammlung von Briefen, die sie in verschiedenen europäischen Sprachen verfaßt hatte (Giess 1922/23: 185).

die 1911 das Land bereiste, verhalf Malak Ḥifnī Nāṣif zu einem besseren Verständnis des ägyptischen Frauenalltags.¹⁸

Zwar hatte sie nach ihrer Eheschließung ihren Beruf als Lehrerin aufgeben müssen, doch setzte sie sich – insbesondere im Fayyūm – weiterhin für einen Ausbau des Schulsystems ein und versuchte, die medizinische Versorgung der Landbevölkerung zu verbessern.¹⁹ Da ihre Ehe kinderlos blieb,²⁰ konzentrierte sie sich einerseits auf dieses praktische soziale Engagement, andererseits wandte sie sich dem Schreiben zu und meldete sich über die Presse zu gesellschaftlich relevanten Fragen zu Wort. Im Juni 1908 begann sie unter dem Pseudonym *Bāḥiṭat al-Bādiya* (Sucherin in der Wüste), eine Reihe von Beiträgen in *al-Ġarīda*, der von Luṭfi as-Sayyid (1873-1963) herausgegebenen Zeitung der Volkspartei (*Ḥizb al-Umma*), zu publizieren.²¹ Nachdem sie durch ihre Artikel, die unter dem Kolummentitel „*an-Nisāʾiyyāt*“ (Aus der Welt der Frau) erschienen, bereits einen großen Bekanntheitsgrad erlangt hatte, hielt sie am 14. Mai 1909 als erste arabische Frau vor über hundert Zuhörerinnen eine Rede, die weite

¹⁸ Cooper widmete ihr Buch *The Women of Egypt* „Malak el Bassel, durch deren Freundschaft und Hilfe ich in der Lage war, die ägyptische Frau hinter der Maschra-biyya zu sehen“ (Cooper 1914: 8). Im Text beschreibt Cooper Nāṣif als ungewöhnliche Frau unter den Beduinen, ohne sie noch einmal direkt beim Namen zu nennen (Cooper 1914: 282f.).

¹⁹ Ihre Aktivitäten trugen zu einer merklichen Verbesserung der Lebensverhältnisse der Bevölkerung bei (AB: 48).

²⁰ Laut Maḡd ad-Dīn Nāṣif wurde sie von ihrem Ehemann und dessen Verwandten wegen ihrer vermeintlichen Unfruchtbarkeit sogar zu einer Operation genötigt. Der Ehemann selbst sei jedoch zeugungsunfähig gewesen, wie sich im Jahr 1911 in Istanbul herausstellte, wo sich seine Schwester von einem Spezialisten untersuchen ließ. al-Bāṣil habe daraufhin gestanden, daß ihm Ärzte nach einer Operation mitgeteilt hatten, daß er keine weiteren Kinder werde zeugen können (Nāṣif 1925: 11f.). Erst kurz vor ihrem Tod, so Maḡd ad-Dīn Nāṣif, habe ihm seine Schwester offenbart, wie unglücklich sie in ihrer Ehe gewesen sei. Die scharfe Kritik, die er in einem seiner ersten biographischen Beiträge an al-Bāṣil und dessen Verhalten übt (Nāṣif 1925: 10-15, 23), wiederholt er in seinem Kommentar zu NI in abgeschwächter Form, in AB fehlt sie ganz.

²¹ Der erste Beitrag erschien am 11. Ġumād al-Awwal 1326 (10. Juni 1908) in *al-Ġarīda* (= MN 60, siehe Anhang, Seite 302ff.). Nach Maḡd ad-Dīn publizierte sie in den folgenden Jahren auch in deutschen und französischen Zeitungen (NI: 14 [51]).

Beachtung fand und in vielen ägyptischen Periodika abgedruckt wurde.²² Eine zweite Rede folgte am 15. April 1910 in der Ägyptischen Universität,²³ wo seit Herbst 1909 jeweils freitags eigene Vorlesungen für Frauen abgehalten wurden.²⁴ Im Oktober 1910 gab *al-Ğarīda* ihre bis dahin veröffentlichten Artikel gesammelt unter dem Titel *an-Nisāʿiyyāt* heraus.

Im Jahr 1911 erregte Malak Ĥifnī Nāṣif Aufsehen, als sie ihren „Zehn-Punkte-Katalog zur Verbesserung der Lage der ägyptischen Frau“ – eine prägnante Zusammenfassung ihrer wesentlichen bis dato publizierten Kolumnen – dem ersten ägyptischen Parlament vorlegte.²⁵ Der Tripolis-krieg, der im Oktober 1911 ausbrach, bewegte zahlreiche Beduinen des Fayyūm, als Freiwillige in den Krieg zu ziehen, darunter auch Malaks Ehemann, der erst nach einem Jahr wieder zurückkehrte.²⁶ Sie intensivier-te in dieser Zeit die Aktivitäten des Krankenpflegevereins, den sie nach dem Vorbild des Roten Kreuzes gegründet hatte, um notleidende Men-schen in Ägypten mit Kleidung und Medikamenten zu versorgen, und rief öffentlich zu Spenden auf.²⁷

²² AB: 71-88, NI: 103-124 [130-147] = MN 1. Die Rede hielt sie im Versammlungsraum der *Ĥizb al-Umma*, der sich im Verlagshaus von *al-Ğarīda* befand.

²³ AB: 89-113, NI: 124-146 [148-167] = MN 2.

²⁴ Reid 1990: 51-56.

²⁵ AB: 159-165 = MN 9. Sie nahm allerdings nicht persönlich daran teil, sondern ließ ihren Beitrag verlesen (siehe auch Seite 21 und 206).

²⁶ Nach Mağd ad-Dīn war er inhaftiert, da man ihn der Spionage für die Engländer verdächtigte (Nāṣif 1925: 13f.). Über die osmanische Provinz Tripolis herrschte die *Sanūsiyya*, eine Sufi-Bruderschaft, der auch die Beduinen des Fayyūm angingen. Schwally, der sich zu dieser Zeit im Fayyūm aufhielt, beschreibt, wie Freiwillige geworben und Spenden gesammelt wurden (Schwally 1912: 38-44). Zur *Sanūsiyya* siehe EI² „Sanūsiyya“: IX/24ff. und Mattes 1996: 467ff., zum Tripoliskrieg siehe Matuz 1990: 254f.

²⁷ AB: 51f. Die Rede hielt sie im Winter 1911/12 (AB: 121ff. = MN 4). Ihr Bruder erwähnt, daß sie eigenhändig hunderte von Anzügen für die Verwundeten nähte (AB: 52). Ihres politischen Engagements wegen wollten die Briten sie verbannen, begnügten sich dann aber damit, sie unter Hausarrest zu stellen (NI: 13 [50f.]).

Ihre publizistischen Aktivitäten gingen nach 1910 deutlich zurück, so daß die Schriftstellerin Mayy Ziyāda (1886-1941)²⁸ in einem Brief an Malak Ḥifnī Nāṣif schließlich klagte: „Drei Jahre sind vergangen, seit Du wegweisend Deine Stimme erhoben hast [...] warum bist Du verstummt?“²⁹ Nāṣifs Antwort vom 16. Dezember 1913 zeigte, daß sie gerade eine langwierige, lebensbedrohliche Krankheit überstanden hatte.³⁰ Der Briefwechsel der beiden Frauen, der in *al-Ġarīda* und in der von Ilyās Ziyāda herausgegebenen Zeitung *al-Maḥrūsa* veröffentlicht wurde,³¹ führte im Januar 1914 zu einem ersten Treffen in Helwān, wo Nāṣif den Winter verbrachte.³² Die Freundschaft, die sich daraus entwickelte, ermöglichte es Mayy Ziyāda, in ihrer Biographie über Malak Ḥifnī Nāṣif auch ein Bild von deren Persönlichkeit zu zeichnen.³³

Bei ihrer ersten Begegnung lernte sie sie zunächst als nachdenkliche, ernste Frau kennen, die mit melodischer Stimme über aktuelle Problemfragen sprach, wobei sie zur Hochsprache (*al-fuṣḥā*) wechselte, wenn ihr

²⁸ Die 1886 in Nazareth geborene Christin emigrierte 1908 mit ihren Eltern nach Ägypten, wo ihr Vater Ilyās Ziyāda die Zeitung *al-Maḥrūsa* herausgab. Sie entwickelte sich zu einer der profiliertesten Autorinnen ihrer Zeit und verfaßte zahlreiche Romane, Gedichtbände und Essays. Sie erlangte große Bekanntheit durch ihren Salon, in dem renommierte Intellektuelle ihrer Zeit verkehrten. 1935 wurde sie – vermutlich aufgrund von Depressionen – auf Veranlassung ihrer Verwandten in eine libanesische Nervenlinik eingewiesen. Nach ihrer Entlassung kehrte sie nach Kairo zurück, wo sie am 19. Oktober 1941 starb. Zu Biographie und Werk siehe Ziegler 1999, Zaydān 1999: 307-319, Khairallah 1996: 216-222, Booth 1991: 42-46 und EI² „Mayy Ziyāda“: VI/927f.

²⁹ AB: 316, NI²: 4f. [198f.].

³⁰ AB: 318, NI²: 7 [201] = MN 56. Zuvor hatte Ziyāda von Ḥanīfa Ḥifnī Nāṣif einen Brief erhalten, in dem diese mitteilte, daß ihre Schwester seit drei Monaten bettlägrig sei (Ziyāda 1983: 126). Wieviel Zeit zwischen den Briefen lag, war nicht zu klären.

³¹ Abgedruckt in AB: 314-332, NI²: 3-22 [197-213]. Zu einer Untersuchung der Korrespondenz siehe Bayyūmī 1985.

³² Ziyāda 1983: 16.

³³ Ziyāda 1983. Die Biographie erschien vom März 1919 bis März 1920 zunächst in neun Fortsetzungen in der Zeitschrift *al-Muqtaṭaf* (Band 54-56). Im August 1920 wurden die Artikel aufgrund des großen Leserinteresses von der Maṭbaʿat al-Muqtaṭaf in Buchform herausgegeben, ergänzt um ein Kapitel, das den Briefwechsel und Ziyādas Trauerrede für Malak Ḥifnī Nāṣif enthält (*al-Muqtaṭaf* 1920: 163).

die Umgangssprache (*al-‘āmmiyya*) ungeeignet schien ihre Gedanken auszudrücken, und zur Erklärung einzelner Begriffe gerne Verse bekannter Dichter zitierte. Von einer Sekunde zur anderen konnte sie sich jedoch in eine unbeschwerte, humorvolle Frau verwandeln, wie Ziyāda verblüfft feststellte, als eine dritte Frau zu ihrer Gesprächsrunde hinzustieß.³⁴ Sie habe Malak Ḥifnī Nāṣif in Gesellschaft immer glücklich und zufrieden, als stets freundliche Erscheinung mit fröhlichem Antlitz und strahlenden Augen kennengelernt, doch sei dies nur eine äußere Fassade gewesen, hinter der sie ihre wahren Empfindungen verborgen habe.³⁵ „Bāḥiṭat al-Bādiyas nervös-cholerisches Temperament (*mizāğ al-‘aṣabī aṣ-ṣafrāwī*), ihr weibliches Geschlecht, ihr stark ausgeprägtes Mitgefühl und ihr scharfer Intellekt – all’ dies zusammen formte ihr schnell erregbares Naturell, machte sie sehr empfänglich für Schmerz und ließ sie Dinge und Ereignisse durch einen dunklen Schleier aufmerksam wahrnehmen.“³⁶ Wie alle nervös-cholerischen Menschen sei sie überaus empfindsam gewesen und habe zur Melancholie geneigt.³⁷ Malak Ḥifnī Nāṣif war danach offensichtlich eine sehr sensible Frau, die starken Gemütsschwankungen unterlag.

Auf ihr äußeres Erscheinungsbild legte sie, so ihr Bruder Mağd ad-Dīn Nāṣif, keinen besonderen Wert. Sie habe zwar viele bestickte Kleider besessen, doch am liebsten einen einfachen bedruckten *ğilbāb* getragen.³⁸ Ihre Zeitgenossin Labība Hāšim (1880-1947), Herausgeberin der Zeitschrift *Fatāt aṣ-Šarq*, bestätigte, daß sie einfache Kleidung bevorzugte und

³⁴ Ziyāda 1983: 18f.

³⁵ Ziyāda 1983: 20.

³⁶ Ziyāda 1983: 21.

³⁷ Ziyāda 1983: 33.

³⁸ NI: 15 [52]. Der *ğilbāb* ist ein langes und weites Oberkleid.

scharfe Kritik an Frauen übte, die sich auffällig herausputzten.³⁹ Charlotte Cameron sah sie allerdings auch anders: „Während meines Besuches im Fayyūm machte ich ihr eines Tages Vorhaltungen, daß sie bereits am Morgen derart prächtige Gewänder trage. Häufig erscheine sie bereits um zehn Uhr früh in Satin und Samt, mit einem Vermögen an Juwelen behängt. Sie antwortete traurig: ‚Charlotte, wenn ich sie nicht für Dich trage, für wen sollte ich sie dann anlegen? Du kennst mein Leben hier. Obwohl ich alles habe, bin ich fast eine Gefangene und treffe selten jemanden.‘“⁴⁰ In der Öffentlichkeit kleidete sich Malak Ḥifnī Nāṣif stets ganz in Schwarz, mit einem *yašmaq* verschleiert.⁴¹ Sie ließ sich allerdings auch unverschleiert fotografieren und stimmte als erste ägyptische Frau zu, daß ihr Bild veröffentlicht werden durfte.⁴² Eines ihrer bekanntesten Fotos zeigt sie in Beduinentracht: eine recht rundliche, sympathisch wirkende junge Frau.⁴³

Zu Beginn des Jahres 1914, kurz nach ihrer ersten Begegnung mit Mayy Ziyāda, beteiligte sie sich an der Gründung des Vereins *Ittiḥād an-Nisāʾ at-Tahḍībī*.⁴⁴ Sie übernahm das Amt der Schriftführerin⁴⁵ und

³⁹ Ḥāšim 1918/19^b: 82. Ihr Bruder Maḡd ad-Dīn Nāṣif beschreibt, wie Malak Ḥifnī Nāṣif bei einem Badeaufenthalt in San Stefano (Italien) einer stark geschminkten Frau, die ein Kleid mit einem großen Dekolleté trug, ihre Abneigung deutlich demonstrierte, indem sie beim Gespräch mit ihr in eine andere Richtung blickte. Als die Frau erfuhr, daß es sich um Bāḥitat al-Bādiya handelte, entschuldigte sie sich für ihre Aufmachung und versprach, dies künftig zu unterlassen (NI: 15f. [52]). In einem ihrer Artikel kritisierte sie insbesondere die Mode, sich nach westlicher Art zu schminken (AB: 214-217, NI: 49-52 [83ff.] = MN 21).

⁴⁰ Cameron 1913: 44f.

⁴¹ Cameron 1913: 44. Der *yašmaq* (türk. *yaşmak*) ist ein dünner weißer Gesichtsschleier, der nur die Augen freiläßt.

⁴² Laut einem Bericht der Zeitschrift *al-Ḥisān* vom 1. Oktober 1922 (nach Booth 2001^b: 272, 415 Anm. 4).

⁴³ Eine gute Reproduktion dieses Fotos bietet Giess 1922/23: 183.

⁴⁴ Er stand unter der Schirmherrschaft der Mutter des Khediven. Die Gründungsversammlung fand am 20. Februar 1914 in der Ägyptischen Universität statt (*al-ʿAfāf* 1914: 7).

⁴⁵ *al-ʿAfāf* 1914^b: 7.

hielt am 6. März 1914 vor den Mitgliedern eine Rede.⁴⁶ Eine ihrer letzten Aktivitäten war die Gründung einer Krankenpflege-Schule im Jahr 1916.⁴⁷ Ein Buch über die Rechte der Frau, an dem sie zuletzt gearbeitet hatte, konnte sie nicht mehr fertigstellen, da sie sich zunächst um ihren kranken Vater kümmern mußte und schließlich selbst am Spanischen Fieber erkrankte.⁴⁸

Trotz dieser Erkrankung reiste sie im Herbst 1918 aus dem Fayyūm nach Kairo, wo ihrem Bruder Mağd ad-Dīn Nāṣif die Todesstrafe drohte, da er angeblich an der Flucht eines inhaftierten türkischen Offiziers beteiligt gewesen war.⁴⁹ Kurz nach der Freilassung ihres Bruders starb Malak Ḥifnī Nāṣif am Donnerstag, 11. Muḥarram 1337 (17. Oktober 1918).⁵⁰ Am Freitag, 2. Rabīʿ al-Awwal 1337 (6. Dezember 1918), fand eine Trauerfeier in der ägyptischen Universität statt, an der zahlreiche Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens teilnahmen.⁵¹ Zu den Trauerrednern gehörten unter anderem die berühmten Dichter Muḥammad Ḥāfiẓ Ibrāhīm (1871-1932)⁵² und ʿAbd al-Muḥsin al-Kāzīmī (1870-1935),⁵³ der Religionsgelehrte

⁴⁶ AB: 114-119 = MN 3.

⁴⁷ Kallas 1996^b: 78. Die Schule befand sich in ihrem Haus in al-Munīra, in der Sh. Afrāḥ al-Anğāl. Ihre Pläne, ein Heim für bedürftige Frauen zu errichten, konnte sie nicht mehr verwirklichen (AB: 52).

⁴⁸ Ḥalīl 1918: 499. Die ersten drei Aufsätze dieses Buches beschäftigten sich laut Ḥalīl mit einem Vergleich des Vermögensrechtes von westlichen und östlichen Frauen sowie mit der Darstellung des Rechts muslimischer Frauen bei der Ausübung öffentlicher Arbeiten und der Frage des Wahlrechts.

⁴⁹ Nāṣif 1925: 22f. Zu dieser Zeit wohnte die Familie in Šubrān (AB: 65).

⁵⁰ Das in Sekundärquellen gelegentlich zu findende Todesdatum 10. Muḥarram 1337 (16. Oktober 1918), rührt daher, daß sie in der Nacht vom 10. auf den 11. Muḥarram starb. Ḥalīl gibt die präzise Zeit an, danach starb sie in der vierten Minute der ersten arabischen Stunde des 11. Muḥarram (Ḥalīl 1918: 497). Die Angabe 12. Oktober 1918 in NI ist ein Druckfehler (NI: 9 [47]).

⁵¹ Riḍā 1918-20: 166ff.

⁵² Abgedruckt in AB: 346ff. Zur Biographie siehe Ziriklī 1997: VI/76 und Dāğir 1955: II/285-291.

⁵³ Zur Biographie siehe Ziriklī 1997: IV/152f. und Dāğir 1955: II/676ff.

Muṣṭafā ʿAbd ar-Rāziq (1885-1945)⁵⁴ und Rašīd Riḍā (1865-1935), der Herausgeber der Zeitschrift *al-Manār*, der darauf hinwies, daß dies die erste öffentliche Trauerfeier für eine Frau in Ägypten war.⁵⁵ Die einzige Rednerin war ihre Schülerin und Freundin Nabawiyya Mūsā (1890-1951), Rektorin der staatlichen Mädchenschule in Alexandria.⁵⁶ Die Presse war noch lange danach voller Berichte über ihren Tod.⁵⁷ Eine eigene Gedächtnisfeier der Frauen wurde wegen der Ausbreitung des Fiebers in Kairo verschoben⁵⁸ und fand erst ein Jahr später, am 31. Oktober 1919, im Garten der ägyptischen Universität unter dem Vorsitz von Hudā Šaʿrāwī (1879-1947) in Anwesenheit zahlreicher Freundinnen und Kolleginnen statt, darunter auch Mayy Ziyāda, Nabawiyya Mūsā und Labība Ḥāšim.⁵⁹

3.2.2. Die publizistischen Arbeiten

Bereits als Schülerin hatte Malak Ḥifnī Nāṣif erste Beiträge für die Presse verfaßt, in der sie – als sie nach ihrer Eheschließung ihren Beruf als Lehrerin aufgeben mußte – eine Möglichkeit fand, sich weiter aktiv für die Verbesserung der gesellschaftlichen Situation der Frau in Ägypten einzu-

⁵⁴ Abgedruckt in AB: 352ff. Zur Biographie siehe Ziriklī 1997: VII/231 und Dāḡir 1955: II/588ff.

⁵⁵ Riḍā 1918-20: 168.

⁵⁶ Riḍā 1918-20: 166.

⁵⁷ Der Nachruf, den ihre Freundin Mayy Ziyāda schrieb (AB: 355-358), wurde in mehreren Periodika abgedruckt: in *al-Maḥrūsa* (keine Publikationsdaten bekannt), *al-Muqtaṭaf* 53 (1918): 486-488 und *al-Hilāl* 27 (1918): 153-155. Weitere Nachrufe veröffentlichten u.a. *al-Muqtaṭaf* (Ḥalīl 1918), *al-Manār* (Riḍā 1918-20) und *Fatāt aš-Šarq* (Ḥāšim 1918/19, 1918/19^b, 1918/19^c). Wenige Wochen nach seiner Tochter starb auch Muḥammad Ḥifnī Nāṣif (Riḍā 1918-20: 105).

⁵⁸ Ḥāšim 1918/19^c: 106.

⁵⁹ Ziyāda 1919: 1. Trauerreden hielten unter anderem Hudā Šaʿrāwī (auszugsweise abgedruckt in AB: 359f.) und Mayy Ziyāda (abgedruckt in Ziyāda 1983: 149-153). Nāṣifs Freundin Balsam ʿAbd al-Malik gab 1920 eine Gedenkschrift unter dem Titel *Ḍikrā Bāḥiṭat al-Bādiya* heraus (Nuṣayr 1973: 180). In Šubrān wurde eine Straße, an der ägyptischen Universität ein Hörsaal nach ihr benannt (AB: 66f.).

setzen.⁶⁰ Anlässlich des Todes von Qāsim Amīn (22.4.1908) veröffentlichte sie im Juni 1908 erstmals in der Zeitung *al-Ġarīda* einen Artikel unter dem Pseudonym *Bāḥiṭat al-Bādiya* (Sucherin in der Wüste).⁶¹ Zwei Wochen später begann sie ihre Artikelserie unter dem Kolumnentitel „*an-Nisāʿiyyāt*“.⁶² Ihr selbst gewähltes Pseudonym hatte vor allem symbolischen Charakter, da sie zu dieser Zeit am Rande der Wüste im Fayyūm lebte, es sollte jedoch nicht dazu dienen, ihre Identität zu verbergen. Spätestens nach ihrer ersten Rede im Mai 1909 war allgemein bekannt, daß Malak Ḥifnī Nāṣif *Bāḥiṭat al-Bādiya* war.

Die Artikel, die sie zwischen Juni 1908 und April 1910 in *al-Ġarīda* publizierte, brachte sie selbst im Oktober 1910 gesammelt unter dem Titel *an-Nisāʿiyyāt* heraus.⁶³ Aḥmad Luṭfī as-Sayyid (1872-1963),⁶⁴ der Heraus-

⁶⁰ Zu diesen ersten Publikationen, die sie noch mit ihrem eigenen Namen unterzeichnete, gehören ein Gedicht aus dem Jahr 1900, das in der Zeitung *al-Muʿayyad* erschien (AB: 310f. = MN 54), und ein Artikel, der im Juli 1904 in dem Frauenmagazin *Anīs al-Ġalīs* veröffentlicht wurde (= MN 59, siehe Anhang, Seite 301).

⁶¹ In diesem Beitrag vom 11. Ġumād al-Awwal 1326 (10. Juni 1908) schlug sie vor, für berühmte Ägypter einen Friedhof nach europäischem Vorbild zu errichten (= MN 60, siehe Anhang, Seite 302ff.). Rašīd Riḍā, Herausgeber der Zeitschrift *al-Manār*, der sich mit diesem Vorschlag kritisch auseinandersetzte, ging zunächst noch davon aus, daß es sich um den Beitrag eines männlichen Autors handelte (Riḍā 1908: 380ff.). Ihr Ehemann al-Bāṣil berichtete Riḍā später, daß er seiner Frau davon abgeraten habe, diese Diskussion über religiösen Fragen fortzusetzen, sie aber dazu ermutigt habe, weitere Artikel über „sinnvolle Themen“ zu verfassen (Riḍā 1918-20: 108).

⁶² Der erste Beitrag vom 23. Ġumād al-Awwal 1326 (22. Juni 1908) trug den Titel „Raʿyī fī z-zawāġ“ (AB: 183-186, NI: 20-23 [57-60] = MN 13). Der Kolumnentitel „*an-Nisāʿiyyāt*“ wurde erst ab der achten Folge konsequent benutzt. Das Pseudonym von Malak Ḥifnī Nāṣif lautete zunächst noch (*al-*)*Bāḥiṭa bi-l-Bādiya*, erst im Laufe der Monate entwickelte sich daraus *Bāḥiṭat al-Bādiya*.

⁶³ Die Zeitung wies am 14. Šawwāl 1328 (17. Oktober 1910) zusammen mit dem Abdruck des Vorworts von as-Sayyid darauf hin, daß die Edition, die von der Maṭbaʿat al-Ġarīda publiziert wurde, für 10 Piaster erhältlich ist. Diese Edition enthält die ersten 24 Beiträge, die Malak Ḥifnī Nāṣif unter dem Kolumnentitel „*an-Nisāʿiyyāt*“ verfaßt hatte, sowie ihre beiden ersten Reden, die in *al-Ġarīda* – wie auch in anderen Zeitungen – nachgedruckt wurden. Sie war auch Grundlage der deutschen Übersetzung von Oskar Rescher (Rescher 1926).

geber von *al-Ġarīda* schrieb das Vorwort, die Lobgedichte stammten von bekannten zeitgenössischen Intellektuellen wie ʿAbd al-Karīm Salmān (1849-1918),⁶⁵ Ismāʿīl Ṣabrī (1854-1927),⁶⁶ Aḥmad Zakī (1860-1934),⁶⁷ Šiblī Šumayyil (1850-1917),⁶⁸ Ḥusayn Wālī (1869-1936)⁶⁹ und ʿAbd al-ʿAzīz Ġāwīš (1876-1929).⁷⁰ In ihrer Einleitung betonte sie: „Ich fordere in [diesem Buch] nichts Neues oder Außergewöhnliches (*ibtidāʿ wa-ibdāʿ*), sondern [schildere] nur eine Reihe von Beobachtungen und Erfahrungen, die mich bewegten und die ich aufschrieb, damit außer mir [auch] andere eine Lehre daraus ziehen können [...]“.⁷¹

⁶⁴ Aḥmad Luṭfī as-Sayyid wurde am 15. Januar 1872 in Oberägypten geboren. Zusammen mit vermögenden Anhängern Muḥammad ʿAbduhs, den er bereits während seines Jurastudiums in Kairo kennengelernt hatte, bildete er 1906 eine Vereinigung, die im März 1907 die Zeitung *al-Ġarīda* herausbrachte. Diese leitete er bis zur Einstellung der Zeitung im Jahr 1914. Nach Stationen als Direktor der ägyptischen Nationalbibliothek und als Minister für Erziehung, war er vor allem an der ägyptischen Universität beschäftigt, zu deren Gründern er gehörte, und der er zeitweise als Rektor vorstand. Am 5. März 1963 starb as-Sayyid im Alter von 91 Jahren. Zu weiteren Einzelheiten der Biographie siehe EI² „Luṭfī al-Sayyid“: V/838f., Ahmed 1960: 85-112 sowie as-Sayyid 1993 und Nağğār 1970.

⁶⁵ Der Gelehrte ʿAbd al-Karīm Salmān, ein Anhänger von Afġānī und ʿAbduh, war zu dieser Zeit oberster Inspektor der Religionsgerichtshöfe. Zur Biographie siehe Ziriklī 1997: IV/51f. und Kaḥḥāla 1957-61: V/315.

⁶⁶ Ismāʿīl Ṣabrī, ägyptischer Dichter und zeitweise Staatssekretär im Justizministerium, wurde u.a. durch seine patriotischen Gedichte populär. Zur Biographie siehe Ziriklī 1997: I/315 und Dāġir 1955: II/534ff.

⁶⁷ Aḥmad Zakī, ein ägyptischer Gelehrter, war auch als *šayḥ al-ʿurūba* bekannt. Zur Biographie siehe Ziriklī 1997: I/126 und Dāġir 1955: II/422-426.

⁶⁸ Šiblī Šumayyil, ein aus Libanon stammender Arzt und Publizist, machte sich unter anderem durch Übersetzungen der Werke Charles Darwins einen Namen. In seinem *Taqrīz* erwähnt er, daß Ḥifnī Nāṣif, Malaks Vater, ihm das Buch zur Beurteilung übersandt hatte. Zur Biographie siehe Ziriklī 1997: III/155 und Hourani 1993: 248-253.

⁶⁹ Der Gelehrte Ḥusayn Wālī war zu dieser Zeit Professor an der al-Azhar und der Schule für religiöses Rechtswesen. Zur Biographie siehe Ziriklī 1997: II/236 und Kaḥḥāla 1957-61: IV/4.

⁷⁰ ʿAbd al-ʿAzīz Ġāwīš gehörte zu den prominenten Vertretern der Nationalbewegung um Muṣṭafā Kāmīl. Er war als Dozent für Sprache und Literatur an verschiedenen Schulen und Universitäten tätig, und leitete nach Kāmīls Tod zeitweise die Redaktion von *al-Liwāʾ*. Zur Biographie siehe Ziriklī 1997: IV/17 und Kaḥḥāla 1957-61: V/246.

⁷¹ NI: 3 [41].

Sie stellte die Beiträge chronologisch nach ihrem Erscheinen in *al-Ğarīda* mit Überschrift und Kolumnennummer, jedoch ohne Angabe der entsprechenden Publikationsdaten zusammen.⁷² Anders als bei Fawwāz stehen die Beiträge für sich, fehlen Erläuterungen, Einleitungen oder Kommentare der Zeitung. Nach ihrem Tod brachte al-Maktaba at-Tiğāriyya im Jahr 1925 eine zweite Edition von *an-Nisāʾiyyāt* heraus, die zusätzlich den Briefwechsel mit Mayy Ziyāda enthält.⁷³ Eine dritte Sammlung ihrer Artikel, Reden und Gedichte veröffentlichte im Jahr 1962 ihr Bruder Mağd ad-Dīn Nāṣif (1891-1978).⁷⁴

Ihr publizistisches Engagement konzentrierte Malak Ḥifnī Nāṣif überwiegend auf die Zeitung *al-Ğarīda*, für die sie rund 72 Prozent ihrer insgesamt 49 Artikel schrieb.⁷⁵ Die Zeitung wurde seit März 1907 von Luṭfi as-Sayyid herausgegeben und war offizielles Organ der Volkspartei (*Ḥizb*

⁷² Diese Daten sind, soweit sie noch zu ermitteln waren, in Teil III aufgeführt.

⁷³ Die Angabe des Druckjahres 1920 (AB: 37) ist ein Druckfehler. Die Edition von 1925 wurde in Kairo in der Maktabat at-Taḡaddum gedruckt. Sie ist in zwei separat nummerierte Teile unterteilt (NI, NI²): Der erste Teil entspricht der Ausgabe von 1910, der zweite Teil umfaßt neben dem Briefwechsel einige Trauerreden, die bei der Gedächtnisfeier anlässlich des siebten Todestags von Malak Ḥifnī Nāṣif gehalten wurden, u.a. von Hudā Šaʿrāwī (1879-1947), der Gründerin der ersten ägyptischen Frauenorganisation. Außerdem ist der Edition eine Biographie, verfaßt von Mağd ad-Dīn Nāṣif, vorangestellt. Bei der vorliegenden Ausgabe der Dār al-Hudā aus dem Jahr 1985 handelt es sich um einen unveränderten Nachdruck der Edition von 1925, der sich im Besitz der Bayerischen Staatsbibliothek in München befindet. Eine aktuelle Neuauflage der Edition von 1925 publizierte 1998 das Women and Memory Forum (*Multaqā al-Marʾa wa-ġ-Ḍākira*) in Kairo mit einem Vorwort von dessen Leiterin, der ägyptischen Wissenschaftlerin Hudā aṣ-Ṣadda.

⁷⁴ In dieser Edition (AB) sind neben den bereits bekannten weitere 28, bis dahin nicht edierte Beiträge aufgenommen. Dem ausführlichen Vorwort der ägyptischen Literaturwissenschaftlerin Suhayr al-Qalamāwī fügte Mağd ad-Dīn Nāṣif eine überarbeitete Version seiner Biographie von Malak Ḥifnī Nāṣif hinzu. Anders als in NI sind die Beiträge in AB nicht chronologisch, sondern nach formalen Kriterien (Artikel, Reden, Gedichte) geordnet. Bis auf einige wenige Ausnahmen fehlen auch hier Erläuterungen und Publikationsdaten. Die aus der Edition von 1925 stammenden Beiträge sind bezüglich der Interpunktion überarbeitet, gelegentlich wurden auch stilistische Korrekturen (Wortwahl) vorgenommen.

⁷⁵ Siehe hierzu und zu den folgenden Prozentangaben Tabelle 4, Seite 84.

al-Umma), die im September 1907 von einer Gruppe wohlhabender Persönlichkeiten, gemäßigten Anhängern Muḥammad ʿAbduhs, gegründet worden war.⁷⁶ Mit einer Auflage von etwa 4200 Exemplaren fand die liberale Zeitung ihre Leser vorwiegend in der gebildeten Schicht und hatte keinen großen Einfluß auf die Masse der Bevölkerung. Als Stimme der europäisch geprägten Intellektuellen propagierte sie bis zu ihrer Einstellung – wenige Monate nach Ausbruch des Ersten Weltkrieges – vor allem gesellschaftliche Reformen.⁷⁷

Zwei Beiträge (vier Prozent) publizierte Malak Ḥifnī Nāṣif in der wissenschaftlichen und literarischen Monatszeitschrift *al-Muqtaṭaf*. Von den libanesischen Emigranten Yaʿqūb Ṣarrūf (1852-1927) und Fāris Nimr (1857-1951) seit 1886 in Kairo veröffentlicht, hatte sich *al-Muqtaṭaf* mit einer Auflage von 3000 Exemplaren zu einer der führenden arabischen Zeitschriften entwickelt.⁷⁸ Einzelne Beiträge erschienen in Raṣīd Riḍā (1865-1935)⁷⁹ Zeitschrift *al-Manār*, der 1898 gegründeten, einflußreichen Stimme der *Salafīyya*-Bewegung,⁸⁰ und in Alexandra Avierinos (1872-1927) Frauenjournal *Anīs al-Ġalīs*.

⁷⁶ Ayalon 1995: 60. Dieser Gruppe standen sowohl ihr Vater Ḥifnī Bey Nāṣif nahe (Adams 1968: 212, 235), als auch ihr Ehemann ʿAbd as-Sattār al-Bāṣil, der zu den Gründungsmitgliedern der Partei zählte (Riḍā 1911: 71).

⁷⁷ Kazzīha 1977 und Ahmad 1960: 85-112.

⁷⁸ Ayalon 1995: 53f. Die Zeitschrift war 1876 zunächst in Beirut gegründet und nach der Emigration der Herausgeber in Kairo unter demselben Titel weiter publiziert worden.

⁷⁹ Der am 23. September 1865 in Libanon geborene Religionsgelehrte Muḥammad Raṣīd Riḍā war einer der maßgeblichen Autoren des ägyptischen Reformislam (*as-Salafīyya*), zu dessen Gründern Muḥammad ʿAbduh gehörte. Die Zeitschrift *al-Manār*, in der er auch die Vorlesungen ʿAbduhs zu einem umfassenden Korankommentar verarbeitete, gab Riḍā bis zu seinem Tod im Jahr 1935 heraus. Zu weiteren Einzelheiten der Biographie siehe EI² „Rasḥīd Riḍā“: VIII/446ff. und Hourani 1993: 224-244.

⁸⁰ Ayalon 1995: 54f.

Ebenso wie Fawwāz war sie mit ihren Artikeln hauptsächlich in Zeitungen vertreten, die von Männern herausgegeben wurden.⁸¹ Der Schwerpunkt ihrer publizistisch aktiven Phase lag in der Zeit von Juni 1908 bis April 1911: 78 Prozent ihrer Veröffentlichungen fielen in diesen Zeitraum, danach erschienen nur noch vereinzelte Beiträge.⁸² Verantwortlich dürfte hierfür zum einen der schlechte Gesundheitszustand von Malak Ḥifnī Nāṣif gewesen sein. Zum anderen war sie tief enttäuscht darüber, daß sich die Einstellung zur Verbesserung der Lage der ägyptischen Frau kaum geändert hatte.⁸³

⁸¹ Bei den Beiträgen, die in der Frauenpresse veröffentlicht wurden, handelt es sich bis auf wenige Ausnahmen um Nachdrucke ihrer Artikel aus *al-Ġarīda* bzw. der Reden, die sie öffentlich hielt.

⁸² Siehe Tabelle 5, Seite 84. Am 29. April 1911 publizierte die Zeitschrift *al-Manār* den vermutlich letzten ihrer *an-Nisāʾiyyāt*-Beiträge, numeriert als Folge 30, unter dem Titel „Hurriyyat al-marʾa fī l-Islām“ (= MN 64, siehe Anhang, Seite 307).

⁸³ Ihre persönliche Enttäuschung und Resignation kommt besonders deutlich in ihrem Ende 1913 verfaßten, ersten Brief an Mayy Ziyāda zum Ausdruck (AB: 318ff., NI²: 7ff. [201ff.] = MN 56).

Tabelle 4: Verteilung nach Medien

Medium	Artikel	Prozent
al-Ġarīda	35	72 %
al-Muqtataf	2	4 %
al-Manār	1	2 %
Anīs al-Ġalīs	1	2 %
ohne Angabe	10	20 %
	49	100%

Tabelle 5: Verteilung nach Jahren

Jahr	Artikel	Prozent
1904	1	2 %
1908	10	20 %
1909	16	34 %
1910	8	16 %
1911	4	8 %
1913	1	2 %
1914	1	2 %
ohne An-	8	16 %
	49	100 %

Anmerkung: Für die Tabellen 4 und 5 wurden die Artikel ausgewertet. Nicht berücksichtigt wurden Nachdrucke von bereits publizierten Artikeln sowie Gedichte. Die Prozentangaben sind gerundet.

TEIL II: DIE SYSTEMATISCHE ANALYSE DER ARTIKEL

1. SPRACHE UND STIL¹

Im Verlauf des 19. und 20. Jahrhunderts mußte die arabische Presse – ebenso wie andere moderne literarische Formen – einen Sprachstil entwickeln, der diesem spezifischen neuen Medium, seinen Ansprüchen und Zielen gerecht wurde. Dabei konnte sie auf unterschiedliche Quellen zurückgreifen: die kunstvolle Prosa des *Adab*, die sachliche Prosa der Chronisten und Geographen, die gesprochene Landessprache und – nicht zuletzt – auf das Beispiel der ausländischen Presse. Auf dieser Basis entwickelte sich im Verlauf der ersten hundert Jahre der arabischen Presse ein eigener Stil. Der klassische *Adab* mit seiner Reimprosa (*sağ̣c*) und Paronomasie (*ğinās*), seinen zahlreichen Sprachbildern – Metapher (*isti'āra*), Vergleich (*tašbīh*), Gleichnis (*tamṭīl*) –, seinen gelehrten Zitaten aus Koran und Poesie oder seinen volkstümlichen Spruchweisheiten (*maṭal, ḥikma*), war noch bis zum Ende des 19. Jahrhunderts eine Stilform, die Journalisten ganz selbstverständlich in das neue Medium integrierten. Dann wurde er jedoch allmählich durch die zunehmende Bedeutung und Verbreitung der Tageszeitungen verdrängt, deren aktuelle Nachrichten und Berichte eine prägnantere, sachlichere Sprache erforderten.²

Inmitten dieses Wandels bewegte sich Zaynab Fawwāz, die ihre intellektuelle Prägung durch eine klassische, islamisch-arabisch orientierte Bildung erfahren hatte und mit den Stilformen traditioneller literarischer

¹ Die Texte beider Autorinnen wären im Zusammenhang mit der semantischen Entwicklung des modernen Arabisch sicher eine detaillierte Untersuchung wert, doch ginge dies über den Ansatz dieser, als inhaltliche Analyse konzipierten Arbeit hinaus. Daher beschränke ich mich im Folgenden auf eine komprimierte Beschreibung von Sprache und Stil beider Autorinnen im Hinblick auf das potentielle Lesepublikum, für das sie ihre Artikel verfaßten.

² Ayalon 1995: 173-182 mit einigen Beispielen zu dieser Entwicklung. Zum sprachlichen und stilistischen Wandel in der Presse siehe auch Ayalon 1987 und Somekh 1991: 11ff.

Genres vertraut war.³ Zwar schrieb sie nur vereinzelt längere Passagen ihrer Artikel in Reimprosa – um einzelne Aspekte emphatisch zu betonen – doch tendierte sie generell stark dazu, einzelnen Sätzen und Phrasen einen rhythmischen Gleichklang zu geben, sei es durch Parallelismen oder die Aneinanderreihung ähnlich ausklingender Synonyme und Begriffsketten. Ihre bilderreiche Sprache mit zahlreichen Metaphern und Vergleichen sowie ihr überwiegend komplexer Satzbau belegen einerseits ihre hohen sprachlichen Fertigkeiten in der *Fuṣṣḥā*, erschweren andererseits jedoch den Zugang zu ihren Texten.⁴ Wie in der *Adab*-Literatur gepflegt, fügte sie zur Bekräftigung ihrer Argumentation gerne eigene Verse, Sprichwörter und Zitate bekannter Dichter oder, je nach Kontext, aus Koran und Hadīth ein. Nur sehr selten verwendete sie Ausdrücke der Umgangssprache und Neologismen oder übernahm fremde Wörter in ihrer Lautgestalt. Ihre Artikel schrieb sie überwiegend sehr sachlich, lediglich ihre Auseinandersetzungen mit konkreten Widersachern bestimmte ein aggressiverer, spöttisch-ironischer Ton, wenn sie rhetorisch geschickt einzelne Argumente herausgriff, um sie zu widerlegen oder *ad absurdum* zu führen.

Ihre stilistisch-sprachliche Präferenz und die wenigen aus ihrer Biographie bekannten Namen ihres persönlichen Milieus und Umfelds, wie Ḥasan Ḥusnī aṭ-Ṭuwayrānī, Salīm al-ʿAnḥūrī, Adīb Naẓmī oder Ğurġī Zaydān, begründen die Annahme, daß sie ihre journalistischen Beiträge in erster Linie – wenn auch nicht ausschließlich – im Hinblick auf eine Aus-

³ Die Namen der Gelehrten, die sie laut Labība Hāšim unterrichteten, sind mit Ausnahme von Ḥasan Ḥusnī aṭ-Ṭuwayrānī – dem Herausgeber der Zeitung *an-Niḥ* – heute kein Begriff mehr (Hāšim 1906/07: 225). Einen umfassenden Überblick über ihre literarische Bildung gab sie selbst in ihrem Frauenlexikon (DM: I/12f.) sowie in zwei Artikeln (ZF 6, 26).

⁴ Sprachliche und grammatikalische Fehler kommen nur sehr selten vor und sind dazu meist als Druckfehler zu werten, worauf auch ein Nachsatz der Edition hinweist (RZ: 218 Anm.).

einandersetzung mit anderen zeitgenössischen Intellektuellen verfaßt hat. Dies unterstreicht ihr ausgeprägtes Selbst- und Sendungsbewußtsein.

Anders als Zaynab Fawwāz erfuhr Malak Ḥifnī Nāṣif durch ihre ausländischen Lehrerinnen an der *as-Sanīya* neben der traditionellen arabischen auch eine europäisch geprägte Bildung.⁵ Zwar war auch sie mit den Stilformen traditioneller literarischer Genres vertraut, doch verzichtete sie in ihren Beiträgen gänzlich auf Reimprosa und benutzte Sprachbilder und Zitate nur in geringem Umfang. Ihre Texte schrieb sie in einer klaren und verständlichen *Fuṣṣḥā*.⁶ Die publizierten Reden unterscheiden sich dabei nur unwesentlich von den Artikeln, beide sind gekennzeichnet durch verhältnismäßig kurze und einfach strukturierte Sätze, die durch Aufzählungen und Parallelismen einen gewissen Rhythmus erhalten.⁷ Häufig wandte sie sich mit rhetorischen Fragen direkt an ihr (Lese-) Publikum, um so eine größere Nähe zu erzeugen und zum Mitdenken anzuregen. Ihre Texte enthalten, zumeist in Klammern gesetzt, eine Reihe von Neologismen

⁵ Ihr Bruder Maḡd ad-Dīn nennt einige ihrer arabischen Lehrer und europäischen Lehrerinnen (AB: 42). Sie selbst gibt in etlichen Artikeln Hinweise auf Werke europäischsprachiger Autoren wie den englischen Philosophen Herbert Spencer, den französischen Literaten Victor Hugo oder den englischen Naturforscher Charles Darwin (u.a. in MN 1, 3, 5, 24, 38).

⁶ Ihr überwiegend schlicht gehaltener Stil stieß bei einigen zeitgenössischen Autoren auf Kritik, doch Aḥmad Luṭfi as-Sayyid wies diese in seinem Vorwort zu NI strikt zurück und bezeichnete sie als fähigste Autorin (*aktab sayyida*) ihrer Zeit (AB: 343, NI: 8 [45]). Abgesehen von einigen Druckfehlern sind ihre Artikel weitgehend frei von sprachlichen und grammatikalischen Fehlern. Dennoch listete der Gelehrte Ḥusayn Wālī, einer der *Taqrīz*-Autoren, akribisch einige Unkorrektheiten auf, die er nach den Regeln der Grammatik korrigierte (NI: 169f. [189f.]). Ihr Bruder Maḡd ad-Dīn übernahm diese Korrekturen allerdings nicht in seine 1962 publizierte Edition. Dafür nahm er ein paar stilistische Änderungen vor – bezüglich Wortwahl und Interpunktion –, die ihrerseits von einem geänderten Sprachempfinden zeugen.

⁷ Raṣīd Riḍā wandte nach der Publikation ihrer ersten Rede ein, daß der sprachliche Ausdruck (*ibāra*) ihrer Artikel besser sei, da sie diese offenbar mit größerer Sorgfalt verfaßt habe (Riḍā 1909: 428). Bezeichnenderweise kritisierte Labība Ḥāṣim, daß die Rede in *Fuṣṣḥā* gehalten wurde, und forderte, für künftige Reden eine einfachere Sprache, die *ʿAmmīyya*, zu verwenden, damit alle Frauen sie verstehen können (*al-Ġarīda* vom 18. April 1910: 5).

sowie zahlreiche Fremdwörter in ihrer Lautgestalt und ägyptische Ausdrücke, die entweder für sich stehen oder zur Erklärung beziehungsweise Ergänzung von *Fuṣṣḥā*-Termini hinzugefügt werden. Ihre Beiträge, die sie in einem gepflegten, doch relativ einfachen Stil verfaßte, prägt häufig ein emotionaler, persönlicher Ton, mit dem sie sich in erster Linie an die Angehörigen ihrer eigenen Klasse, der Mittelschicht, wandte.⁸ Beides entsprach ganz ihrem erzieherischen Engagement: Sie wollte die Menschen ihres Umfeldes – Leser wie Zuhörer – unterrichten, sie von ihren Anliegen überzeugen und so zu einer Reform der ägyptischen Gesellschaft beitragen.

⁸ Diese Folgerung belegt insbesondere ihre Skizzierung des ägyptischen Klassensystems, in dem sie allein der Mittelschicht einen hohen moralischen Stellenwert einräumte (AB: 188ff., NI: 25ff. [61ff.] = MN 14).

2. DIE FRAU IN DER GESELLSCHAFT: THEMEN UND TENDENZEN

2.1. *Status und Stellung*

Die Schlüsselwörter dieses Themenbereiches sind der Singular *imraʿa* (Frau) und der dazugehörige Plural *nisāʿ* (Frauen).¹

2.1.1. *Die ideale Frau*

Das zeitgenössische Frauenbild war geprägt vom klassischen Tugendideal, wie es der Koran definiert: gläubig und den Vorschriften der *Šarīʿa* folgend, keusch und tugendhaft, bescheiden und zurückhaltend, gehorsam und sanftmütig.² Ausgehend von dieser Idealvorstellung zeichnete auch Zaynab Fawwāz ihr Bild einer idealen Frau:

27. April 1892: „Das Glück der Frau ist nur dann vollkommen, wenn sie Eigenschaften besitzt, die ihr zum Lob gereichen. Sie hat ein [sicheres] Gespür für alle [diese Eigenschaften], wie den feinen, löblichen Charakter, sanfte Gemütsart, Tugendhaftigkeit, Klugheit, innere Stärke (*raṣāna*), feine Bildung, Kenntnis der Kunst der Haushaltsführung, gutes Benehmen, sparsame Lebensweise, gute Erziehung ihrer Kinder und weitere Eigenschaften, ohne die eine Frau nicht vollkommen ist. Wenn die Frau diese Eigenschaften besitzt, dann hat sie allgemein einen guten Ruf und unter ihren Landsleuten und Angehörigen wächst die Zahl derer, die sie loben und achten.“³

Sie ergänzte das koranische Tugendbild lediglich durch Klugheit und Bildung sowie gute Kenntnisse in den familiären Aufgabenbereichen der Frau. Ihre Beschreibung entsprach damit ganz dem Bild, das mehr als ein

¹ Nach Baron benutzten die Frauen die Singularform *imraʿa* wesentlich häufiger als die Pluralform *nisāʿ*, um ihre Einheit trotz Klassen- oder anderer Unterschiede zu betonen (Baron 1994: 117).

² Koran 33, 32-33 und 35 sowie 66,5. Siehe auch Knieps 1993: 212ff.

³ RZ: 4 = ZF 1.

halbes Jahrhundert lang die öffentliche Meinung beherrschen sollte.⁴ Eine solch komprimierte Darstellung ist bei Malak Ḥifnī Nāṣif nicht zu finden. Anders als Zaynab Fawwāz, die in ihren Beiträgen kaum Kritik an anderen Frauen übte,⁵ konzentrierte sie sich auch eher darauf, von ihr beobachtete Mängel und Defizite aufzuzeigen. Diese verdeutlichen wiederum, daß sie von derselben Idealvorstellung geprägt war:

Okttober/November 1908: „Diese Frauen kennen weder ihre Pflichten gegenüber dem Ehemann, noch die Kunst, die Kinder zu erziehen oder die Art und Weise, wie man mit den Hausangestellten umgeht. [...] Sie verbringen ihre Zeit damit, sich über dummes Zeug zu unterhalten oder auf den Straßen herumzuspazieren. Im allgemeinen sind sie überaus verschwenderisch, ganz abgesehen von [ihrem Drang, sich] herauszuputzen und ihrem Mangel an Schamgefühl.“⁶

Warf sie in der vierteiligen Serie „Die Prinzipien der Frauen“ (*mabādīʿ an-nisāʿ*) ihren Geschlechtsgenossinnen grundloses Mißtrauen gegenüber den Ehemännern, Jähzorn und blinde Eifersucht vor, vermißte sie folglich die angebrachte Sanftmut und Zurückhaltung. Prangerte sie Egoismus, Neid, Verschwendung und Herrschsucht an, fehlte ihr offensichtlich die gebotene Bescheidenheit und der Gehorsam.⁷ Indem sie ihre eigenen negativen Erfahrungen und Wahrnehmungen darstellte, hielt sie den Frauen einen Spiegel vor, der diesen zeigen sollte, daß sie nicht nur nach Reformen rufen dürfen, sondern sich auch selbst bessern müssen.⁸

⁴ Booth 2001^b: 82.

⁵ In ihrer Replik auf Hanā Kūrānī betonte sie ihre grundsätzliche Solidarität und bedauerte, die Fehler einer Frau aufzeigen zu müssen (RZ: 35 = ZF 10).

⁶ AB: 196, NI: 32 [67] = MN 16.

⁷ MN 22, 23, 24, 25. Komprimierte Kritik übt sie auch in MN 34.

⁸ Nachahmenswerte Vorbilder präsentierte auch die zeitgenössische Frauenpresse, die in großem Umfang Biographien prominenter Frauen aus Geschichte und Gegenwart abdruckte (Booth 2001^b: 62-108).

2.1.2. Das Verhältnis der Geschlechter

Im Zuge des Reformdiskurses entwickelten die Frauen ein neues weibliches Selbstbewußtsein und begannen, ihre Stellung innerhalb der sich wandelnden muslimischen Gesellschaft selbst zu definieren und zu bewerten.⁹ Zaynab Fawwāz artikuliert diese Stimmung, indem sie die Bedeutung der Frau für die Gemeinschaft hervorhob:

10. Mai 1892: „Die meisten unserer orientalischen Männer wissen, daß die westlichen Nationen nicht vorrangig darin übereinstimmen würden, daß man die Frau respektieren und ihr den Rang verleihen muß, der ihr zusteht, wenn sie nicht festgestellt hätten, daß sie das wichtigste Glied des Körpers der menschlichen Gemeinschaft (*al-ʿuḍw al-muḥimm fī ǧism al-ʿālam al-insānī*) ist [...]. Kamen irgendwann einmal die Strahlen der Zivilisation aus einer Nation hervor, so geschah dies nur dann, wenn ihre Frauen maßgebenden Einfluß ausübten und größte Wertschätzung besaßen. Ganz so, wie es demjenigen klar wird, der sich über die alte ägyptische und griechische Geschichte informiert hat. Denn alle diese zivilisierten Nationen respektierten die Frauen als ein Glied [der Gesellschaft], ohne dessen Hilfe nichts zu vollbringen ist.“¹⁰

Eloquent und überaus spöttisch-ironisch führte sie Ḥusayn Fawzī vor, der in einer Artikelserie für *Furṣat al-Awqāt* seine Thesen zur Überlegenheit des Mannes gegenüber der unterlegenen Frau dargestellt hatte:¹¹

2. Februar 1893: „In [seinem Artikel] legte [der Autor] seinen ganzen Fanatismus für sein Geschlecht an den Tag, so daß seine Voreingenommenheit gegenüber unserem weiblichen Geschlecht klar erkennbar ist [...].

⁹ Zur Entwicklung des Diskurses im Verlauf der islamischen Geschichte siehe Ahmed 1992.

¹⁰ RZ: 9f. = ZF 2.

¹¹ Ḥusayn Fawzī, Sekretär am Zollamt in Alexandria, hatte einen Aufsatz verfaßt, der unter dem Titel „*as-Sirāḡ al-wahhāḡ ʿan dīkr al-ʿawāʾid wa-ḥuqūq az-zawāḡ*“ in mehreren Folgen zwischen Februar und Juli 1893 veröffentlicht wurde.

Weiß dieser gelehrte Herr denn nicht, daß die Frauen die Stütze eines jeden zivilisierten Volkes (*di'āmat kull umma madaniyya*) sind?“¹²

April-Juli 1893: „Ich werde Dir zeigen, daß Deine Argumente nicht ausreichen, um einen Vorrang des Mannes gegenüber der Frau zu begründen. [...] Du sagtest, der Vorrang des Mannes [...] sei durch die Tatsache gegeben, daß er die Wurzel und die Frau der Zweig sei. Dies, versierter Herr (*an-nihrīr*), beweist keinen Vorrang des Mannes. Ich werde Dir ein kleines Beispiel geben, das jedem Menschen einleuchtet [...]: Wenn Du die Dattelpalme betrachtest, dann ziehst Du [doch] die Früchte der Wurzel des Baumes vor, denn die ist [nur] aus Holz. Gewiß, ohne dieses Holz gäbe es auch keine Früchte, [aber] kannst Du es allein aufgrund der Tatsache, daß es die Wurzel bildet der Frucht vorziehen? Oder nimm Āzār, den Vater Ibrāhīms. Er begründete dessen Existenz, aber kannst Du ihm deshalb das größere Verdienst zusprechen? [...] Du hast behauptet, daß der Stärkere [...] der Bessere ist [...]. Wäre es so, wie Du glaubst, dann wäre der Löwe besser als der Mensch, denn er ist stärker. Und wenn Du die Chroniken studierst, [...] dann erfährst Du, daß die meisten Propheten – Friede sei mit ihnen – von den Ungläubigen getötet wurden. Träfe Deine Behauptung zu, dann wäre der Mörder dem Ermordeten vorzuziehen, denn er ist stärker. [...] Dein Ausspruch ‚Gott schütze Dich vor den Schreibfedern der Männer‘ hat mich sehr zum Lachen gebracht, denn [damit] hast Du [mich] spüren lassen, in welchem Zustand Du Dich befandest, als Du diesen Satz geschrieben hast, und mir deutlich gemacht, welche Wirkung die Schreibfedern der Frauen auf den männlichen Körper ausüben! [...] Was die Frage der Schwangerschaft betrifft, die Du als Nachteil für mich anführst. Bei Gott, sie zeichnet mich doch Dir gegenüber aus, denn [auch Du] bist nur aus dem Bauch der Frau hervorgegangen, aus ihrem Blut zur Reife gelangt, von ihrer Milch aufgezogen und genährt. [...] Wie könnte die Frau denn einen Mangel haben, wo sie doch so etwas Vollkommenes wie den Mann hervorbringt?“¹³

¹² RZ: 109f. = ZF 27.

¹³ RZ: 113-116 = ZF 29.

Eine solch harte Kritik übte sie jedoch nur in den Fällen, in denen sie sich durch unsachliche, polemische Argumente herausgefordert fühlte.¹⁴ Im Grunde war sie – wie die folgenden Kapitel im Detail zeigen werden – vor allem daran interessiert, die Männer als Verbündete zu gewinnen und sie davon zu überzeugen, daß sie nur zusammen mit den Frauen, als gleichwertige Partner mit unterschiedlichen Aufgaben und Fähigkeiten, die Nation voranbringen können.¹⁵

1. Juli 1898: „Wisse, daß der Geist ein abstraktes Wesen ist, weder männlich noch weiblich, aber er wird beeinflusst durch die körperliche Gestalt. So sind die Fähigkeiten von Mann und Frau verschieden und beide sind [jeweils] eine Hälfte der Welt.“¹⁶

Nachdem sie selbst Kontakt zu reformorientierten Intellektuellen hatte, von ihrem Bruder ebenso wie von anderen Männern gefördert worden war, glaubte sie an einen positiven Wandel:

4. März 1893: „[...] endlich ließ Gott uns einige Männer zukommen, die den Nektar (*raḥīq*) der Zivilisation getrunken hatten, die Schärpe der Vortrefflichkeit anlegten und durch das Licht der Wahrheit erleuchtet wurden, so daß ihnen klar wurde, was uns an lang vergessenen, dringend nötigen Rechten zusteht. Daher faßten sie den festen Entschluß, uns jene Rechte zurückzugeben [...]“.¹⁷

Malak Ḥifnī Nāṣif hatte selbstkritisch die Defizite ihres eigenen Geschlechtes analysiert, so konnte sie auch den Männern vorhalten, wie weit sie davon entfernt waren, den Frauen die ihnen zustehende gesellschaftliche Achtung und Anerkennung zu erweisen. Sie schränkte zwar ein, daß sie nicht alle Männer im Auge habe – wie zuvor auch nicht alle

¹⁴ Ein weiteres Beispiel bietet ihre Replik auf verschiedene Artikel in *al-Hilāl* (ZF 46).

¹⁵ Diese Haltung teilte eine Mehrheit der publizistisch aktiven Frauen, die in ihrem Engagement vielfach von Männern unterstützt wurden (Baron 1994: 119).

¹⁶ RZ: 191 = ZF 53.

¹⁷ RZ: 110 = ZF 28.

Frauen –, doch sei die Zahl derer, deren Verhalten zu beanstanden sei, recht groß.¹⁸ So kritisierte sie in der entsprechend betitelten, dreiteiligen Serie „Die schlechten Seiten der Männer“ (*masāwiʿ ar-riḡāl*) deren Geldgier, Verantwortungslosigkeit, Egoismus, Gefühllosigkeit, Tyrannei und mangelnden Respekt gegenüber der Frau.¹⁹ Sie warf ihnen vor, daß zwischen ihren theoretischen Forderungen und deren praktischer Umsetzung eine große Lücke klaffe, und forderte sie auf, zunächst sich selbst zu bessern, ehe sie dies von anderen forderten:

11. April 1909: „Die Mehrzahl unserer Männer hat Europa und die zivilisierten Länder besucht und mit eigenen Augen gesehen, wie sehr der europäische Mann seine Frau achtet, daß er ihr sogar bei jeder Versammlung den Vortritt läßt. Unentwegt verkündeten sie, daß die [ägyptische] Frau sich [ebenfalls] bilden müsse, taten in ihren Reden kund, daß sie sie [dabei] unterstützen wollen und, daß die Frau [ihren] Respekt verdiene. Doch schon bald lösten sich ihre Reden in Luft auf. Es sei denn, sie kommen mit einer europäischen Touristin oder einer [anderen] westlichen Frau zusammen. Dann zeigen sie sich von ihrer lebenswürdigsten Seite, helfen ihr, aus dem Wagen zu steigen, nehmen ihr den Koffer ab und lüften respektvoll ihren Tarbusch. Zur selben Zeit weisen sie es jedoch verächtlich zurück, mit der eigenen Frau in einem gemeinsamen Wagen zu fahren. Wenn diese eine Reise unternimmt oder sich an einen anderen Ort begibt, dann überlassen sie sie sich selbst, als ob sie nicht zu den Anhängern der modernen Ideen gehören, die [von sich] behaupten, daß sie die [Sache der] Frau unterstützen [wollen...]. Bei Gott, würden sich unsere Männer uns gegenüber fürsorglich und respektvoll zeigen, dann wären auch wir imstande, so zu sein, wie sie es wünschen. Sind wir doch nur ein Spiegel, der ihr Abbild reflektiert [...]. Wenn sie uns bessern wollen, sollten sie [zunächst] sich selbst bessern, und wenn nicht, dann sollen sie sehen, was sie davon haben.“²⁰

¹⁸ AB: 232, NI: 66 [98] = MN 26.

¹⁹ MN 26, 27, 28.

²⁰ AB: 240ff., NI: 74f. [105f.] = MN 28.

Wie Fawwāz verwahrte sie sich gegen Spekulationen über eine vermeintliche Vorrangstellung eines der Geschlechter und betonte deren untrennbare Verbundenheit:

15. Mai 1909: „Ihr versteht, [...] warum die Antwort auf die Frage, welches Geschlecht [...] am besten geeignet ist, den Fortbestand der Welt [zu gewährleisten], so schwierig ist. Wenn eine von Euch antworten würde, die Männer, da sie so beschwerliche Arbeiten wie das Bauen, Erfindungen, Landwirtschaft und anderes auf sich nehmen, entgegne ich: und für wen [sollte] man diese Schwierigkeiten auf sich nehmen, wenn nicht für die Frauen, die unaufhörlich für den Nachwuchs sorgen, der diese Welt bevölkert? Und wenn wir sagen, die Frauen, weil sie den Haushalt führen und die Nachkommen gebären, dann sage ich: Woher kommt der Nachwuchs, wenn es keinen Vater für ihn gibt? [...] Wir sollten aufhören mit all diesen fragwürdigen Hypothesen!“²¹

ohne Datum: „Sie sagen, die Frau könne nicht auf die Hilfe des Mannes verzichten. So sage auch ich, daß der Mann nicht auf die Hilfe der Frau verzichten kann, denn keiner von beiden kann ohne den anderen leben.“²²

Daher riet sie Männern wie Frauen, endlich mit ihren gegenseitigen Schuldzuweisungen und Vorwürfen aufzuhören und statt dessen anzufangen, nach Lösungen zu suchen:

15. Mai 1909: „Die Klagen über uns [Frauen] haben ebenso zugenommen, wie unsere Klagen über die Männer. Welche der beiden Gruppen hat recht mit ihren Behauptungen? Äußern sich unsere Reformen allein im Murren und Klagen? Ich glaube nicht, daß ein Kranker durchs Stöhnen gesund wird! [...] Wir und die Männer haben gleichermaßen Recht wie Unrecht mit unseren Behauptungen. [...] Doch das gegenseitige Zuschieben der Verantwortung [für die Mißstände] hat die Meinungsverschiedenheiten [...] nur verstärkt und die tiefe Entfremdung zwischen den

²¹ AB: 72, NI: 104 [131] = MN 1.

²² AB: 135 = MN 5.

Männern und Frauen Ägyptens vergrößert. Und das ist etwas, das wir nicht zufrieden, sondern mit Bedauern und Sorge betrachten [müssen].“²³

1. April 1914: „Wir drehen uns im Kreis. Die Männer betrachten die Frau, die Frauen betrachten den Mann. Jede Gruppe stützt sich auf einen nicht hinnehmbaren Hinderungsgrund und wagt es nicht, das Risiko einzugehen, vor dem anderen zu beginnen oder [gar] alleine loszueilen. So bleiben beide, wo sie sind, wissen beide nicht, was sie tun sollen. Doch ich glaube, daß dieses gravierende Problem [durchaus] zu überwinden ist, wenn beide Gruppen aufhören, aufeinander zu warten (*bi-ṭarḥ at-taswīf*) und jede nach ihren Möglichkeiten und Kräften an die Arbeit geht.“²⁴

Ihre Briefe an Mayy Ziyāda, die zu ihren letzten Veröffentlichungen zählen, zeigen allerdings, daß sie in den allgemein propagierten Reformbestrebungen vor allem eine erneute männliche Dominanz sah:

16. Dezember 1913: „[...] doch jeder der nach Reformen ruft, folgt einer [eigenen] Richtung. [...] Welchen Weg sollen wir einschlagen, wem folgen? Noch immer werden wir Frauen zu Unrecht vom Mann unterdrückt. Seine Tyrannei befiehlt und verbietet uns, als ob wir keine eigene Meinung hätten. [...] Wir lehnen es nicht ab, den Meinungen der klugen Köpfe und Reformer unserer Nation zu folgen, aber wir glauben eben nicht, daß jeder, der über das Thema Frau schreibt, zu den klugen Köpfen und Reformern gehört. Die Männer sollten es uns überlassen, ihre Meinungen zu prüfen, damit wir uns für das Richtige entscheiden können. Sie sollen uns nicht auch noch bei unserer Befreiung bevormunden, wie sie uns schon bei unserer Unterdrückung bevormundet haben. Denn wir sind ihrer Herrschaft überdrüssig!“²⁵

Das Ergebnis eines reformierten Verhältnisses der Geschlechter sollten ihrer Vorstellung nach zwei gleichwertige, sich gegenseitig stützende gesellschaftliche Bereiche sein:

²³ AB: 71f., NI: 104 [131] = MN 1.

²⁴ AB: 115 = MN 3.

²⁵ AB: 319f., NI²: 8f. [201f.] = MN 56.

Januar 1914: „Der Mann hat unsere Rechte unterdrückt, nicht weil er sich vorgenommen hat, uns zu unterdrücken, sondern weil er sich in vielem verrechnet hat [und glaubte], daß es ihn schwächt, wenn unsere Stärke wächst. Vielleicht dachte er, wir hätten dasselbe Reich und betrachtete uns deshalb als Rebellierende. Doch wir wollen nur sein Glück und, daß seine Stärke in seinem Reich wächst. Wir bitten ihn darum, den einengenden Zwang in unserem künftigen Reich, das ihm den Rücken stärken wird und in keiner Weise gedacht ist, ihn zu schwächen, aufzuheben [...]. Der Mann soll sich seines Reiches erfreuen. Wir rütteln nicht an seinem Thron, weil wir ihn stürzen wollen, wie Du sagtest [Mayy], wir rütteln daran, um von ihm ‚eine Verfassung‘ (,ad-dustūr‘) zu fordern.“²⁶

2.1.3. Fazit

Sowohl Zaynab Fawwāz als auch Malak Ḥifnī Nāṣif vertraten ein Frauenbild, das vom klassischen Tugendideal des Korans geprägt war. Während Fawwāz dieses Ideal in ihren Artikeln als erstrebenswertes Ziel definierte, zeigte Nāṣif selbstkritisch auf, wie weit die zeitgenössische Frau von diesem Ideal entfernt ist. Dies erlaubte ihr, im Gegenzug auch die negativen Seiten des Mannes aufzulisten, um so zu unterstreichen, daß beide Geschlechter gleichermaßen an sich arbeiten müssen. Beide Frauen hatten Ermutigung und Unterstützung durch reformorientierte Intellektuelle erfahren. Dies veranlaßte Zaynab Fawwāz an eine baldige Verbesserung des Verhältnisses der Geschlechter zu glauben. Malak Ḥifnī Nāṣif nahm dagegen eine skeptischere Haltung ein, da sie in den Reformbestrebungen eine erneute männliche Dominanz erkannt hatte.

²⁶ AB: 331f., NI²: 21f. [213] = MN 57c.

2.2. Bildung und Erziehung

Die Schlüsselwörter *taʿlīm* (Bildung) und *tarbiya* (Erziehung) kennzeichnen zwei eng zusammengehörende Aspekte: Der Terminus *taʿlīm* wird in erster Linie für die Vermittlung von Wissen (*ʿilm*) in der Schule benutzt, *tarbiya* dagegen für die Vermittlung ethischer Wertvorstellungen und sittlicher Normen (*aḥlāq*, *ādāb*) zu Hause, in der Familie.¹

2.2.1. Mädchenbildung im Aufbruch

Als sich Zaynab Fawwāz zu Beginn des Jahres 1892 erstmals zum Thema Bildung äußerte, hatten Mädchen im Prinzip vier Möglichkeiten, eine Schulausbildung zu erhalten: In der Koranschule (*kuttāb*), mittels Privatunterricht, in verschiedenen ausländischen Instituten bzw. Missions-schulen oder in den zwei staatlichen Mädchenschulen in Kairo.² Die Zahl

¹ Der Terminus *tarbiya* – ursprünglich „Zucht, Züchtung (von Tieren und Pflanzen)“ – erhielt erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Bedeutung „Erziehung (von Kindern)“, wie Mitchell anhand der Werke aṭ-Ṭaḥṭāwīs aufzeigte (Mitchell 1988: 88ff.). Zwei weitere Termini, die – wie unter anderem auch bei Zaynab Fawwāz zu sehen – zunächst noch häufig synonym zu *tarbiya* benutzt wurden, sind *taʿdīb* und *tahdīb*. Im Verlauf der Diskussion setzte sich *tarbiya* als gängiger Begriff durch, um sittliche Bildung von intellektueller Bildung (*taʿlīm*) zu unterscheiden.

² Eine erste Mädchenschule, die der Ausbildung von Hebammen diente, war bereits 1832 unter Muḥammad ʿAlī (r. 1805-1848) gegründet worden. Die erste allgemeinbildende staatliche Mädchenschule wurde 1873 unter Ismāʿīl (r. 1863-1879) etabliert: *as-Suyūfiyya*, später in *Madrasat as-Saniyya* umbenannt. Einen Überblick über die historische Entwicklung der Frauenbildung in Ägypten geben Bakr 1998, Farīd 1980, Abou-Zeid 1970 und Badr 1968.

der Schülerinnen nahm bis zur Jahrhundertwende langsam zu,³ und insbesondere in der städtischen Bevölkerung wuchs allmählich das Bewußtsein für die Notwendigkeit der Mädchenbildung. Dies veranschaulicht eine Umfrage, die Ya^cqūb Artīn (gest. 1919), Staatssekretär am ägyptischen Bildungsministerium, im Jahr 1892 durchführte, um den Bedarf an Mädchenschulen zu ermitteln.⁴ Danach standen zwar Angehörige der Unterschicht dem Thema großenteils ablehnend gegenüber, unter anderem da die Familien auf die Arbeitskraft ihrer Töchter angewiesen waren, doch Angehörige der Mittel- und Oberschicht befürworteten Mädchenbildung.⁵

Diese Situation und Stimmung erklärt den geradezu euphorischen Tenor der ersten Artikel von Zaynab Fawwāz:

27. April 1892: „Die Zeit ist vorbei, als vor uns, vor der orientalischen Frau, das Tor des Glücks verschlossen war, als diese sich nur als ein Werkzeug in der Hand des Mannes erfuhr, der sie gehen ließ, wohin er ging, und sie lenkte, wie er wollte; der ihre Unkenntnis verstärkte, indem er ihr einen dichten Schleier [auferlegte], die Tore der Bildung versperrte, sie nicht aus dem Haus gehen ließ und ihr [selbst] die Teilnahme an öffentlichen Frauenversammlungen untersagte. Das ging so weit, daß er sie glauben machte, daß all dies schwere Vergehen wären! Würde sie ihnen nachgehen, so verletze sie ihre vorgeschriebene Ehre und Keuschheit! [...] Doch jetzt ist dieser dichte Schleier zurückgezogen worden. Gott sei Dank! Hinter ihm leuchten die Strahlen der Sonne des Orients hervor. Unsere Epoche kehrte

³ Leider liegen wenig aussagekräftige Statistiken für diese Zeit vor. An den Koranschulen, die staatlicher Kontrolle unterlagen, betrug der Anteil der Mädchen 1898 etwa zehn Prozent (Tucker 1985: 124). Die staatlichen Schulen in Kairo besuchten 1875 insgesamt 455 Mädchen (Abou-Zeid 1970: 4). 1907/08 lag die Zahl dort bei 492, 1909/10 bei 556 und 1910/11 bei 661 (Annuaire Statistique 1911: 72f.). Ein Grund für die geringe Steigerung lag auch in der Einführung von Schulgeld, mit der die britische Besatzungsmacht zu Beginn des 20. Jahrhunderts den Zugang erschwerte (Baron 1994: 128f., Tignor 1966: 343).

⁴ Zur Biographie siehe Kaḥḥāla 1957-61: XIII/242.

⁵ Baron 1994: 123f. [dort zitiert nach Artin, Yacoub (1892): L'Enseignement des Jeunes Filles, Dār al-Waṭā'iq al-Qawmiyya, Maḡlis al-Wuzarā', Nizārat al-Ma'ārif A 4, 10. Juni 1892, 2-12].

zurück zu Fortschritt und Reform. Überall wurde der Glanz des Wissens und des Erfolgs verbreitet. Schulen und Seminare sind bereits erbaut und man erlaubte uns, Wissenschaften zu studieren sowie Kenntnisse in Literatur und Kunst zu erwerben. Jetzt liegt es an uns, die Ärmel hochzukrempeln und uns selber zu bemühen, unser Glück zu machen!“⁶

10. Mai 1892: „Schulen wurden gegründet, das Banner der Wissenschaft und Bildung erhoben, über die Grenzen in alle Richtungen ausgedehnt, bis die entferntesten besiedelten Gebiete erreicht waren, nachdem man sie zuvor nur dem Namen nach gekannt hatte und es schwierig war unter Hunderten von Menschen einen einzigen zu finden, der lesen und schreiben konnte. Heute hingegen haben sich diese Zustände verbessert, wurden die Hoffnungen [auf eine bessere Zukunft] gestärkt, nahm die Zahl der Schulen in allen Bezirken zu, um den Geist eines wohlherzogenen Lebens in den Köpfen der Kinder beiderlei Geschlechts, des starken wie des schönen, auszubreiten.“⁷

7. Juli 1892: „Dagegen sehe ich, daß die Eröffnung einer derartigen [Mädchen-]Schule unter den Einwohnern Kairos, die wünschen, daß ihre Töchter eine gute Erziehung erhalten, und alle Anstrengungen unternehmen, für die Ausbildung ihrer intellektuellen Fähigkeiten Sorge zu tragen (*as-sāhirīn ‘alā*), nicht als schwierig zu betrachten ist. Nein, vielmehr sehe ich das als äußerst einfach an! Sie ist nicht zu vergleichen mit den Schulen, die für den Unterricht in afrikanischen Provinzen oder anderen barbarischen Ländern eröffnet wurden, und bei denen es schwer ist, fest verwurzelte Traditionen aus den Herzen der Einwohner zu reißen.“⁸

Als Malak Ḥifnī Nāṣif zu schreiben begann, hatte sich diese Situation weiter gefestigt: Schulmädchen waren seit der Jahrhundertwende ein Element der Gesellschaft, das vor allem in Kairo nicht mehr zu übersehen war.⁹ Nāṣif selbst hatte die staatliche Mädchenschule *as-Sanīya* besucht,

⁶ RZ: 3f. = ZF 1.

⁷ RZ: 7 = ZF 2.

⁸ RZ: 14 = ZF 4.

⁹ Ahmed 1992: 143.

war als eine der ersten muslimischen Schülerinnen im Jahr 1900 zur Abschlußprüfung zugelassen worden und hatte dann eine Ausbildung zur Lehrerin absolviert.¹⁰ Was Zaynab Fawwāz 1892 noch Anlaß zur Begeisterung bot, war für Malak Ḥifnī Nāṣif sechzehn Jahre später bereits ein Teil ihres Alltags, den sie in ihren Artikeln nicht mehr thematisierte.

2.2.2. Versuche der Legitimation

Religiös-moralische Legitimation

Trotz des Angebots an staatlichen wie privaten Bildungseinrichtungen und trotz zunehmender Akzeptanz in Teilen der Bevölkerung, drehte sich die öffentliche Diskussion immer wieder um die grundsätzliche Frage, ob der Islam Frauenbildung erlaubt. Zwar wurde von den Gelehrten allgemein akzeptiert, daß das von Koran und Sunna gepriesene Streben nach Wissen für Männer und Frauen gilt, doch war man uneinig darüber, ob Frauen auch lesen und schreiben lernen dürfen. Befürworter wie Gegner konnten ihre Argumentation mit Hilfe entsprechender Hadithe untermauern.¹¹ Zaynab Fawwāz setzte sich nicht mit der innerislamischen Debatte an sich auseinander, obwohl sie in verschiedenen Artikeln ihre fundierten Kenntnisse der Religion unter Beweis stellte. In einem sehr anschaulichen Artikel, der dazu ein schönes Beispiel ihrer feinen Ironie gibt, beschrieb sie jedoch ein Gespräch unter Frauen, in dem es um dieses Thema ging:

¹⁰ Zuvor hatten Mädchen die vierjährige Primarschule ohne Abschluß verlassen. Von den 17 Schülerinnen, die im Jahr 1900 zusammen mit Nāṣif die Prüfung ablegten, bestanden fünf (Abou-Zeid 1970: 4). Bei der Lehrerinnenprüfung war sie eine von dreien (AB: 42).

¹¹ Raṣīd Riḍā, der als Vertreter des Reformislam Frauenbildung befürwortete, erörterte 1899 in *al-Manār* die Hadithe, mit denen das Schreibverbot begründet wurde, und bezeichnete sie als Fälschungen (Ende 1994).

Januar/Februar 1893: „Die [Hausherrin] sagte: [...] ‚Dem Mädchen Lesen und Schreiben zu lehren, ist verwerflich bei uns. Das ist nur den Christen gestattet, den Muslimen jedoch ist es niemals erlaubt.‘ Ich [Zaynab Fawwāz] entgegnete: ‚Wenn es so wäre, warum wurden dann Schulen für die Ausbildung von Mädchen geöffnet?‘ Darauf antwortete sie: ‚Weil die Menschen begonnen haben, die Christen in allen Dingen nachzuahmen [...] doch bei uns ist das nicht möglich, denn unser Herr Muḥammad hat die Frau, die flüssig schreiben kann (*tafukku al-ḥaṭṭ*) und das Lesen beherrscht, verabscheut.‘ Ich entgegnete: ‚Wer hat Dir denn dieses berichtet, wo doch seine Frauen – Gott segne ihn und schenke ihm Heil – anerkannte Überlieferinnen des Hadith gewesen sind. Und wo doch von derjenigen, die ihm unter ihnen am liebsten war, die meisten Überlieferungen stammen – nämlich von ‘Ā’iṣā!‘ Da erwiderte sie: ‚Ja, und deswegen liebte er seine Frau Āmina auch mehr als ‘Ā’iṣā!‘“¹²

Es folgte eine lebhafte Diskussion der versammelten Frauen über die Frage, ob Āmina Mutter oder Ehefrau des Propheten gewesen sei. Am Ende erwähnte die Hausherrin, daß sie all ihre Kenntnisse von ihrem Ehemann habe, der ihr im übrigen auch verboten habe, die Sure Maryam zu hören:

„Ich fragte sie: ‚Was ist denn an der Sure Maryam verwerflich für Frauen?‘ Da antwortete sie: ‚Sie war ursprünglich eine Prophetin (*nabīya*), die uns gehörte, dann kamen die Christen und machten sie zu ihrer Prophetin. Und deshalb ist es uns nicht [mehr] erlaubt, ihre Sure zu hören.‘ Als ich diese großartige Nachricht vernommen hatte, stand ich auf und ging; und ich pries Gott, der uns gnädig den Vorzug gegeben hat gegenüber vielen seiner Geschöpfe.“¹³

Indem sie die Frage der Bildung mit konkreten religiösen Inhalten verknüpfte, die zum Allgemeinwissen jedes Muslims gehören, verlieh Zaynab Fawwāz ihrer Forderung eine religiös-moralische Legitimität. Aus

¹² RZ: 102 = ZF 24.

¹³ RZ: 103 = ZF 24.

dem gleichen Grund kritisierte sie den Zār-Kult¹⁴ und Praktiken von Wunderheilern, bei denen islamische Vorschriften verletzt werden – wie zum Beispiel das Verbot, Blut zu konsumieren – und konstatierte:¹⁵

9. September 1892: „Dies resultiert aus der Unwissenheit der Frauen und daraus, daß sie über die wahren Zusammenhänge nicht informiert sind, denn von der Religion kennen sie nicht mehr als die Namen der [volkstümlichen] Heiligen.“¹⁶

Auch Malak Ḥifnī Nāṣif beklagte den verbreiteten Aberglauben, doch brachte sie ihn nicht mit mangelnder Bildung in Zusammenhang, sondern sah ihn vielmehr als Resultat mangelhafter Erziehung an.¹⁷ Der erzieherische Aspekt spielte bei ihr eine große Rolle, da sie sich offenbar mehr als Zaynab Fawwāz mit dem Vorwurf auseinandersetzen mußte, daß Bildung der Moral der Frau schade. Diese Kritik, ein elementarer Bestandteil der Bildungsdiskussion – Qāsim Amīn bezeichnete sie 1899 als „festgewurzelte Ansicht [...] der Früheren“¹⁸ –, besagte, daß eine gebildete Frau ihren Mann leichter hintergehen könne. Nāṣif hielt dem entgegen, daß dies eine Frage des Charakters sei, für den jedoch in erster Linie die Erziehung verantwortlich sei:

15. Mai 1909: „Nicht Bildung schadet dem Charakter der Mädchen, sondern eine mangelhafte Erziehung. Diese Erziehung gehört in Wahrheit zu den Aufgaben der Familie, nicht zu denen der Schulen. Nachdem unsere Familien jedoch [noch] nicht das Stadium erreicht hatten, das sie in die Lage versetzt, die Kinder gut zu erziehen, mußten wir unsere Anstrengun-

¹⁴ In dieser in Ägypten besonders ausgebildeten Zeremonie werden mittels Opfer und ekstatischer Tänze Geister vertrieben bzw. besänftigt. Zu weiteren Einzelheiten siehe Kriss/Kriss-Heinrich 1960/62: II/140-204.

¹⁵ Zaynab Fawwāz hatte an verschiedenen Zeremonien teilgenommen und Berichte darüber publiziert (RZ: 46-54, 67-71 und 158-168 = ZF 11, 16, 45).

¹⁶ RZ: 50 = ZF 11.

¹⁷ AB: 170 = MN 11.

¹⁸ Amīn 1992: 60. Zu historischen Gelehrten, die diese Auffassung vertraten, siehe Ende 1994: 55ff.

gen verdoppeln, um [zunächst] uns selbst zu verbessern und dann die Jugend. Und dies kann nicht von heute auf morgen (*fī laḥẓa*) geschehen, wie man [uns] glauben machen [möchte]. Es ist nicht recht, die Verantwortung für unmoralisches Verhalten ganz auf die Schulen zu schieben. Gewiß, die Schulen besitzen Einfluß auf die Erziehung, doch tragen sie nicht die ganze Schuld, nein, der Fehler liegt bei den Familien.“¹⁹

16. April 1910: „Einige Gegner der Mädchenbildung glauben, daß es für das Mädchen besser wäre, unwissend zu bleiben, da Bildung ihm ermögliche, Wege zu finden, um [mit Männern] in Kontakt zu treten, was der Tradition und den Anweisungen ihrer Familie (*awliyāʿhā*) widerspricht.“²⁰ Diese Theorie ist falsch, denn eine rechtschaffene Erziehung verhindert dies. Das gut erzogene Mädchen (*al-kāmila*) weiß aufgrund seiner eigenen Sittsamkeit, seines Anstands und des Vorbilds seiner Familie die üble Nachrede zu fürchten, sie weiß, daß der gute Ruf eines Mädchens wie eine durchsichtige Flasche ist, die beim geringsten Anlaß befleckt wird [...]. Das schlecht erzogene Mädchen (*al-fāsida*) dagegen neigt dazu, vom rechten Wege abzukommen, sobald es eine Gelegenheit findet, einerlei ob es gebildet oder unwissend ist.“²¹

Zur Frage der religiösen Legitimität von Frauenbildung stellte sie lediglich allgemein fest:

29. April 1911: „Der Islam verpflichtet jeden Muslim und jede Muslimin Wissen zu erwerben. Schon die Frauen des Propheten – Gott möge Wohlgefallen an ihnen haben – gaben Männern wie Frauen Auskunft in religiösen Fragen und lehrten die Frauen Weisheit und vornehme Charaktereigenschaften. Frauenbildung wurde [im Islam] zu keiner Zeit vernach-

¹⁹ AB: 80, NI: 112 [138] = MN 1. Während Nāṣif hier die Väter als Teil der Familie nur indirekt kritisiert, drückt sie in einem anderen Beitrag durchaus auch ihren Mißmut darüber aus, daß sogar gebildete Männer sich wenig um die Erziehung ihrer Töchter kümmern (AB: 246-249, NI: 79-82 [109-112] = MN 30).

²⁰ Sie spielt hier auf die verbreitete Vorstellung an, daß gebildete Frauen Liebesbriefe erhalten oder selbst verfassen könnten und so unerlaubterweise Kontakt mit Männern außerhalb der Familie knüpfen könnten (siehe dazu Ende 1994: 55ff.)

²¹ AB: 98, NI: 132f. [155] = MN 2.

lässigt, [dies geschah] erst nach dem Fall des arabischen Reiches, als die Menschen die Lehren der wahren Religion aufgaben.“²²

Physische Legitimation

Ein weiteres Argument, das in der öffentlichen Diskussion gegen Frauenbildung angeführt wurde, war die vermeintliche intellektuelle Minderwertigkeit der Frau. Die damals in Europa verbreitete These, daß Frauen ein kleineres Gehirn als Männer hätten und deshalb über einen geringeren Verstand verfügten,²³ fand auch in arabischen Publikationen Eingang, was Zaynab Fawwāz zu einem etwas spöttischen Kommentar veranlaßte:

Januar/Juni 1894: „Doktor Bischoff²⁴ trat in seiner wissenschaftlichen Abhandlung den Beweis an, daß die Frau nicht in der Lage sei, sich dem Studium der höheren Wissenschaft zu widmen, da ihr Gehirn von geringem Ausmaß als das des Mannes sei. Sein Urteil stützte er auf das Gewicht eines Frauenhirns, welches 1250 Gramm betrug, und das eines Mannes, das 1350 Gramm erreichte. [...] Infolgedessen sei bewiesen, daß die Frau geringere intellektuelle Fähigkeiten als der Mann habe. Doch sollten all seine Hoffnungen zunichte gemacht werden (*la-ḥaybat al-amal*), als er, um seine Beweisführung zu bestätigen und zu bekräftigen, verfügte, nach seinem Tod sein Gehirn zu wiegen. Denn als er gestorben war und sein Gehirn gemäß seiner Verfügung gewogen wurde, da fand man heraus, daß es fünf Gramm leichter war als das der Frau.“²⁵

Sie hielt Kritikern der Frauenbildung die grundsätzliche intellektuelle Gleichwertigkeit von Mann und Frau entgegen und argumentierte, daß

²² MN 64 (siehe Anhang, Seite 307ff.).

²³ Ausgelöst hatte die Diskussion 1872 der Münchner Anatomieprofessor Theodor Ludwig Wilhelm von Bischoff (1807-1882), der Frauen den Zugang zum Medizinstudium mit der Begründung verweigerte, daß sie dazu aufgrund ihres leichteren Gehirns nicht in der Lage wären (Meister 1997: 35).

²⁴ Fawwāz schrieb „b-s-k-ū-f“.

²⁵ RZ: 168f. = ZF 46.

nur die Vernachlässigung der Frau, ihre fehlende Bildung, zu der Rückständigkeit beigetragen habe, die ihr von den Männern zum Vorwurf gemacht werde:

14. Juli 1892: „Denn die Frau ist ein Mensch, so wie der Mann einer ist, mit voll ausgeprägtem Verstand und Scharfsinn, sie sind gleichwertige Mitglieder, fähig, die Dinge gebührend einzuschätzen und Zeit und Raum voneinander zu trennen. [...] Ein intelligenter Mensch, der sich mit den Angelegenheiten dieser Welt befaßt, entdeckt zwei gleichwertige Geschlechter. Doch die Vernachlässigung – und nichts anderes – führte zwangsläufig dazu, daß die Frau zurückgeblieben ist.“²⁶

4. März 1893: „Was den Verstand betrifft, so [frage ich], welcher Mangel ist in unserem Verstand, wo wir doch der Ausgangspunkt des Seins sind, trotz unserer Unwissenheit und unserer fehlenden Bildung.“²⁷

15. September 1896: „Wenn wir dieses Verlangen [nach Bildung] erfüllen und den Weg einschlagen, auf dem wir zu den Stufen der Vollkommenheit gelangen, dann haben wir genauso hohe geistige Fähigkeiten wie die Männer und gleichen ihnen in allem, was wir tun können. Denn wir sind die Hälfte dieser Welt!“²⁸

Zum Beweis für die Leistungsfähigkeit von Frauen verwies sie sowohl auf herausragende Frauen der islamischen Geschichte, als auch auf zeitgenössische europäische und amerikanische Wissenschaftlerinnen und Erfinderinnen.²⁹ Genauso wehrte sich Malak Ḥifnī Nāṣif aggressiv und ironisch gegen die Behauptung, daß Frauen aufgrund vermeintlich geringerer geistiger und körperlicher Kräfte keine herausragenden Leistungen vorweisen können:

²⁶ RZ: 22ff. = ZF 5.

²⁷ RZ: 111 = ZF 28.

²⁸ RZ: 216 = ZF 63.

²⁹ RZ: 7-10, 111 = ZF 2, 28. Am umfassendsten untermauerte sie dies mit ihrem biographischen Lexikon, in dem sie überwiegend historische Frauen beschrieb.

15. Mai 1909: „Nachdem die Männer uns viele Jahrhunderte lang unterjocht haben, bis unser Verstand Rost ansetzte und unser Körper geschwächt war, ist es da richtig, wenn sie uns [jetzt] glauben machen, unser Geist und Verstand sei schwächer ausgeprägt als der ihre? Wären sie gerecht und unparteiisch, dann würden sie uns nicht vorwerfen, daß wir keine besondere Leistung [vorzuweisen] hätten, und nicht bekannt wäre, daß eine von uns beispielsweise Grundlagen der Arithmetik oder der Geometrie geändert hätte. Würde [vielleicht] einer von ihnen die Güte haben, uns zu erklären, welche dieser Grundlagen er entdeckt hat? Sind die Grundlagen der Arithmetik denn nicht seit der Zeit der alten Griechen bis heute identisch? Sind die Theorien der Geometrie nicht immer noch die, die [schon] die alten Ägypter und Römer kannten? Wir erkennen die gewaltigen Leistungen der Männer als Entdecker und Erfinder [durchaus] an, doch hätte ich zusammen mit Christoph Kolumbus das Schiff bestiegen, dann wäre es auch für mich nicht schwer gewesen, Amerika zu entdecken.“³⁰

Und auch sie belegt ihre Aussage mit Beispielen historischer und zeitgenössischer Frauen.³¹

Gesellschaftlich-moralische Legitimation

Zunächst hatte sich die Diskussion auf das Recht der Mädchen auf Bildung konzentriert,³² was sich in den ersten Beiträgen von Zaynab Fawwāz widerspiegelt:

27. April 1892: „So bemühen wir uns, diese Eigenschaften zu erlangen und durch sie das Glück zu erreichen – wobei wir bekommen, was uns rechtmäßig zusteht –, auf daß wir würdig werden, die Stützen der menschlichen Art zu errichten, so wie es von uns Frauen gegenüber der sozialen Gemeinschaft verlangt wird.“³³

³⁰ AB: 76f., NI: 109 [135] = MN 1.

³¹ AB: 76f., NI: 109 [135] = MN 1.

³² Baron 1994: 124.

³³ RZ: 5 = ZF 1.

10. Mai 1892: „[...] warum enthält man ihr ihre Rechte? Was meinst Du? Und warum wird sie gescholten, wenn sie ihr geraubtes Recht und ihren geraubten Besitz zurückfordert? [...] Vielleicht erreichen wir, indem wir diesem nützlichen, rechtschaffenen Weg folgen, künftig Rang und Bedeutung in der Zivilisation – wobei wir zurückfordern, was uns in völlig ungerechtfertigter Weise geraubt wurde – und erlangen mit Hilfe Gottes und der Entschlossenheit unserer Männer unsere Rechte zurück.“³⁴

Doch bereits ab Mitte der 90er Jahre des 19. Jahrhunderts begann man die Bildungsfrage mit der Funktion der Mutter als ‚erster Schule‘ zu verknüpfen.³⁵ Unter dem Einfluß des erstarkenden nationalistischen Diskurses fand zur Jahrhundertwende ein fundamentaler Wandel statt, in dessen Verlauf man nicht mehr den Vater, sondern die Mutter für die physische, moralische und intellektuelle Entwicklung der Kinder verantwortlich machte.³⁶ So wurde Frauenbildung in der Folgezeit verstärkt mit der gesellschaftlich relevanten Qualifikation der ‚Mütter von morgen‘ in Verbindung gebracht.³⁷ Diese tendenzielle Veränderung läßt sich in den Artikeln von Zaynab Fawwāz genau verfolgen. Zu Beginn der 90er Jahre hatte sie noch argumentiert, daß Frauen für die Erziehung ihrer Kinder keine spezielle Ausbildung benötigen:

14. Juli 1892: „Haushaltsführung und Kindererziehung, das sind Fähigkeiten, welche der Frau von Natur angeboren sind. Dafür braucht sie keine Lektion, keine Bildung, keine vorgeschriebenen Regeln und Normen. Nein, wer deren Regeln kennenlernen will, der kann sie ohne große Mühe von den Frauen [selbst] erlernen, und zwar einerlei, ob diese primitiv sind oder nicht. Sogar primitive Frauen führen ihren Haushalt und erziehen ihre Kinder so gut wie möglich.“³⁸

³⁴ RZ: 9f. = ZF 2.

³⁵ Booth 2001^b: 135-138.

³⁶ Shakry 1998: 126 und Baron 1994: 158-163. Ein vergleichbarer Wandel fand auch in Iran statt, wie eine Studie von Afsaneh Najmabadi belegt (Najmabadi 1998).

³⁷ Baron 1991: 282f.

³⁸ RZ: 22 = ZF 5.

Ihrer Kontrahentin Hanā Kūrānī (1870-1898), mit der sie zu diesem Thema eine heftige Debatte in der Presse führte,³⁹ und welche darauf verwiesen hatte, daß Wissenschaftler eine große Anzahl von Büchern zum Thema Erziehung geschrieben hätten, hielt sie entgegen:

30. August/1. September 1892: „Oberflächlich betrachtet, ist diese Aussage wahr, doch gibt es in diesen Büchern nichts, das ausreicht, den Zusammenhang zwischen Frauenbildung und den Grundlagen der Erziehung zu bestätigen. Sie besitzen keinen Einfluß und wurden auch nicht in den allgemeinen Schulen verbreitet, um die Frauen, die einen Haushalt führen, aufzuklären und zu belehren. Nein, sie sind größtenteils bedeutungslos und es gibt auch keine [spezielle] Schule, die für diesen Zweck eröffnet wurde. Welch' Wunder, wie wichtig sie doch meine Aussage ‚primitive Mütter erziehen ihre Kinder so gut wie möglich‘ erachtet. Doch ist ihrem Scharfsinn entgangen, daß wir erst jetzt die Stufe der Zivilisation erreicht haben und, daß unsere Mütter nichts von dem lernten, was wir lernen. Sie verstanden sich nicht aufs Lesen und Schreiben, sondern nur auf ihre natürlichen, angeborenen Fähigkeiten, nach denen sie uns erzogen. Also, warum sind wir dann nicht Barbaren geworden? Wo doch die werthe Autorin behauptet: ‚gewiß, die primitiven Frauen erziehen die Kinder, doch ihre Kinder sind Barbaren!‘“⁴⁰

Ein ganz anderes Bild ergeben dagegen ihre wenige Jahre später publizierten Artikel, die unterstreichen, daß Zaynab Fawwāz erklärte Anhängerin der Nationalbewegung war. Nun propagierte sie Bildung für Frauen als clementare Voraussetzung für deren spätere Aufgabe als Ehefrau und Mutter:

15. September 1896: „Denn die Frau ist das Fundament der Zivilisation, die erste Lehrerin jedes Mannes, [zu einer Zeit, da] er [noch] auf dem Boden krabbelt. Durch sie kommt er voran, durch sie bleibt er zurück. Ein Beweis dafür ist, wie viel Gutes und Böses, zu dem [jeder] von Natur aus

³⁹ RZ: 19-25, 32f., 34-46 = ZF 5, 9, 10.

⁴⁰ RZ: 40f. = ZF 10.

veranlagt ist, das Kind im Verlauf seiner Kindheit von seiner Mutter angenommen hat. Wenn die Mutter einen vollkommenen Charakter hat (*munṭabī'a 'alā l-kamāl*), das Kleid der Tugendhaftigkeit trägt, sich durch edle Sitten auszeichnet und mit einer guten Erziehung geschmückt ist, dann hat ihr Kind Anteil an diesem Charakter, den es mit der Muttermilch in sich aufnimmt und gemäß dem es heranwächst. Und wenn sie zu den Frauen gehört, die [es] an der Brust der Schlichtheit großziehen und mit der Milch der Unwissenheit säugen, ohne zwischen Tugend und Laster zu unterscheiden, [dann] wird ihr Kind durch ihren Charakter geformt und verhält sich gemäß diesem Charakter. Und wenn gewünscht wird, [das Kind] mit Hilfe der Schulen besser zu erziehen, dann müht sich der Lehrer mit ihm ab. Doch wenn es dann einen Anteil an Wissen und Bildung erreicht hat, ist es wie jemand, der unter einem prächtigen Gewand ein schäbiges Gewand trägt. Jedesmal wenn es ein Lufthauch hin und her bewegt, wird sein übler Zustand deutlich sichtbar.“⁴¹

8. Januar 1900: „Die Hauptgrundlage der ganzen Angelegenheit, das ist die Erziehung der jungen Mädchen, [denn] sie sind das Fundament jeder Erziehung! Wie oft habe ich über dieses Thema gesprochen, doch ich fand niemanden, der [auf mich] hörte und [mir] folgte. [...] Wie sollen unsere jungen Männer gedeihen, wo sie doch bereits mit der Milch der Unwissenheit gefüttert wurden und in der Wiege der Barbarei (*mahd al-hamaḡiyya*) aufwuchsen, [insofern] als das Kind im Schoß einer unwissenden Frau groß wurde, von ihr übernahm, was sie von ihrer Mutter gelernt hatte an Neid, Groll, Haß, Irreleitung (*al-ḡawāya*), familiärer Voreingenommenheit (*ta'aṣṣub al-'ā'ili*) und so fort. Übergeben wir es nun den Schulen, damit sie wieder gut machen, was an ihm verdorben wurde, und seinen Charakter, der ihm zur Natur geworden ist, ändern. Dies wird niemals gelingen! Ein Kind, für das seine Mutter gut gesorgt hat, ist wie ein Gebäude, das sich auf solidem Fundament erhebt. Dann übergibt sein Ingenieur es an einen erfahrenen Maler, damit dieser es mit einzigartiger, verzierender Malerei schmückt, bis er es auf das Schönste vervollkommen hat. Wie ein unvergängliches Werk wird es geschmückt mit diesen treffli-

⁴¹ RZ: 215 = ZF 63.

chen Eigenschaften, angetan mit diesen feinen Verzierungen, für die es bereits von Kind auf eine Veranlagung hatte. Würde dagegen ein Gebäude mit schwachem Fundament, errichtet von einem Ingenieur, der den Vorteil einer soliden Basis nicht kennt, an den herausragendsten Maler, den es gibt, übergeben, dann wäre [selbst] er ratlos, wie er es reparieren solle. Wenn er eine Seite ausgebessert hätte, würde die andere Seite herabfallen, und dann würde es nicht lange dauern, bis dieses Werk ausgelöscht ist. [...] Genauso ist es mit unseren ägyptischen Jugendlichen und Kindern. Denn wenn die Mutter ein gut Teil Wissen besitzt, beeinflusst, das, was sie besitzt auch das Kind. Und wenn sie unwissend ist und nichts außer dem bereits erwähnten gelernt hat, wird der Charakter des Kindes verdorben, so daß sich eine üble Moral seiner bemächtigt und ihm zu einer Art heiligen Gewohnheit wird, von der es sich nicht mehr abwenden kann. Weder die Anstrengung des Vaters noch die Medizin des Lehrers nützen [dann noch etwas] gegen seine unheilbare Krankheit.“⁴²

Fawwāz schrieb also der Mutter die alleinige Verantwortung für die Erziehung (*tarbiya*), für die moralische, charakterliche Prägung des Kindes zu, während für die Bildung (*taʿlīm*), für die Vermittlung intellektueller Fähigkeiten, die Schulen zuständig sind.⁴³ Diese Argumentation unterstützte auch Malak Ḥifnī Nāṣif, die sich intensiv mit den Theorien des englischen Philosophen Herbert Spencer (1820-1903)⁴⁴ auseinandergesetzt hatte:

⁴² RZ: 193f. = ZF 54.

⁴³ Auch Marilyn Booths Untersuchung zu Ibrāhīm Ramzī (1867-1924) und dessen Zeitschrift *al-Marʿa fī l-Islām* (gegründet 1901) belegt, wie verbreitet zu dieser Zeit die Auffassung gewesen ist, daß der Erfolg und Mißerfolg von Erziehung (*tarbiya*) ausschließlich in der Hand der Frau liegt (Booth 2001).

⁴⁴ Herbert Spencer veröffentlichte 1858 eine Artikelserie zu Fragen der geistigen, moralischen und körperlichen Erziehung, die 1860 unter dem Titel *Education* in Buchform erschien (Dt. Übersetzung: *Die Kunst der Erziehung*, Wiesbaden 1947). Spencers Überlegungen hatten etliche muslimische Reformdenker stark beeinflusst, darunter Muḥammad ʿAbduh, der Spencer in England besuchte und eine französische Übersetzung des Werkes ins Arabische übertrug (Hourani 1993: 135-160, Safran 1961: 63), Qāsim Amīn (Sarabi 1970: 93) und Luṭfī as-Sayyid, Herausgeber von *al-Ġarīda* (Safran 1961: 92). Zur Biographie von Spencer siehe EB: XVII/492f.

15. Mai 1909: „Wir wissen, daß unsere mangelhafte Erziehung und die unserer Brüder zweifelsohne ein Resultat der Unwissenheit unserer Mütter ist. [...] Wie sehr sich die Schulen auch um die Ausbildung der intellektuellen Fähigkeiten der Jugend bemühen, so hat das häusliche Umfeld doch einen besonderen Einfluß auf die Kinder. Wenn der Schüler weiß, daß seine Mutter gebildet ist oder [zumindest] über ein gewisses Maß an Bildung verfügt, dann wird er sein Möglichstes tun, ihr zu beweisen, daß er ihrer Liebe und Wertschätzung würdig ist.“⁴⁵

(ohne Datum): „Es hängt von der Frau ab, die wichtigsten Punkte dieses Programms in die Tat umzusetzen, da sie diejenige ist, die sich mit der charakterlichen Bildung des Kindes befaßt und eine Zeitlang sein Vorbild ist. Doch solange die ägyptische Frau so unwissend und zurückgeblieben ist, wie wir [dies heute] beobachten, wie soll es ihr da möglich sein, sich für ihr Kind von den Fehlern und dem Schmutz (*al-adrān*) ihrer [eigenen] Erziehung zu lösen?“⁴⁶

Da sie davon überzeugt war, daß die Mehrzahl der ägyptischen Frauen mit dieser wichtigen Aufgabe gegenwärtig überfordert sei, ging Malak Ḥifnī Nāṣif sogar noch einen Schritt weiter und forderte, für eine Übergangszeit auch die Erziehung der Mädchen den Schulen zu übertragen:

7. Dezember 1908: „Die Erziehung der Mädchen kann erst vollständig gelingen, so daß die Schule [dann auch] die volle Verantwortung für sie übernehmen [kann], wenn sie sie nicht verlassen (beispielsweise als Internatsschülerinnen) oder, wenn ihre Mütter gebildet [genug] sind, um die Schule beim Tragen ihrer Lasten zu unterstützen, und dies wird in der künftigen Generation unserer Mädchen in Erscheinung treten, so Gott will.“⁴⁷

⁴⁵ AB: 79f., NI: 111 [137] = MN 1.

⁴⁶ AB: 170 = MN 11.

⁴⁷ AB: 200, NI: 36 [70] = MN 17.

Was in ihren Augen – abgesehen von einer untadeligen moralischen Gesinnung – eine gute Erziehung ausmacht, sagte Malak Ḥifnī Nāṣif offen:

15. Mai 1909: „Manche Menschen glauben, eine gute Erziehung bestehe darin, die Hände der Besucherinnen zu küssen und unterwürfig die Hände auf der Brust zu kreuzen, wie weit ist das doch von der Wahrheit entfernt! Eine gute Erziehung versetzt den Einzelnen in die Lage sich selbst zu erkennen. [...] Eine gute Erziehung gewöhnt den Menschen von klein auf daran, den anderen zu respektieren, wenn er Respekt verdient und zwar selbst dann, wenn er ein Feind wäre.“⁴⁸

2.2.3. Differenzierung im Lehrplan

Beide Autorinnen folgten zu Beginn des 20. Jahrhunderts der Auffassung, daß Bildung für Frauen vordringlich dazu diene, diese für ihre Aufgabe als Erzieherin, als moralische Autorität in Familie und Gesellschaft, zu qualifizieren. Innerhalb eines Diskurses zur Modernisierung der ägyptischen Gesellschaft wurde ‚die Erziehung‘ problematisiert und professionalisiert. Eine eigene Fachliteratur entstand, die sich mit dem Thema *tarbiya* beschäftigte und Frauen instruierte, wie sie ihre Kinder nach neuesten wissenschaftlichen Erkenntnissen zu ‚nützlichen Mitgliedern‘ der Gemeinschaft heranziehen können.⁴⁹ Gab dieser Prozeß der Forderung nach Bildung zunächst eine größere Relevanz, trug er jedoch gleichzeitig dazu bei,

⁴⁸ AB: 80, NI: 112 [137f.] = MN 1.

⁴⁹ Baron 1994: 159-164. Eine prominente Vertreterin dieses Genres war Labība Ḥāšim, Herausgeberin von *Fatāt aš-Šarq*, die ihre 1911 an der Universität gehaltenen Vorlesungen 1912 in Buchform publizierte: *Kitāb fī t-tarbiya*, Kairo (Maṭbaʿat al-Maʿārif). Shakry unterstreicht in ihrer Untersuchung, daß dieses *tarbiya*-Konzept keine bloße Adaption des europäischen bzw. kolonialen Diskurses war, sondern eine zeitgemäße Weiterentwicklung des traditionellen arabischen *adab*-Konzepts mit seinen Wertvorstellungen und Normen (Shakry 1998: 127f.).

den Spielraum der Frau erneut auf ihre Funktion als Hausfrau und Mutter zu begrenzen.⁵⁰

Die Diskussion konzentrierte sich nun nicht mehr auf den Schulbesuch an sich, sondern auf die Inhalte sowie Niveau und Dauer der Ausbildung. Die Lehrpläne der staatlichen Mädchenschulen – ausnahmslos Primarschulen (*ibtidāʿiyya*) – hatten zunächst denen der Jungen entsprochen, ebenso wie die Abschlußprüfung, die erstmals im Jahr 1900 absolviert werden konnte. Doch sah ein großer Teil der Öffentlichkeit wenig Sinn in einer identischen Ausbildung und forderte einen geschlechtsspezifischen Unterricht – manche sogar einen an sozialen Klassen orientierten – mit Blick auf die unterschiedlichen gesellschaftlichen Aufgaben und Pflichten der Mädchen.⁵¹

Während sich Zaynab Fawwāz an dieser Debatte nicht mehr beteiligte, war sie ein wichtiges Thema für Malak Ḥifnī Nāṣif, die die mangelhaften hausfraulichen Fähigkeiten vieler Schülerinnen kritisierte und die Einführung frauenspezifischer Unterrichtsfächer forderte:

(ohne Datum): „Welches Ziel hat die [schulische] Erziehung von Mädchen im allgemeinen und die von ägyptischen Mädchen im besonderen? Ziel ist, sie so glücklich wie möglich zu machen; sie darauf vorzubereiten, ein aktives, nützliches Glied des Körpers der Gemeinschaft zu werden; und sie dahingehend auszubilden, daß sie die Lasten, die Ehe und Mutter-schaft mit sich bringen, tragen [können]. Erreicht die Erziehung, die derzeit an den ägyptischen Schulen befolgt wird, dieses Ziel? Mitnichten! [...] Was die Erziehungsmethode an den Mädchenschulen betrifft (wenn man überhaupt von einer Methode sprechen kann), so ist sie ohne jeden Unterschied genau dieselbe, die an den Jungenschulen angewandt wird. Doch der Charakter von Mädchen und Jungen ist ebenso verschieden wie ihre zukünftige Lebensweise und Aufgabe [in der Gesellschaft]. Und das erfordert, einen nicht geringen Unterschied bei der Erziehung der beiden

⁵⁰ Baron 1991: 283.

⁵¹ Baron 1994: 137-143.

[Geschlechter] zu machen. Den Fehler hat, wie ich meine, das Bildungsministerium begangen, das bei der Aufstellung der Lehrpläne (*barāmiġ at-taʿlīm*) sein Augenmerk nur darauf richtete, die Mädchen so auszubilden, daß sie das amtliche staatliche Abschlußzeugnis erhalten [...] ohne sorgfältig zu prüfen, ob diese Mädchen [damit auch] für etwas anderes als den Staatsdienst geeignet sind.“⁵² [...] „Meine Forderung, Unterschiede im Lehrplan von Mädchen und Jungen zu machen, wurde kritisiert, da sie der modernen Methode in Europa, welche den Zusammenschluß beider Klassen in einer Schule [vorsieht], widerspreche. Doch in Wahrheit widerspricht sie ihr nicht, denn ich denke [auch] an eine einheitliche schulische Bildung, [und zwar da,] wo dies angebracht ist, wie [bei der Vermittlung] vornehmer, trefflicher Charaktereigenschaften. Und damit sich jeder auf das vorbereiten kann, für das er später ausersehen ist, erzieht das Mädchen so, daß es Hausfrau, rechtschaffene Ehefrau und liebevolle Mutter wird. Vom Jungen hingegen, wird dies nicht verlangt werden, erzieht ihn also so, wie beabsichtigt.“⁵³

15. Mai 1909: „Eine gute Erziehung und echte Bildung [umfaßt auch]... Haushalt, Hygiene und Kinder [...] als Gesetzgeber würde ich bestimmen: [...] Unterrichtung der Mädchen in Hauswirtschaft (*tadbīr al-manzil*), und zwar theoretisch als auch praktisch, in Hygienevorschriften (*qānūn aṣ-ṣiḥḥa*), Kindererziehung (*tarbiyat al-aṭfāl*) und erster Hilfe (*al-isʿāfāt al-waqtīyya fī ṭ-ṭibb*).“⁵⁴

Forderungen wie diese erleichterten nicht nur der britischen Besatzungsmacht ihre restriktive Bildungspolitik.⁵⁵ Sie kamen auch den Ägyp-

⁵² AB: 136f. = MN 6.

⁵³ AB: 141 = MN 6.

⁵⁴ AB: 86ff., NI: 121ff. [145ff.] = MN 1. An anderer Stelle schlägt sie vor, den Mädchen regelmäßig karitative Aufgaben zu übertragen und innerhalb der Schule einen eigenen Trakt einzurichten, in dem sie das Haushalten praktisch üben können (AB: 136-142 = MN 6).

⁵⁵ Als 1910 frauenspezifische Unterrichtsfächer an den staatlichen Schulen eingeführt wurden, konnten die Briten erklären, daß sie damit einem verbreiteten Wunsch der ägyptischen Bevölkerung Folge leisteten (Baron 1994: 141ff.). Zu einer kritischen Darstellung der britischen Bildungspolitik in Ägypten siehe Tignor 1966: 319-357.

tern zupaß, die Bildung für Frauen mit Blick auf deren künftige Rolle als Ehefrau und Mutter grundsätzlich begrenzen wollten.⁵⁶ Dagegen verwahrte sich Malak Ḥifnī Nāṣif jedoch entschieden, denn sie wollte lediglich eine Ergänzung, keine Beschränkung:

11. April 1909: „Ich wundere mich nicht über die Unwissenheit der Mütter, um so mehr wundere ich mich jedoch darüber, daß [selbst] aufgeklärte Leute, die eine höhere Bildung absolviert haben, laut fordern, Mädchen lediglich lesen und schreiben sowie kochen und waschen zu lehren, als ob die Wissenschaft [nur] für sie alleine geschaffen sei, während Gott – Preis sei ihm, dem Erhabenen – [die Beschäftigung mit ihr] nicht nur einem Teil [der Menschheit] übertragen hat. Es ist, als wollten sie unsere Gefühle ganz offen verletzen, [wenn] sie zu uns sagen: wir wollen nur Dienerinnen für den Haushalt, keine gebildeten Damen.“⁵⁷

15. Mai 1909: „Wir stehen gerade am Anfang der Mädchenbildung, deshalb ist es ein entmutigender Schritt rückwärts, [wenn] einige von ihnen dafür eintreten, sie auf dieses oder jenes zu begrenzen.“⁵⁸ [...] „Als Gesetzgeber würde ich bestimmen: [...] Mädchenbildung sowohl auf der Primar- als auch auf der Sekundarstufe, wobei die Primarstufe für alle Schichten Pflicht ist.“⁵⁹

⁵⁶ Zu den prominenten Vertretern dieser Richtung gehörte u.a. Muḥammad Ṭalʿat Ḥarb (1867-1941), ein Anhänger des konservativen nationalistischen Flügels (Cole 1981: 402ff.), aber auch der gemäßigte Nationalist Luṭfi as-Sayyid, der zwar theoretisch die Forderung nach unbeschränkter Frauenbildung unterstützte, in der Praxis aber eine Begrenzung auf spezifisch weibliche Bereiche – wie Hauswirtschaft, Literatur und Handarbeit – propagierte (Zeidan 1995: 20, Philipp 1979: 285).

⁵⁷ AB: 239, NI: 72f. [103f.] = MN 28.

⁵⁸ AB: 77, NI: 109 [135] = MN 1.

⁵⁹ AB: 88, NI: 123 [147] = MN 1.

Konsequent unterstützte sie auch die Gründung der ersten ägyptischen Frauenuniversität, an deren Veranstaltungen sie häufig teilnahm.⁶⁰ Am 15. April 1910 hielt sie dort selbst eine viel beachtete Vorlesung, in der sie die Situation der europäischen und arabischen Frau miteinander verglich.⁶¹

Aus eigener Anschauung wußte sie, daß Mädchenbildung zu diesem Zeitpunkt vielfach noch ein relativ niedriges Niveau besaß und kritisierte, daß die jungen Frauen auch nach Abschluß einer Schule lediglich über mangelhafte Lese- und Schreibkenntnisse verfügen. Konkret nannte sie in diesem Zusammenhang zwar nur private, konfessionelle (nichtislamische) und ausländische Schulen, doch zeigt der Nachsatz im ersten Zitat, daß sie auch bei den staatlichen Einrichtungen noch Reformbedarf sah.⁶²

Oktober/November 1908: „Um den Grad ihres Wissens zu erkennen, brauchst Du ihnen nur eine einfache Frage zu dem, was sie Dir wie ein

⁶⁰ Erste Lesungen für Frauen hielt bereits im Januar 1909 die Französin Marguerite Clement. Nāṣif veröffentlichte daraufhin einen Beitrag, in dem sie auf organisatorische Mängel hinwies und einige Zuhörerinnen wegen deren störenden Verhaltens kritisierte (= MN 62, siehe Anhang, Seite 305f.). Unter der Französin A. Couvreur wurde im Herbst 1909 offiziell eine Frauenabteilung an der Universität eröffnet. Vorlesungen, die an Vormittagen und Freitags gehalten wurden, wenn keine Männer anwesend waren, hielten u.a. auch Labība Ḥāṣim und Nabawiyya Mūsā. Die Zahl der muslimischen Studentinnen ging von zunächst 33 (1909/10) auf 25 (1910/11) und schließlich 16 (1911/12) zurück. Die Aktivitäten riefen heftige Kritik in der Presse hervor, Protestbekundungen vor Ort erschwerten den jungen Frauen den Zugang zu den Hörsälen, so daß die Frauenabteilung im Mai 1912 schließlich wieder geschlossen wurde (Shaarawi 1998: 93-98, Reid 1990: 51-56). Erst zu Beginn der 20er Jahre wurden die Frauenvorlesungen wieder aufgenommen (Baron 2000: 220f.). Ab 1928 konnten sich Frauen an der Ägyptischen Universität einschreiben, doch dauerte es bis 1962, daß ihnen der Zugang zu allen Fakultäten offenstand (Reid 1990: 103-109).

⁶¹ AB: 89-113, NI: 124-146 [148-167] = MN 2. Hāla Kamāl nennt neben einer Rede, die Malak Ḥifnī Nāṣif 1914 – also nach Schließung der Frauenabteilung – in den Räumen der Ägyptischen Universität hielt (AB: 114-119 = MN 3), noch eine dritte Vorlesung über „die Rechte und Pflichten der Frau und ihre Stellung im Islam“ (Kamāl 1998: 42f.). Hinweise zu einer Veröffentlichung dieser Vorlesung waren nicht zu finden.

⁶² Mayy Ziyāda, die selbst eine der von Nonnen geführten Schulen (*madāris ar-rāhibāt*) besucht hatte, wies Nāṣifs Kritik als unzutreffend zurück (Ziyāda 1983: 41f.).

Papagei vorplappern, zu stellen, dann [siehst Du:] sie können Dir nicht antworten. Der Unterricht an diesen Schulen läuft nämlich nach einem längst veralteten System ab oder besteht nur im Auswendiglernen, das zur Schärfung des Verstands oder zur Diskussion[sfähigkeit] absolut nichts beiträgt. [...] Die Mädchenschulen in Ägypten, abgesehen von den drei Regierungsschulen, hinterlassen [bei den Schülerinnen] lediglich ein geheucheltes Scheinwissen. Meiner Ansicht nach taugen sie überhaupt nicht zur Erziehung der ägyptischen Mädchen. [...] Die besten Mädchenschulen in Ägypten sind die staatlichen Schulen, sowohl bei der ethischen Erziehung als auch der Übermittlung von Wissen, obgleich sie noch weiter aufgebaut und verbessert werden können.“⁶³

16. April 1910: „Das europäische Mädchen [geht zur Schule] bis es einen hervorragenden oder lobenswerten Grad an Wissen erworben hat. Das ägyptische Mädchen hingegen kann kaum lesen, sein Wissen bleibt einfach und oberflächlich (*quṣūr basīṭa min al-‘ilm*), so daß sie [gut] darauf verzichten kann, es weiter zu benutzen. Denn sie ahmt die Europäerin nicht [beim Erwerb von] nützlichem Wissen nach, vielmehr bemüht sie sich verzweifelt, es ihr gleichzutun, indem sie lernt, Klavier zu spielen oder zu tanzen.“⁶⁴

Malak Ḥifnī Nāṣif, die auf ihre praktischen Erfahrungen als Schülerin und Lehrerin zurückgreifen konnte, hatte in verschiedenen Artikeln konkrete Punkte zur Reform der Mädchenbildung an den ägyptischen Schulen genannt. Dabei stand vor allem die sittlich-moralische Erziehung der jungen Mädchen im Mittelpunkt. So forderte sie neben den genannten Punkten insbesondere eine gründliche Unterweisung in islamischer Religion und Ethik:

1911: „Alle Mädchenschulen – staatliche wie private – müssen umfassend und gründlich islamische Religion unterrichten. [Zur Zeit] werden lediglich ein paar unwesentliche Stunden Religion gegeben, obgleich die

⁶³ AB: 196f., NI: 32f. [68] = MN 16.

⁶⁴ AB: 95, NI: 129 [152] = MN 2.

Religion für die Mädchen am Notwendigsten ist, da sie Sitte und Moral [unseres] Volkes in ihre Seelen pflanzt. [...] In jeder Mädchenschule muß es eine verständige Muslimin geben, deren Aufgabe es ist, Aufsicht über den einwandfreien Charakter und das Benehmen der Mädchen zu führen und darüber zu wachen, daß sie die Vorschriften ihrer Religion befolgen. Sie soll ihnen ein beispielgebendes, weises Vorbild in [allen] Situationen sein. Denn in den meisten Mädchenschulen, vor allem in den staatlichen Schulen sowie in den christlichen Konfessionsschulen, gibt es nur ausländische Lehrerinnen, die nicht viel von den Sitten und Traditionen des Landes wissen. [...] Wenn die Mädchen dann gegen die Sitten des Landes oder die Traditionen der Religion verstoßen, dann finden sie niemanden, der sie darauf aufmerksam macht. Und wenn sie die Schule verlassen, fällt ihnen aufgrund der unterschiedlichen Erziehung das Zusammenleben mit ihrer Familie oder der ihres Mannes schwer. Dies ist zweifellos der Hauptgrund für Klagen seitens der Familien.“⁶⁵

(ohne Datum): „Gründet für Eure Töchter rein islamische Schulen und laßt sie in den Mädchenschulen, die der Regierung unterstehen, islamisch erziehen. Verpflichtet [außerdem] die christlichen Missionarsschulen, muslimische Lehrkräfte einzustellen, die die muslimischen Schülerinnen in Religion unterrichten, während ihre christlichen Schwestern ihre Stunden in christlicher Religion erhalten.“⁶⁶

In einem ihrer Beiträge setzte sie sich kritisch mit einzelnen Unterrichtsfächern, Methoden und Inhalten auseinander. Sie bemängelte dabei insbesondere das traditionell gepflegte Auswendiglernen und forderte, die Schüler statt dessen durch Erklärungen und Diskussionen zu eigenständi-

⁶⁵ AB: 161f. = MN 9. Diese beiden Forderungen gehören zu dem Zehn-Punkte-Katalog, den Malak Ḥifnī Nāṣif 1911 der ersten ägyptischen Konferenz in Heliopolis vorlegte. Sie waren die beiden einzigen, die nicht sofort abgelehnt, sondern zur Beratung weitergeleitet wurden (Baron 1994: 183f.).

⁶⁶ AB: 295 = MN 42.

gem Denken und selbständiger, kritischer Lektüre anzuregen.⁶⁷ Daneben setzte sie sich auch für einige strukturelle und organisatorische Verbesserungen ein, wie zum Beispiel für die Festlegung eines höheren Einschulungsalters – zwischen acht und zehn Jahren – sowie die Einrichtung von Kindergärten zur Vorbereitung jüngerer Kinder auf die Schule,⁶⁸ für eine Schulgeldbefreiung bedürftiger Schülerinnen,⁶⁹ den Bau neuer, geräumiger Mädchenschulen mit angrenzenden Gärten, damit die Schülerinnen sich auch im Freien bewegen können,⁷⁰ eine gesundheitliche Betreuung der Mädchen,⁷¹ oder die Einführung schuleigener Fahrzeuge, damit die Mädchen sicherer zur Schule kommen können.⁷²

2.2.4. Fazit

Sowohl Zaynab Fawwāz als auch Malak Ḥifnī Nāṣif setzten sich vehement für die Bildung von Frauen ein und betonten die grundsätzliche intellektuelle Gleichwertigkeit der Geschlechter. Beide folgten der Auffassung reformorientierter muslimischer Intellektueller, daß Frauenbildung ein notwendiger Schritt für die Fortentwicklung der ägyptischen Gesellschaft sei. Die Unterschiede in der Argumentation beider Autorinnen sind

⁶⁷ AB: 143-154 = MN 7. Mit dieser Kritik folgte sie der Auffassung zeitgenössischer Intellektueller. Allen voran Muḥammad ʿAbduh hatte die herkömmliche Methode aufgrund seiner eigenen Erfahrungen an der al-Azhar als ineffizient abgelehnt. Zum Hintergrund siehe Eccel 1984, Aḥmad 1963 und Dodge 1961.

⁶⁸ Malak Ḥifnī Nāṣif nannte kein genaues Alter, doch war es offenbar üblich, Kinder bereits mit vier, fünf Jahren in die Schule zu schicken. Auch sie selbst war, wie sie offen kritisierte, sehr jung in die Schule geschickt worden und hatte mehrere Jahre benötigt, bis sie den „Sinn der Schule begriffen hatte“ (AB: 93f., NI: 128 [151f.] = MN 2). Die von dem deutschen Pädagogen Friedrich Fröbel (1782-1852) initiierte Kindergartenbewegung war zu dieser Zeit u.a. in *al-Hilāl* und *al-Muqatafa* ein viel diskutiertes Thema (Shakry 1998: 139f. und 165 Anm. 69).

⁶⁹ AB: 161 = MN 9.

⁷⁰ AB: 141 = MN 6.

⁷¹ AB: 141 = MN 6. Dazu zählte sie auch die Einführung von Sportunterricht (*ar-riyāḍa*), worunter sie Spazierengehen an der frischen Luft verstand.

⁷² AB: 98, NI: 132 [155] = MN 2.

vor allem mit dem zeitlichen Abstand und der Entwicklung des zeitgenössischen Diskurses zu erklären. Bei Fawwāz, die dieses Thema über einen längeren Zeitraum hin verfolgte, läßt sich nachweisen, wie sie unter dem Einfluß der allgemeinen Stimmung und Entwicklung, den Schwerpunkt ihrer Argumentation verlagert: Hatte sie zunächst noch entschieden verneint, daß Frauen ein Recht auf Bildung ausschließlich im Hinblick auf ihre künftigen erzieherischen Aufgaben hätten, betont sie in ihren späten Artikeln gerade den erzieherischen Aspekt, der – wie auch Nāṣīfs Beiträge unterstreichen – zu einem bestimmenden Thema der öffentlichen Diskussion geworden war. Anders als Fawwāz, die sich zumeist allgemeintheoretisch mit der Thematik auseinander setzte,⁷³ beschäftigte sich Nāṣīf vor allem mit konkreten, praktischen Reformansätzen im Bildungswesen. Diese unterstreichen, daß sie in der schulischen Bildung auch ein Mittel sah, die jungen Mädchen auf ihre künftige Aufgabe als Ehefrau und Mutter vorzubereiten.

⁷³ Lediglich in einem Beitrag unterbreitete sie dem Bildungsministerium einen praktischen Vorschlag, als sie anregte, für den Religionsunterricht einen kompakten Korancommentar (*tafsīr*) zu erstellen, der die wichtigsten Informationen der grundlegenden Werke klar und verständlich erläutert (RZ: 25-29 = ZF 6).

2.3. Haushalt und Beruf

Die Schlüsselworte *ʿamal* oder *šugl* (Arbeit, Tätigkeit, Beschäftigung) werden sowohl benutzt, um jegliche Aktivität – im Gegensatz zur Untätigkeit – zu bezeichnen, als auch für berufliche Erwerbstätigkeit.

2.3.1. Qualifikation durch Bildung

Bildung hatte grundsätzlich die Voraussetzung geschaffen, die Arbeits- und Beschäftigungsmöglichkeiten von Frauen neu zu überdenken. Für welchen Zweck sollten Frauen ausgebildet werden: Nur, um ihrer Aufgabe als Erzieherin der Kinder und Verwalterin des Haushaltes gerecht werden zu können, oder auch für Tätigkeiten, die außerhalb dieses familiären Bereiches lagen? Nach islamischem Recht obliegt dem Mann die Aufgabe, für den Lebensunterhalt von Frau und Kindern zu sorgen.¹ Daraus folgerten Gegner von Frauenarbeit, daß das weibliche Tätigkeitsfeld auf Haushalt und Familie beschränkt sei.² Dieses Argument wurde nicht nur von männlichen, sondern auch von weiblichen Intellektuellen vorgebracht, wie die kontroverse Debatte, die Zaynab Fawwāz mit der libanesischen Christin Hanā Kūrānī (1870-1898) führte, anschaulich belegt.³ Diese akzeptierte Frauenbildung nur als Qualifikation für deren

¹ Esposito 1982: 26ff.

² Baron 1994: 144-158. Es hatte zwar stets erwerbstätige Frauen gegeben, doch beschränkte sich dies meist auf Angehörige unterer Schichten oder auf mittellose bzw. ältere Frauen, die sich u.a. als Lehrerinnen in privaten Haushalten den Lebensunterhalt verdienen konnten (Nashat/Tucker 1999: 79ff., Hatem 1998: 83). Eine Übersicht zu Tätigkeitsfeldern von Frauen im Mittelalter gibt Guthrie 2001: 162-186. Zum Wandel der weiblichen Arbeitswelt im 19. Jahrhundert siehe Tucker 1985 und Tomiche 1968.

³ RZ: 19-25, 32f., 34-46 = ZF 5, 9, 10. Die Artikel von Hanā Kūrānī, die in den Zeitungen *Lubnān* und *an-Niḥ* veröffentlicht wurden, waren nicht einsehbar. Einen Einblick in die Argumentationsweise von Kūrānī gibt ein Vortrag, den sie 1893 in Chicago hielt (Korany 1894).

familiäre Aufgaben. Im Zusammenhang mit den Aktivitäten britischer Suffragetten kritisierte sie weibliche Berufstätigkeit als Verstoß gegen die natürliche Ordnung, eine These, gegen die sich Fawwāz vehement wehrte:

14. Juli 1892: „Die große Mehrheit [der Menschen im Westen] stimmt darin überein, daß Mann und Frau die gleichen intellektuellen Fähigkeiten haben, zwei Glieder des Körpers der menschlichen Gemeinschaft sind, von denen keiner auf den anderen verzichten kann. Welchen Einwand gibt es dann noch dagegen, daß Frauen in den Berufen der Männer mitarbeiten und Tätigkeiten in politischen oder anderen Bereichen ausüben, wenn sie doch geeignet sind, das zu verrichten, was ihnen aufgetragen wurde? Und wenn nicht, welchen Nutzen hat es dann, die westlichen Frauen in allen Wissenschaften auszubilden, die die Männer lernen – Philosophie, Recht, Mathematik, Ingenieurwesen – und sie die Grundregeln der Politik studieren zu lassen, wenn sie sie nicht entsprechend anwenden, der menschlichen Art dienen und zu Mitgliedern der führenden Gruppe zählen dürfen? Denn sie wurden nicht geschaffen, um auf den Bereich des Haushalts begrenzt zu bleiben und sich nur an Arbeiten außerhalb des Hauses zu beteiligen, die mit Haushaltsbelangen, Kindererziehung, Kochen, Brotbacken oder ähnlichem zusammenhängen, wie die werthe Autorin behauptet. Nein, bei meinem Leben! Ihre Sitten erlauben es ihnen vielmehr, jedes Fachgebiet zu erlernen und damit zu arbeiten. [...] Gewiß, das Sein besitzt eine unwandelbare Natur, und es gibt in seiner Schöpfung [Natur-] Gesetze, die nicht zu ändern sind. Daß Frauen sich mit den Arbeiten der Männer oder Männer sich mit den Arbeiten der Frauen beschäftigen, ist jedoch keine derartige Änderung, wie die werthe Autorin glauben machen möchte, denn dies gehört nicht zu den Dingen, die dem Menschen unmöglich gemacht wurden. [...] Tatsache ist, daß wir nirgends ein göttliches Gesetz oder irgendeine durch die Religion vorgeschriebene Regel sehen, welche der Frau verbieten würde, der Arbeit eines Mannes nachzugehen. Die Natur hat nichts damit zu tun, und ich glaube nicht, daß deswegen die Sonne im Westen aufgehen oder das Meerwasser süß würde. [...] Beispiele berufstätiger Frauen bietet nicht nur die Geschichte, sondern auch die Gegenwart, und nicht nur der Westen, sondern auch Ägypten, wo] wir die Märkte voller Frauen finden, die mit den Männern bei Geschäften, Handel und ähnlichem wetteifern. Wenn wir dann den Blick auf die ländlichen Regionen richten, so sehen wir Äcker und Felder voller Frauen, genauso viele wie Männer und mehr. Sie alle helfen ihren Ehemännern und Söhnen

und führen Arbeiten aus wie die Männer: Säen, Unkraut jäten, Ernten und anderes mehr, was bei der landwirtschaftlichen Arbeit anfällt, die lebenswichtig für uns alle ist.“⁴

Der Beitrag rief heftige Kritik seitens Hanā Kūrānī hervor, so daß sich Zaynab Fawwāz in der weiteren Folge der Debatte veranlaßt sah, darauf hinzuweisen, daß sie mit ihren Aussagen vor allem die westliche, nicht die orientalische Frau gemeint habe.⁵ Trotz ihrer Feststellung, die Religion biete keine Rechtfertigung, Frauen die Arbeit von Männern prinzipiell zu verbieten, akzeptierte sie die Beschränkungen, denen die muslimische Frau aufgrund von Sitte und Tradition unterlag:

30. August/1. September 1892: „Meiner Meinung nach muß sich die Frau mit den Tätigkeiten des Mannes beschäftigen, wenn sie irgendein Fach erlernt hat, das Männer und Frauen betrifft. Unsere Zurückhaltung von der Arbeit ist nicht natürlich, sondern nur [ein Resultat unserer] Vernachlässigung. Wenn wir Bildung und Beachtung erfahren, dann [können wir] ebenso wie die Männer arbeiten. Unsere Hausarbeit hält uns nicht von jeglicher Arbeit zurück (abgesehen von dem, was gegen die Grundsätze der Geschlechtertrennung (*ḥidr*) und der islamischen Verschleierung verstößt, denn wir sind Musliminnen und das ist selbstverständlich ausgeschlossen), deshalb wäre es gut für uns, Wissen zu erwerben und damit zu arbeiten, denn Wissen wird nur durch Arbeit erworben.“⁶

Auch in einem anderen Zusammenhang – dem Besuch Ya‘qūb Artīns an einer Mädchenschule – bekräftigte sie ihre Überzeugung, daß nicht die weibliche oder männliche Natur, sondern eine entsprechende Bildung für berufliche Qualifikationen verantwortlich ist:

⁴ RZ: 21-24 = ZF 5.

⁵ Sie tat dies nicht nur in RZ (RZ: 33, 38f. = ZF 9, 10), sondern auch noch etliche Jahre später in einem Schreiben an Aḥmad ‘Ārif az-Zayn, den Herausgeber der libanesischen Zeitschrift *al-‘Irfān*, der ihre Ansichten als zu extrem kritisiert hatte (Zayn 1910: 220 und Zayn 1910^b: 316f.).

⁶ RZ: 46 = ZF 10.

7. Juli 1892: „[Seine Exzellenz] wandte im Verlauf seiner Rede ein, daß die Rektorin nicht als Lehrerin ausgebildet sei und sich davon abgesehen auch keine höhere Bildung angeeignet habe, die sie verpflichten würde, sich dem Wohl der Allgemeinheit aufzuopfern. Mit diesen seinen Worten meinte er, daß sie nicht ein erworbener wissenschaftlicher Rang zur Eröffnung einer Schule qualifiziere, sondern, daß diese Tätigkeit sich aus [ihrer] natürlichen Veranlagung ergebe. [...] Die menschliche Art wurde nicht geschaffen, damit jeder einzelne das Erlernte allein für sich behielte, zufrieden mit dem erworbenen Wissen und nicht bereit, es an einen [anderen] weiterzugeben und sich für das Wohl anderer aufzuopfern. Wenn es nicht so wäre, wie könnte das Wissen zunehmen und sich die Zivilisation in den Regionen der Erde ausbreiten? Und woher hätte der Orient das Wissen des Westens erfahren, wenn jeder Mensch seine Kenntnisse für sich behielte? Diese Herrscher, Gelehrte, berühmte Wissenschaftler oder herausragende Persönlichkeiten – nicht ein einziger von ihnen wurde geschaffen, damit er ein Herrscher, Leiter einer Behörde, Direktor einer Verwaltung oder etwas ähnliches sei! [...] Ich weiß nicht, ob seine Exzellenz, der Paša, diese Geringschätzung unserer orientalischen Frauen ausdrücken wollte und, ob er uns nicht für fähig hält, eine solche Arbeit zu leisten, oder nicht... Nein! Ich beschwöre Dich, in uns steckt die Fähigkeit, Gewaltigeres als dieses zu vollbringen, und wenn wir irgendein Fachgebiet studieren, dann beherrschen wir es genauso wie die Männer, wenn ich auch nicht behaupte besser.“⁷

Wie sie war Malak Ḥifnī Nāṣif der Auffassung, daß die unterschiedlichen Rollen der Geschlechter eher sozial konstruiert als von der Natur vorgegeben oder religiös vorgeschrieben sind:

15. Mai 1909: „Die Männer behaupten uns gegenüber: ‚Ihr seid für das Haus geschaffen und wir sind dazu geschaffen, den Lebensunterhalt zu verdienen.‘ Wüßte ich doch, welches Edikt diesbezüglich von Gott erlassen wurde und woher die Männer [ihre] Kenntnisse haben, von denen sie so überzeugt sind, wo es [doch] in keinem Buch veröffentlicht wurde? Gewiß,

⁷ RZ: 14f. = ZF 4.

die Volkswirtschaft (*al-iqtisād as-siyāsī*) verlangt die Aufgabenteilung, doch [wenn] sich einige von uns mit der Wissenschaft beschäftigen, so verstößt das nicht gegen diese Verteilung. Ich glaube, daß die Aufteilung der Arbeit zwischen Männern und Frauen ursprünglich aus freiem Willen geschah. Das heißt, hätte Adam Kochen und Waschen gewählt und Eva [die Aufgabe,] sich um den Lebensunterhalt zu kümmern, dann wäre dies heute gang und gäbe, und die Männer könnten nicht damit argumentieren, daß wir [Frauen] nur für die Hausarbeit geschaffen wären. [... Beispiele anderer ägyptischer Bevölkerungsgruppen zeigen alle, daß] die Frage, wer sich der Arbeit zuwendet, ein Thema ist, über das man sich einvernehmlich geeinigt hat und bei dem keinerlei Zwang ausgeübt wurde. Wir sind heute nur deshalb zu schwach, schwere körperliche Arbeiten auszuüben, weil wir so wenig Übung darin haben.“⁸

Und auch sie konstatierte, daß eine Frau mit entsprechender Ausbildung zu jeder Arbeit fähig ist. Die Tatsache, daß sie in diesem Zusammenhang die europäischen Philosophen Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) und Arthur Schopenhauer (1788-1860) erwähnte, ist ein Indiz dafür, daß deren frauenfeindliche Thesen auch in der ägyptischen Öffentlichkeit diskutiert wurden:

ohne Datum: „Die Frau ist fähig, in jedem ehrbaren Beruf zu arbeiten [...], unter der Voraussetzung, daß sie das Wissen und die Ausbildung dazu hat. Die Aussagen von Rousseau und Schopenhauer, daß die Frau zu nichts nutze oder, daß sie minderwertiger als der Mann sei und so weiter [...] verdienen keinerlei Beachtung. Zwar war einer der beiden Männer ein einflußreicher Schriftsteller und der andere ein berühmter Philosoph, doch auch dem Besten unterläuft ein Fehltritt, und hier sind diese beiden gestrauchelt. Es ist nicht ausgeschlossen, daß sie unter dem besonderen Einfluß einer einzelnen Frau standen, die ihnen gegenüber treulos war,

⁸ AB: 75f., NI: 107f. [134] = MN 1.

und so schrieben sie diesen Unsinn und übertrugen [ihr Urteil] auf [die Frau] im allgemeinen.“⁹

2.3.2. Weibliche Tätigkeitsfelder

Bei der Untersuchung der Frage, welche Tätigkeiten Zaynab Fawwāz und Malak Ḥifnī Nāṣif für muslimische Frauen in Betracht zogen, gilt es zunächst deren eigene, persönliche Lebenssituation zu rekapitulieren: Beide lebten in einem städtischen Umfeld und gehörten dort zu den mittleren Schichten, in denen die Hausarbeit – und oft auch die Betreuung der Kinder – von Dienstboten erledigt wurde, während die Hausherrin ihre Tage zumeist untätig im Haus oder mit Besuchen zubrachte. Für Lohn zu arbeiten, wurde in höheren Kreisen vielfach noch als Erniedrigung angesehen, die nur die Frauen auf sich nahmen, die keinen Ehemann oder männlichen Verwandten hatten, der für ihren Unterhalt sorgte.¹⁰ Es waren ihre persönlichen Erfahrungen, die sie veranlaßten, ihr Augenmerk vor allem auf die Frauen ihrer eigenen gesellschaftlichen Schicht zu lenken, wo sie als Autorin beziehungsweise als Lehrerin selbst eine Ausnahmestellung einnahmen. Die Arbeitsmöglichkeiten und -bedingungen der Frauen unterer Schichten beschäftigten sie nur am Rande.¹¹

Zaynab Fawwāz gehörte zu den ersten Frauen, die, wie die oben angeführten Zitate belegen, dezidiert das Recht auf Berufstätigkeit einforderten, doch sah sie den Platz der Frau durchaus zuerst in ihrem familiären Umfeld:

⁹ AB: 135 = MN 5.

¹⁰ Abdel-Kader 1987: 25.

¹¹ Zaynab Fawwāz hatte sich in zwei Beiträgen mit dem Thema ‚Dienstboten‘ beschäftigt und eine eigene Zunftordnung gefordert, um Rechte und Pflichten für Arbeitgeber und -nehmer eindeutig festzulegen (RZ: 142ff., 144-154 = ZF 42, 43). Die meisten weiblichen Intellektuellen hatten dagegen kaum Einblick in die realen Bedingungen der Arbeitswelt (Baron 1994: 149).

7. Juli 1892: „Die obligatorische Ausbildung der Töchter der Muslime beschränkt sich auf den Bereich der Hauswirtschaft und darauf, daß das Mädchen [fähig wird] seine Kinder ordentlich zu erziehen und deren charakterliche Entwicklung zu überwachen und seinen Haushalt zu führen. Nicht, damit es mit den Männern partizipiert an deren politischen, kaufmännischen, handwerklichen und anderen Tätigkeiten, wozu ein längerer Schulaufenthalt notwendig wäre. Für dieses Ausbildungsziel genügt es, daß das Mädchen bis zu seinem 15. Lebensjahr [in der Schule] bleibt. Diese Zeit reicht aus, um das notwendige Wissen zu erlernen, und danach wendet es sich der [häuslichen] Lektüre zu.“¹²

Januar/Juni 1894: „Das Mädchen durchläuft verschiedene Phasen in seinem Leben [...]: es tritt in die Phase des Lernens ein, [beginnt] zunächst elementares Wissen zu erwerben, geht dann über zur höheren Bildung, beschäftigt sich daraufhin mit den verschiedensten, kunstfertigen Handarbeiten, um [schließlich] die Leitung eines Haushaltes zu übernehmen und dort die Zügel der häuslichen Welt in die Hand zu nehmen.“¹³

Allerdings sollte die Frau ihre Zeit dort aktiver als bisher zubringen:

September/Okttober 1892: „Wir wurden geschaffen, um uns in diesem Leben eifrig zu bemühen, nicht, um untätig zu faulenzten [...]. Da die Gesellschaft aus zwei Geschlechtern besteht, dem männlichen und dem weiblichen, und jedes der beiden mit dem anderen bei allen vitalen Empfindungen und irdischen Tätigkeiten durch ein festes Band verbunden ist, müssen wir Frauen die Männer auch bei der Arbeit unterstützen. Gewiß, obgleich wir muslimischen Frauen uns durch den Schleier absondern (*kunnā min dāḥil al-ḥiğāb*), so gibt es doch nichts, das uns an der Arbeit hindert [...]. Wie kommt es, daß unsere Frauen sich nicht voller Eifer an die Arbeit machen, wo wir doch – Gott sei Dank – zu jeder Arbeit fähig wären, wenn wir [nur] die Trägheit aufgeben würden [...].“¹⁴

¹² RZ: 16 = ZF 4.

¹³ RZ: 171 = ZF 46.

¹⁴ RZ: 59 = ZF 12.

15. September 1896: „Wir müssen uns nun mutig daran machen, mit allen erdenklichen Anstrengungen Wissen zu erwerben und uns von der Trägheit abwenden. [Damit] ahmen wir die verdienstvollen orientalischen Frauen nach, deren Namen die Geschichte unsterblich gemacht hat [...]“¹⁵

Auch mehr als fünfzehn Jahre später war es für Malak Ḥifnī Nāṣif noch ein zentrales Anliegen, die Frauen aus ihrer Lethargie zu wecken:

15. Mai 1909: „Wir werden vorankommen, wenn wir die Trägheit von uns werfen. Die Arbeit der meisten von uns besteht darin, den ganzen Tag im Haus auf den Polstern (*aš-šalta*) zu sitzen oder auszugehen, um [andere Frauen] zu besuchen [...]. Und diejenige von uns, die lesen kann, womit bringt sie ihre freie Zeit zu? Sie liest ausschließlich Romane! Hat sie [auch ein Buch über] Hygienevorschriften gelesen oder einige [andere] nützliche Bücher, auf daß sie für sich und andere einen Nutzen daraus zieht? Wir haben uns ganz der Trägheit oder dem Überfluß hingegeben, das hat unsere Körper geschwächt und läßt uns kränklich blaß aussehen. Deshalb müssen wir für uns nach einer Arbeit suchen, der wir uns in unseren Häusern emsig widmen [können...]. Als ich in der Wüste war, habe ich unter den Frauen und Männern der Beduinen viele alte Leute gesehen, 80 bis 100 an der Zahl, die meist schon vier Enkel von ihren Kindern hatten. Etwas vergleichbares habe ich in Kairo oder anderen Städten nicht gesehen. Das ist gewiß ein Resultat ihres natürlichen, gemäßigten Lebens [...]. Alle [Landbewohner] arbeiten und ich sah unter ihnen nicht eine Frau, nicht einmal eine der Reichen, die den Tag so untätig zugebracht hätte, wie wir das tun. Wenn die Philosophen und Ärzte nach dem Elixier des Lebens suchen, ich habe es bereits gefunden! Es ist die Arbeit und ein gemäßigtes, natürliches Leben.“¹⁶

¹⁵ RZ: 216 = ZF 63.

¹⁶ AB: 87f., NI: 122f. [146f.] = MN 1.

Wie aus diesem Zitat hervorgeht, sah sie die Tätigkeit der Frauen ihrer Schicht ebenfalls in erster Linie im Haus.¹⁷ Doch machte sie deutlich, daß dies nicht mit Zwang und Unterdrückung verbunden sein darf:

ohne Datum: „Bildung und Erziehung für Frauen sind notwendig, denn sie muß den gleichen Rang, das gleiche Ansehen wie der Mann haben. Diese Gleichwertigkeit heißt nicht, daß beide dasselbe tun [sollen], denn jeder der beiden hat eine Aufgabe, die seiner Natur angepaßt ist [...]. Zur Natur der Frau gehören die Pflichten der Haushaltsführung und der Kindererziehung, denn Gott der Erhabene schuf sie, sie und den Mann als zwei miteinander Verbundene, von denen keiner auf den anderen verzichten kann. Da ihre Natur sie [wegen Schwangerschaft und Geburt] gelegentlich zwingt, im Haus zu bleiben, ist sie eher geeignet als der Mann, den Platz im Haus zu übernehmen, während er wegen seiner Stärke und Ausdauer eher berechtigt ist, Arbeiten außerhalb des Hauses auszuüben, vor allem, wenn sie zu den körperlich anstrengenden Arbeiten gehören oder weite Reisen erfordern. [...wenn es auch] Pflicht der Frau ist, sich dem Haus zu widmen, so bedeutet dies nicht, daß sie darin gefangen bleiben oder die Hausarbeit übernehmen muß, wenn sie die Möglichkeit hat, Dienstboten zu beschäftigen. [Lediglich] die Kindererziehung bleibt ihre Aufgabe, da sie mit diesen einen engen Kontakt haben muß, während der Säuglingszeit und [auch] danach.“¹⁸

Für beide Autorinnen stand also außer Frage, daß die Frau zunächst ihre Pflichten gegenüber Ehemann und Kindern zu erfüllen hat, ehe sie sich anderen Tätigkeiten zuwenden darf. Zaynab Fawwāz diskutierte hier vor allem solche, die eine Frau innerhalb ihres Hauses gemäß der islamischen Tradition ausüben konnte. Im Zusammenhang mit dem Aufbau des

¹⁷ Beth Barons Analyse der Frauenpresse belegt, wie sich im weiteren Verlauf der Diskussion eine eigene Sprache entwickelte, die Ausdrücke wie *rabbat ad-dār* (Hausherrin) oder *tadbīr al-manzil* (Hauswirtschaft, Haushaltsführung) enthielt, um diesen Aufgabenbereich zu professionalisieren und ihm so größere Bedeutung und Wertschätzung zu geben (Baron 1994: 155-158).

¹⁸ AB: 132f. = MN 5.

Frauenpavillons bei der Weltausstellung in Chicago¹⁹ ermunterte sie ihre Landsmänninnen, in Vergessenheit geratenes ägyptisches Kunsthandwerk wieder aufzunehmen:

September/Oktober 1892: „Zwar sind uns die westlichen Frauen bei Arbeiten voraus, bei denen wir nicht mithalten können, doch besitzen wir Handarbeiten, die die westlichen Frauen nicht kennen. Dabei handelt es sich um traditionelle Arbeiten, die heute nicht [mehr] ausgeübt werden, [da] wir sie zugunsten westlicher Erzeugnisse aufgegeben haben, wie zum Beispiel [das Fertigen von] Häkelspitzen (*ʔūya*),²⁰ Hohlsaumarbeiten (*antika*)²¹ [...] oder die Herstellung von gold- und silberdurchwirktem Tuch (*tallī*),²² von Gold- und Silberplättchen (*tirtir*) [...], Brokat (*qaşab*) [...] und anderem mehr. Es gibt so viele davon, daß ich sie nicht [alle] aufzählen muß, doch ich [möchte] Euch, Ihr jungen Frauen, zu diesen Arbeiten, die uns großes Ansehen einbringen [werden], anspornen. Schaut auf die Syrerinnen, die der Geschichte durch ihre Aktivitäten und Anstrengungen, durch den Erwerb von Wissen und Künsten und deren Ausübung Glanz verliehen! Würdet Ihr Euch [genauso] anstrengen, dann würdet Ihr Euren Männern einen Teil der irdischen Arbeit erleichtern. Jede von Euch sollte sich also um eine passende Arbeit bemühen!“²³

Eine weitere von ihr als geeignet angesehene Tätigkeit war die der Schriftstellerin, der man ebenfalls innerhalb des eigenen Hauses nachgehen konnte:

Januar/Juni 1894: „[Die Arbeit] der Schriftstellerin ist überaus verdienstvoll und von allgemeinem Nutzen. Ihre häuslichen Pflichten werden im Verlauf ihrer Arbeit in keiner Weise beeinträchtigt. Es ist für uns nicht schwer, es so zu halten, wie der angestellte Mann: Wenn er sich anschickt,

¹⁹ Die Weltausstellung fand vom Mai bis Oktober 1893 statt, siehe auch Seite 50, Anm. 60.

²⁰ Abgeleitet vom türkischen *oya*.

²¹ Abgeleitet vom türkischen *antika* (lateinisch *antiquus*).

²² Abgeleitet vom türkischen *telli*.

²³ RZ: 60 = ZF 12.

ein Buch zu verfassen, tut er dies zu einer ganz bestimmten Zeit, die in seine Freizeit fällt. Ebenso ist die Schriftstellerin imstande zu schreiben, ohne ihre häuslichen Arbeiten zu vernachlässigen. Und dem Diensten ist es nicht möglich, etwas aus dem Haushalt zu unterschlagen, solange sie über die Ausgaben wacht. Abgesehen von dem Verdienst und den Erträgen, die sie für ihre Werke und ihre elegant geschriebenen Aufsätze erhält. Ich glaube, daß sie ausreichen, Tinte und Papier [...] sowie die Kleidung für Sohn und Tochter und die Löhne der Bediensteten zu bezahlen.“²⁴

Sie führte in ihren Artikeln lediglich zwei Berufe auf, die außerhalb der häuslichen Sphäre lagen: Lehrerin bzw. Schullektorin²⁵ und Ärztin.²⁶ Ende des 19. Jahrhunderts waren dies Berufe, die von einigen Frauen – Christinnen, Jüdinnen, Koptinnen, aber auch vereinzelt Musliminnen – praktiziert wurden.²⁷ Die Bereiche Bildung und Medizin galten in der öffentlichen Diskussion als akzeptabel, da sie zum einen notwendig waren, um die traditionelle Geschlechtertrennung aufrecht zu erhalten. Zum anderen wurden sie durch die nationalistische Rhetorik und Politik unterstützt, die darin eine Möglichkeit sah, die Zahl ausländischer berufstätiger Frauen in Ägypten zu verringern.²⁸ Dies erlaubte Malak Ḥifnī Nāṣif weiter gehende Forderungen aufzustellen:

15. Mai 1909: „Da unsere wenigen häuslichen Tätigkeiten nur einen halben Tag in Anspruch nehmen, sollten wir uns die andere Hälfte damit beschäftigen, die Kenntnisse zu erwerben, die wir möchten. Dies ist es jedoch, woran uns die Männer hindern wollen, mit dem Argument, daß wir uns an ihren Arbeiten beteiligen [wollen]. Mit dieser meiner Aussage will ich die Damen nicht dazu anspornen, Haushaltsführung und Kinder-

²⁴ RZ: 171^x-172^x = ZF 46.

²⁵ RZ: 13-19 = ZF 4.

²⁶ RZ: 171^x = ZF 46.

²⁷ Ahmed 1992: 143.

²⁸ Baron 1994: 148. Auch das Lehrerinnenkolleg an der *Madrasat as-Saniya*, wo Malak Ḥifnī Nāṣif ihre Ausbildung absolvierte, war im Jahr 1900 eingerichtet worden, um vermehrt einheimische Lehrkräfte für die ägyptischen Mädchenschulen auszubilden (Abou-Zeid 1970: 7).

erziehung aufzugeben und sich dem Beruf eines Anwaltes, Richters oder Lokomotivführers zuzuwenden. Gewiß nicht! Aber wenn es unter uns Frauen eine gibt, die einen dieser Berufe ausüben möchte, dann erfordert [das Recht auf] persönliche Freiheit, daß sie nicht daran gehindert wird. [Die Gegner von Frauenarbeit] wenden ein, daß Schwangerschaft und Geburt zu den Dingen gehören, die uns zwingen, die Arbeit aufzugeben. Doch gibt es Frauen, die niemals heiraten, oder unfruchtbare Frauen, die nicht schwanger werden und Kinder gebären; Frauen, deren Ehemann starb oder sich von ihr scheiden ließ, und die keine Familie haben, die sie unterstützen könnte; Frauen, deren Männer auf ihre Mithilfe angewiesen sind. Es schickt sich nicht für sie, eine niedere Tätigkeit auszuüben. Doch vielleicht möchten sie Lehrerin oder Ärztin werden, mit Zeugnissen, die [auch] die Männer erhalten. Wäre es gerecht, sie an etwas zu hindern, das sie selbst als geeignet ansehen, ihren Lebensunterhalt zu verdienen? Wenn uns Schwangerschaft und Geburt an der Arbeit außer Haus hindern, dann hindern sie uns auch an der Arbeit im Haus. Und welcher starke Mann ist nicht von Zeit zu Zeit krank oder nicht in der Lage zu arbeiten?“²⁹ [...] „Als Gesetzgeber würde ich bestimmen: [...] Die Ausbildung einer Anzahl von Mädchen in allen Bereichen der Medizin und im Bildungswesen [...] und die Freiheit, wenn gewünscht, eine andere geistig hochstehende Wissenschaft zu studieren.“³⁰

ohne Datum: „Zu den empfehlenswerten Frauenberufen zählt die Krankenpflege, die bei den Europäern großes Ansehen genießt, bei uns [jedoch zu Unrecht] als minderwertig gilt. [...] Und die Medizin, die zum besten gehört, mit dem die Frau ihrem Geschlecht und der ganzen Menschheit dienen kann. Kein Wunder, schließt sie doch eine große Lücke bei der Behandlung kranker Frauen. Sie versetzt die Frau in die Lage, auf [männliche] Ärzte verzichten zu können, ist sie doch selbst weitaus besser geeignet, das eigene Geschlecht [zu behandeln]. Deshalb muß die Frau Medizin studieren, gleich, ob sie Ärztin wird oder nicht. Und zwar deshalb, weil sie Hausfrau oder Mutter sein wird und in beiden Fällen Kenntnisse in

²⁹ AB: 74f., NI: 107 [133f.] = MN 1.

³⁰ AB: 88, NI: 123 [147] = MN 1.

erster Hilfe benötigt [...]. Und [zu den empfehlenswerten Tätigkeiten gehört auch,] Reden zu halten sowie Artikel und Bücher zu schreiben. Beides genießt bei den arabischen Frauen im Osten und Westen bereits großes Ansehen. Aus ihrer Mitte stammen herausragende Dichterinnen, treffliche Schriftstellerinnen, versierte Rednerinnen, Frauen, deren Ratschläge [sogar] Herrscher annahmen [...], Zeitungsredakteurinnen und andere, die sich beruflich mit Literatur [...] beschäftigen.“³¹

Mit Blick auf eine Verbesserung der medizinischen Versorgung und eine größere wirtschaftliche Eigenständigkeit ihres Landes schlug sie vor:

1911: „Die Erweiterung des [Arbeits-]Bereiches der existierenden Krankenschwesternschule, und die Einrichtung einer neuen medizinischen Schule, um die Frauen in Theorie und Praxis umfassend auszubilden, das heißt, auf demselben Niveau wie männliche Mediziner [...]. In jedem Dorf sollte es eine Ärztin und eine Krankenschwester geben, und in jeder Stadt so viele wie nötig. [...] Die Ausbildung der ägyptischen Frau in allen notwendigen handwerklichen Tätigkeiten, die für ihr Geschlecht unentbehrlich sind, wie zum Beispiel Schneidern und Weben oder die Aufsicht über die Kindererziehung und die Dienerschaft, so daß die einheimischen Frauen [dafür] keine Ausländerinnen benötigen.“³²

Im Bildungswesen wollte die Regierung zwar durch eine einheitliche Ausbildung des Lehrpersonals neue Maßstäbe setzen, doch zog die Vorschrift, daß nur unverheiratete Frauen als Lehrerinnen tätig sein dürfen, neue Benachteiligungen nach sich.³³

³¹ AB: 133f. = MN 5.

³² AB: 126ff. = MN 9. Diese beiden Forderungen gehören zu dem Zehn-Punkte-Katalog, den sie dem ersten ägyptischen Kongreß vorlegte.

³³ Die meisten Frauen gaben aus diesem Grund ihren Beruf bereits nach zwei bis drei Jahren wieder auf (Cooper 1914: 200f.). Nāṣīfs Freundin Nabawiyya Mūsā entschied sich bewußt gegen die Ehe, damit sie ihren Beruf weiter ausüben konnte. Ihre Biographie belegt, welche Probleme sie als berufstätige Frau zu ihrer Zeit hatte (Badran 1995: 56-60). Erst 1926 kam das Bildungsministerium den Forderungen der Frauenbewegung nach und erlaubte die Fortsetzung der Berufstätigkeit nach einer Eheschließung (Ibrāhīm 1997: 118f.).

ohne Datum: „Die Regierung und die Provinzräte planen, eigene Schulen zu gründen, um Lehrer und Lehrerinnen nach modernen Bildungsmethoden auszubilden und beschlossen, beide Geschlechter hinsichtlich der Prüfung und der Anstellung gleich zu behandeln. Das ist etwas, wofür wir ihnen danken, wegen ihrer Gerechtigkeit gegenüber den Frauen, denn durch die einheitliche Behandlung haben sie festgelegt, daß die Frau dem Mann ebenbürtig und geeignet ist, ihm in Rechten und Pflichten gleichgestellt zu sein. Doch ist zu bemerken, daß das städtische, wohlhabende junge Mädchen wenig Ausdauer besitzt, abgesehen davon, daß sie in dieser Profession eine Anfängerin ist. So wäre es angemessener, sie anzuregen und ihr Lust [auf die Schule] zu machen sowie ihr eine Prämie zu gewähren, wenn sie gute Ergebnisse zeigt. Dafür [könnte man] das aufwenden, was von ihrem Lohn beim Verlassen der Schule abgezogen wird. Denn das Pensionsgesetz, das die Regierung zuungunsten der jungen Frauen [so] verabschiedet hat, wie es für die Männer gilt, wird während ihrer Berufsausübung nur ein Stolperstein sein. Es ist doch absurd, daß die junge Frau bis zu ihrem 60. Lebensjahr für die staatlichen Schulen arbeiten [muß], um [einen Pensionsanspruch] zu erwerben, der letztendlich zwanzig [Pfund] nicht überschreitet und währenddessen [ihre] aussichtsreiche Zukunft verliert. Abgesehen davon, daß die orientalische Tradition im allgemeinen und die ägyptische im besonderen, es nicht zuläßt, daß das junge Mädchen lange unverheiratet bleibt.“³⁴

Auch Malak Ḥifnī Nāṣif gab nach ihrer Eheschließung ihren Beruf als Lehrerin auf und widmete sich anderen Aktivitäten, die sie mit ihren familiären Pflichten vereinbaren konnte. Dazu zählten auch karitative Tätigkeiten, für die sie sich mit großem Engagement einsetzte und zu denen sie auch andere Frauen nachdrücklich aufforderte:³⁵

³⁴ AB: 156 = MN 8.

³⁵ In der Presse warb man mit ausgewählten Biographien europäischer Frauen dafür, sich unabhängig von den traditionellen, religiösen Stiftungen (*waqf*, Pl. *awqāf*) für das Gemeinwohl einzusetzen (Booth 2001^b: 157f.). Gemeinnützige Gesellschaften, die in Ägypten ab Ende des 19. Jahrhunderts entstanden, legten neben Bildungsver-einen den Grundstein für spätere politische Aktivitäten der Frauen (Baron 1994: 168-187).

ohne Datum: „Beschäftigt [Eure Töchter] mit nützlichen Arbeiten. Das muß nicht Hausarbeit sein, die sie stolz und hochmütig von sich weisen [würden], sondern feine, saubere, wohltätige Tätigkeiten, denen sich Frauen wie sie in Europa oder Amerika emsig widmen: zum Beispiel neue Kleider herzustellen oder andere, alte zu erneuern und sie den Armen und Mittellosen zu übergeben, oder, Feste zu organisieren, bei denen Waren zugunsten von Bedürftigen und Heimatlosen verkauft werden [...]“³⁶

ohne Datum: „Wir müssen den jungen Mädchen ein Gespür für Barmherzigkeit und Wohltätigkeit geben, indem sie einen Teil ihrer Zeit damit zubringen, Waisenkinder und arme Frauen zu besuchen und jede Woche ein Stündchen damit, diejenigen, die das Schicksal heimsuchte, mit Kleidung auszustatten. Sie müssen verstehen, daß es außerhalb ihrer angenehmen Schule eine Welt voller Ungerechtigkeiten und Heimsuchungen gibt.“³⁷

Zaynab Fawwāz beschäftigte sich eher allgemein mit dem Thema Wohltätigkeit,³⁸ nahm jedoch bei zwei aktuellen Katastrophen – Hungersnot und Erdbeben – die Gelegenheit wahr, speziell die Frauen aufzurufen, sich karitativ zu engagieren:

23. April 1893: „Ebenso seid Ihr Töchter des Orients, Ihr zurückgezogen lebenden Mädchen der islamischen Welt (*muḥaddarāt al-islām*) in der Lage, den wohltätigen Aktivitäten der französischen Damen nachzueifern, die [uns] durch ihre umfassenden Verdienste auf ewig in bester Erinnerung bleiben [werden], und auf die die gesamte Frauenwelt stolz sein kann.“³⁹

10. August 1894: „Ihr orientalischen Frauen, insbesondere Ihr Ägypterinnen, macht Euch auf, dieses Verdienst zu erwerben. Ich spreche nicht davon, Almosen zu geben, sondern davon, sich Aktivitäten zuzuwenden“

³⁶ AB: 295f. = MN 42.

³⁷ AB: 137f. = MN 6.

³⁸ RZ: 123ff., 172^x-175^x = ZF 30, 47.

³⁹ RZ: 106 = ZF 25. Anlaß war eine dürrerebedingte Hungersnot in Algerien, die – wie Zaynab Fawwāz lobend erwähnte – den französischen Generalgouverneur Jules Cambon (1891-1897) zu umfangreichen Hilfsmaßnahmen veranlaßte.

den – wie es sich für Euch gehört – und zum Beispiel [wohlthätige] Gesellschaften zu gründen, Geld zu sammeln und Schmuck zu spenden, um jene Seelen zu retten und die herausragenden Sehenswürdigkeiten [wieder] zu errichten.“⁴⁰

In den Augen der beiden Autorinnen bot sich also der muslimischen Frau eine ganze Bandbreite von Tätigkeiten, bezahlten wie unbezahlten. Es waren vor allem Frauen ihrer eigenen, mittleren Schicht, die den Vorstoß in neue eigenständige oder zuvor Männern beziehungsweise ausländischen Frauen vorbehaltene Berufe wagten.⁴¹

2.3.3. *Partnerschaft statt Konkurrenz*

Die meisten zeitgenössischen Intellektuellen sahen Frauenarbeit als Gefahr für die Beziehung der Geschlechter und die soziale Ordnung an.⁴² Hinzu kam ein weiterer Aspekt: die Furcht, gut ausgebildete Frauen könnten – zusätzlich zu den zahlreichen ausländischen Arbeitskräften – den ägyptischen Männern auf dem Arbeitsmarkt Konkurrenz machen.⁴³ Aus diesem Grund betonte Zaynab Fawwāz die Partnerschaft von Mann und Frau, die mit- statt gegeneinander agieren sollten und stellte den Nutzen heraus, den die Ausbildung der Frau ihrem Mann und ihrer Familie und damit auch der Gesellschaft bringt:

15. September 1896: „[...] denn die gebildete Frau ist es, die ihren Mann in allen weltlichen Dingen unterstützt, die sich für seine Ideen einsetzt, über seine Angelegenheiten im Haushalt und bei der Erziehung der

⁴⁰ RZ: 155 = ZF 44. Anlaß war das große Erdbeben vom 10. Juli 1894, das weite Teile Istanbuls zerstörte.

⁴¹ Badran 1995: 56.

⁴² Baron 1994: 148.

⁴³ Die Problematik der Situation auf dem Arbeitsmarkt illustriert auch ein Beitrag von Zaynab Fawwāz aus dem Jahr 1893, in dem sie die Männer aufruft, sich auf Handel und Handwerk zu besinnen, statt vergeblich darauf zu hoffen, eine Anstellung beim Staat zu erhalten (RZ: 140ff. = ZF 41).

Kinder wacht, die seine fröhlichen Stunden ebenso wie seine traurigen verständnisvoll mit ihm teilt, seine Geheimnisse bewahrt, seine Lasten trägt, über sein Vermögen wacht und teilnimmt an dem, was ihn verletzt und erfreut. Da der Körper der Gesellschaft aus zwei Geschlechtern, dem männlichen und weiblichen besteht, und jedes der beiden mit dem anderen verbunden ist in allen seinen lebenswichtigen Gefühlen und seinen familiären Tätigkeiten, müssen wir uns unbedingt darum bemühen, Wissen und Kenntnisse zu erwerben, damit wir die uns auferlegte Pflicht erfüllen [können].“⁴⁴

8. Januar 1900: „Seid Euch bewußt: Wird der Geist des Wissens unter den Frauen verbreitet, so fällt sein Nutzen nur auf die Männer zurück! Insbesondere bei der Erziehung der Kinder, bei der Haushaltsführung, bei der ehelichen Partnerschaft und anderem. Glaubt nicht, daß sie, wie einige behaupten, eine Konkurrenz für Euch wären, nein, vielmehr sind wir doch zwei Geschlechter, die gemeinschaftlich an diesem Leben teilhaben. Es gibt nichts drittes zwischen uns und keiner von uns kann ohne den anderen unabhängig existieren. Jeder von uns hat eine Rolle auf der Bühne des Lebens zu spielen, die ihn davon abhält mit dem anderen zu konkurrieren. Und so sind wir Verbündete im Glück und im Unglück.“⁴⁵

Malak Ḥifnī Nāṣif diskutierte das Thema unter einem ganz anderen Aspekt, der verdeutlicht, daß die Frauen im Laufe der Zeit durch die moderne, technische Entwicklung aus vielen traditionell weiblichen Bereichen zurückgedrängt wurden:⁴⁶

15. Mai 1909: „Sie sagen, daß wir durch unsere Bildung eine Konkurrenz für ihre Tätigkeiten darstellen, und, daß wir die Arbeiten aufgeben, für die wir geschaffen sind. Wüßte ich doch, waren nicht sie es, die begonnen haben uns Konkurrenz zu machen? Im vorigen Jahrhundert hat die

⁴⁴ RZ: 215f. = ZF 63.

⁴⁵ RZ: 195 = ZF 54.

⁴⁶ Die Untersuchung von Judith Tucker, die v.a. Akten der *Šarī'a*-Gerichtshöfe auswertete, zeigt auf, wie die wirtschaftliche Produktionskraft der Frauen unterer Schichten durch die industrielle und wirtschaftliche Entwicklung Ägyptens im 19. Jahrhundert geschwächt wurde (Tucker 1985).

Frau Garn gesponnen und Kleidung für sich und ihre Kinder gestrickt. Dann erfanden sie Maschinen, die spinnen und stricken, und machten die Arbeit der Frau zunichte. Früher siebte die Frau Weizen, zerquetschte und mahlte ihn mit einer Handmühle [zu Mehl, welches] sie siebte, [Teig] knetete und Brot daraus zubereitete. Doch sie erfanden die sogenannte „Bäckerei“ (*aṭ-ṭābūna*) und stellten Männer dafür ein. [So] befreiten sie uns von vielen Tätigkeiten, ließen uns [damit] aber ohne Beschäftigung. Jede Frau unserer Vorfahren nähte für sich und Familienangehörige. Dann erfanden sie die Nähmaschine, [...] die von Männern hergestellt wird und bestimmten männliche Schneider, die für unsere Männer und Kinder nähen. Mit einem Strohbesen fegten wir unsere Zimmer oder ließen sie von Dienerinnen fegen. Sie erfanden eine Reinigungsmaschine, die von einem jungen Diener beaufsichtigt werden kann [...]. Die armen Frauen und Dienerinnen schufen das Wasser für ihre Häuser oder die Häuser ihrer Herrschaft herbei, da erfanden die Männer das Wasserrohr (*al-mawāsīr*) und den Wasserhahn, welche Wasser ohne Mühe heranschaffen. Würde eine kluge Frau, die sieht, wie bei ihrer Nachbarin im obersten und untersten Stockwerk des Hauses das Wasser fließt, zum vielleicht weit entfernten Fluß gehen, um Wasser zu schöpfen? Wäre es klug von einer zivilisierten Frau, die sieht, wie sauber und frisch das Brot für Geld in der Bäckerei zu haben ist, davon abzusehen um [selbst] zu sieben und zu kneten? [...] Ich denke, wenn die Männer in unserer Situation gewesen wären, hätten sie nicht anders gehandelt. [...] Mit meinen Worten wollte ich mich nicht abfällig über [all] diese nützlichen Erfindungen äußern, die die Männer für viele unserer Arbeiten entwickelten oder [gar] sagen, daß sie nicht unseren Bedürfnissen entsprechen. Doch war diese Erläuterung notwendig, um zu verdeutlichen, daß die Männer mit der Konkurrenz angefangen haben. Wenn wir ihnen heute bei einem Teil ihrer Arbeiten Konkurrenz machen, so ist dies [nur] der Ausgleich [...]. Da die Erfinder und Techniker einen großen Teil unserer Arbeit hinfällig gemacht haben, sollen wir [unsere] Zeit faul und träge totschiagen oder

nach einer Arbeit suchen, mit der wir uns beschäftigen [können]? Es ist nicht verwunderlich, daß wir das zweite tun!“⁴⁷

Ihr ging es weit weniger darum, Frauen bereits den Weg in die aktive Erwerbstätigkeit zu bahnen, als darum, ihnen zunächst alle Bildungsmöglichkeiten zu öffnen:

15. Mai 1909: „Zur Zeit besteht kein Grund, zu fürchten, daß wir ihnen Konkurrenz machen, denn unsere Bildung befindet sich doch noch in der Anfangsphase und unsere orientalischen Traditionen halten uns noch immer davon ab, länger beim Studium zu verweilen, so daß sie sich weiter ihrer Posten erfreuen dürfen. Solange sie keine Stühle an der Universität oder den Instituten für Recht, Ingenieurwesen und Medizin von uns besetzt sehen, können sie fürwahr frohen Mutes sein, denn das, wovor sie sich fürchten, ist weit entfernt. Und wenn eine von uns beschließt, daß sie ihre Kenntnisse an einer dieser Schulen vervollkommen möchte, dann wird sie – da bin ich sicher – kein Amt bekleiden oder außerhalb [ihres Hauses] arbeiten. Sie tut dies, um ihr persönliches Verlangen nach Bildung zu stillen oder Ansehen zu gewinnen. Wenn wir [nun] nicht als Anwalt arbeiten oder einen Posten im Staatsdienst bekleiden, wird uns dann etwa nichts anderes als Bücher zu lesen oder Briefe zu schreiben von der Erziehung unseres Nachwuchses ablenken? Das halte ich für ausgeschlossen! Was auch immer eine Mutter gelernt hat und [gleich] welchen Beruf sie ausübt, das wird sie nie ihre Kinder vergessen lassen, [...] ganz im Gegenteil, je aufgeklärter sie ist, desto bewußter wird ihr ihre Verantwortung! [...] Ihr Frauen, Wissen ist stets ein Licht für den Verstand, gleich, ob man damit arbeitet oder nicht. Was schadet es uns, die Lage der Länder und deren Entfernungen kennenzulernen, auch wenn wir uns nicht [beruflich] damit beschäftigen, die Erde zu vermessen [...]. Wir alle hören politische Nachrichten und die Männer beschäftigen sich [intensiv] damit, aber sie nehmen sich nicht vor, den Platz dieses getöteten Königs oder jenes abgesetzten Herrschers zu übernehmen. Sollen wir ihnen etwa sagen: Wenn Ihr diese Nationen nicht beherrschen wollt, dann ist es Euch auch nicht gestattet,

⁴⁷ AB: 73f., NI: 105ff. [132f.] = MN 1.

etwas über ihre Politik und Geschichte zu lernen? Wir hörten in diesen Tagen, daß die Armee von Saloniki nach Istanbul vorrückte und die Festung Üsküdar zögerte, zu kapitulieren.⁴⁸ Ist es denn nicht gut für uns, Kenntnisse in Geographie zu haben, die es uns erleichtern, diese Nachrichten zu verstehen, nachdem sie doch in aller Munde sind? Wenn das Wissen nicht ein eigenständiger Genuß wäre, warum beschäftigen sich Könige damit, es zu erwerben, wo sie doch gewiß sind, nie als Ingenieur, Seemann oder Lokführer zu arbeiten.“⁴⁹

2.3.4. *Fazit*

Die Argumentationen beider Autorinnen zum Thema Haushalt und Beruf ähneln sich weitgehend. Beide wiesen die in der öffentlichen Diskussion vorgebrachten Einwände und Zweifel an den intellektuellen und körperlichen Voraussetzungen der Frau entschieden zurück. Sie betonten, daß die Frau mit einer entsprechenden Ausbildung grundsätzlich in der Lage ist, jede Tätigkeit auszuüben, akzeptierten jedoch die Beschränkungen, denen die muslimische Frau aufgrund der herrschenden islamischen Tradition unterlag. So war für sie, wie für die meisten weiblichen Intellektuellen ihrer Zeit, die Hausfrau die Regel und die berufstätige Frau eine Ausnahme. Beide stellten die traditionelle Aufgabenteilung von Mann und Frau nicht in Frage, wehrten sich aber dagegen, diese als unveränderlich fest geschrieben anzusehen. Während Zaynab Fawwāz Frauen insbesondere zu Tätigkeiten ermunterte, die diese in ihren Häusern ausüben konnten, und auf Erwerbstätigkeiten außer Haus nur am Rande einging, konzentrierte sich Malak Ḥifnī Nāṣif darüber hinaus vor allem auf Berufe im Bildungs- und Gesundheitsbereich, denen im Zuge des Diskurses zur

⁴⁸ Gemeint ist der Vormarsch des Heeres im April 1909, der zur Abdankung des osmanischen Sultans ‘Abd al-Ḥamīd II. führte. Zum Hintergrund siehe Neumann-Adrian/Neumann 1990: 285f.

⁴⁹ AB: 77ff., NI: 109ff. [135ff.] = MN 1.

Modernisierung der ägyptischen Gesellschaft eine immer stärkere Bedeutung zukam. Dadurch und durch ihr eigenes Vorbild als Autorin und Lehrerin gaben beide den Frauen Argumente, eine Ausdehnung ihrer Aktivitäten zu rechtfertigen.



2.4. Ehe und Scheidung¹

Die Schlüsselwörter dieses Komplexes sind *zawāğ* (Eheschließung, Verheiratung, Ehe) und *talāq* (Scheidung, Ehescheidung).

2.4.1. Tradition versus Moderne

Die traditionelle Ehe des 19. Jahrhundert war eine von der Familie arrangierte Verbindung bei der meist ökonomische Gründe den Ausschlag gaben. Der Altersunterschied zwischen der Braut und ihrem künftigen Ehemann konnte beträchtlich sein, waren die Mädchen doch in der Regel erst zwölf bis sechzehn Jahre alt.² Abgesehen von den Ehen, die zwischen Verwandten zweiten Grades, zum Beispiel Cousin und Cousine geschlossen wurden, hatten die Brautleute in der Regel keine Gelegenheit, sich vor Abschluß des Ehekontraktes zu begegnen.³ Aus dieser Praxis heraus ergaben sich zwei Punkte, welche die Reformdiskussion stark beschäftigten: ein vorgeschriebenes Mindestalter für das zu verheiratende Mädchen und ein mögliches Treffen des Paares vor der Eheschließung.

Obwohl Zaynab Fawwāz vermutlich selbst bereits vor ihrem zehnten Lebensjahr verheiratet wurde – eine früher übliche Praxis, die Ende des 19. Jahrhundert selten geworden war⁴ –, finden sich hierzu in ihren Beiträgen weder kritische Aussagen noch Vorschläge für die Festlegung eines Mindestalters für heiratsfähige Mädchen. Lediglich in einem ihrer Auf-

¹ Zum rechtlichen Hintergrund der Thematik siehe Esposito 1982: 15-39, 52-63.

² Lane 1860: 143. Ein anschauliches Beispiel für diese Praxis bietet das Schicksal von Hudā Šaʿrāwī (1879-1947): In ihrer Autobiographie erzählt sie, wie sie mit dreizehn Jahren an ihren gut 30 Jahre älteren Cousin verheiratet wurde, damit das beträchtliche Vermögen, das sie von ihrem Vater geerbt hatte, in der Familie blieb (Shaarawi 1998: 52-61).

³ Dieser Kontrakt, der von einem Richter des *Šarīʿa*-Gerichtshofes – zuständig für Familienrecht – beurkundet werden konnte, beinhaltete u.a. die Höhe des Brautgeldes (*mahr*) sowie Unterhalts- und Versorgungsfragen (Abdal-Rehim 1996: 96-103).

⁴ Artin 1889/90: 129f. Anm. 1.

sätze erwähnte sie, daß ein junges Mädchen mit 15 Jahren ihre Schulbildung abgeschlossen haben sollte, da sie dann auch Mutter und Hausfrau werden könne.⁵ Anders Malak Ḥifnī Nāṣif, die erst als Zwanzigjährige, nach Abschluß ihrer Ausbildung, in eine Eheschließung einwilligte. Sie widmete diesem Thema in ihrer Serie *an-Nisāʿiyyāt* unter dem Titel „*Sinn az-zawāğ*“ einen eigenen Artikel:

29. Dezember 1908: „[Das Alter] der Geschlechtsreife junger Mädchen liegt in Ägypten gewöhnlich zwischen dem 12. oder 13. Lebensjahr, [...] gewiß, doch stimme ich nicht mit den Ansichten eines gewissen Arztes überein, der in den Zeitungen einst schrieb, das Alter der Geschlechtsreife müsse zugleich auch das Alter der Verheiratung sein. Bei Gott, was versteht denn ein zwölfjähriges Mädchen vom Sinn der Ehe, was weiß sie vom Haushalten und was tut sie, wenn sie Kinder bekommt? Fast sehe ich sie vor mir, wie sie mit ihnen stirbt, wenn nicht [bereits] bei der Entbindung, dann bei der Aufzuehung [der Kleinen]. Die Erfahrung hat gezeigt, daß die meisten Mädchen, die man schon in frühester Jugend verheiratet, von nervösen Krankheiten (der Hysterie) befallen werden. Das erklärt auch das häufige Vorkommen des Zār bei uns. [...] Unsere Großmütter und Mütter erzählten uns bei manchen ihrer abendlichen Unterhaltungen, wie sie verheiratet wurden, als sie noch Amulette trugen, und weinend zu den Nachbarn im Viertel flüchteten, worauf die Beklagenswerten zum allgemeinen Gespött wurden. Wollen wir etwa wieder zurück in die Zeit unserer Vorfahren? Es ist Euch verboten, Ihr Väter, [...] an Euren kleinen Töchtern zu freveln [...] und sie] in ein deprimierendes eheliches Gefängnis zu werfen! [...] Die Gesundheitsstatistiken zeigen uns jeden Tag überaus deutlich, wie viele Säuglinge in Ägypten sterben oder von schwer heilbaren Krankheiten befallen werden, welche ohne Zweifel aus der Unwissenheit [ihrer jungen] Mütter resultieren. [...] Was die Frage des Alters betrifft, so macht es die beiden Eheleute auch unglücklich, wenn ein weißhaariger alter Mann ein

⁵ RZ: 16 = ZF 4. In zwei weiteren Artikeln beschrieb sie Hochzeitsfeierlichkeiten, die einen Einblick in zeitgenössische Sitten und Traditionen geben (RZ: 125-133, 134ff. = ZF 31, 33).

Mädchen in der Blüte seiner Jahre heiratet oder umgekehrt ein junger Mann ein altes Weib, [...] das ist doch gegen die Natur! [...] Wenn beide Eheleute das passende Alter haben, so begünstigt das in vielerlei Hinsicht eine harmonische, gegenseitige Zuneigung. Das erfordert, das Mädchen erst dann zu verheiraten, wenn es zur Ehe geeignet und fähig ist, deren Probleme zu bewältigen. Und das ist nicht vor dem 16. Lebensjahr der Fall.“⁶

Sie propagierte das Mindestalter auf sechzehn Jahre festzulegen, ein Alter, das den jungen Mädchen erlaubt, vor der Eheschließung ihre schulische Ausbildung zu beenden.⁷ Ein entsprechender Gesetzentwurf wurde zwar im Jahr 1914 abgelehnt, doch war insbesondere in der städtischen ägyptischen Bevölkerung zu Beginn des 20. Jahrhunderts der Trend festzustellen, die Töchter auch ohne gesetzliche Regelung erst nach ihrem fünfzehnten Lebensjahr zu verheiraten.⁸

Ein neues Eheideal, eine auf gegenseitigem Respekt und Zuneigung basierende Partnerschaft, entwickelte sich ab dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts als Folge des gesellschaftlichen Wandels insbesondere in der städtischen Mittel- und Oberschicht.⁹ Zaynab Fawwāz warb vor allem in

⁶ AB: 210-214, NI: 45-49 [79-82] = MN 20.

⁷ Badran merkt kritisch an, daß dieses Mindestalter für Familien unterer Schichten und aus ländlichen Regionen, die ihre Töchter nicht in die Schule schicken konnten, eine zusätzliche finanzielle Belastung darstellen konnte (Badran 1995: 126).

⁸ Ya'qūb Artīn bezeichnete es 1889 als ein Anzeichen von Fortschritt, daß das Heiratsalter in den gehobeneren Schichten seit einigen Jahren zwischen 18 und 20 liege, während es sonst immer noch üblich sei, die Mädchen zwischen zwölf und 16 zu verheiraten (Artīn 1889/90: 129f. Anm. 1). Laut Volkszählung der Jahre 1907 und 1917 heiratete die Mehrzahl der jungen Frauen zwischen 20 und 29. In der Gruppe derjenigen, die jünger eine Ehe eingingen, – etwa zehn Prozent der weiblichen Bevölkerung – lag das Alter zumeist zwischen 15 und 19 (Baron 1991^b: 282). Erst 1923 wurde ein Gesetz verabschiedet, nach dem Ehen nur dann gerichtlich registriert werden durften, wenn die Frau mindestens 16 und der Mann mindestens 18 Jahre alt war (Esposito 1982: 52). Da es vielerorts an Geburtenregistern mangelte, war eine genaue Alterskontrolle jedoch oft schwierig (Badran 1995: 127f.).

⁹ Baron 1991^b: 277ff. Diese romantische Literatur war zur Jahrhundertwende überaus populär, Baron führt u.a. Ya'qūb Ṣannū' (1839-1912) als zeitgenössischen ägyptischen Schriftsteller an, der das Thema ‚Liebesehe‘ bereits ab 1870 literarisch verarbeitet.

ihren Romanen und ihrem Drama für dieses Modell und übte in ihrer Diskussion mit dem Herausgeber von *an-Ni*, Ḥasan Ḥusnī aṭ-Ṭuwayrānī, Kritik an sozialen und gesellschaftlichen Schranken, die einer Liebesheirat im Wege stehen.¹⁰

15. Dezember 1892: „Nehmen wir zum Beispiel einen vermögenden Mann, dessen Sohn sich in ein armes Mädchen verliebt. Selbst wenn sie die Schönste von allen wäre [...], würde er sie [seinem Sohn] nicht übergeben, [sondern] sich mitleidslos und unbarmherzig bemühen, ihn mit einer anderen zu verheiraten und dabei auch in Kauf nehmen, daß sein Sohn hinfällig wird oder stirbt.“¹¹

Malak Ḥifnī Nāṣif trat nicht für die Liebesheirat ein, doch lehnte sie eine rein auf ökonomischen Gründen basierende Ehe ab und bestätigte, daß sich die Einstellung der modernen Frau zur Ehe geändert habe:

20. März 1909: „‘Was hat sie denn?’ Das sind Worte, die uns nur allzu vertraut sind. Mit ihnen eröffnet [der Mann] das Gespräch beim Brautwerber und stellt keine weiteren Fragen. Der Vater der Braut ist Gold und die Mutter Silber, ihr Charakter dagegen [nur] Kupfer, ihr Ruf Lehm und ihre Kenntnisse ein unbewegliches Vermögen. Findet [der Mann] Geld und Gut, [scheint ihm] die Einheirat in die Familie richtig und die Ehe [mit dem Mädchen] dringend erforderlich. Wenn nicht, dann bleibt das Mädchen [unverheiratet] bis sie alt geworden ist und man ihre Herzensgüte, ihre Umgänglichkeit und ihre Fähigkeit, gute Kinder aufzuziehen [...] zusammen mit ihr begräbt.“¹²

¹⁰ Die Diskussion erstreckt sich über drei Beiträge von Fawwāz samt drei Antworten von aṭ-Ṭuwayrānī. Sie verglich darin die Folgen einer unglücklichen Liebe mit den Leiden, die durch eine Krankheit oder durchs Hungern verursacht werden und betonte ihre Überzeugung, daß junge Menschen sich trotz der herrschenden Geschlechtertrennung allein aufgrund eines zufälligen Blickes ineinander verlieben könnten (RZ: 77ff., 81ff., 92-95 = ZF 19, 20, 22).

¹¹ RZ: 82 = ZF 20.

¹² AB: 233, NI: 66f. [98] = MN 26. Zum Einfluß der allgemeinen wirtschaftlichen Entwicklung auf arrangierte Ehen siehe Baron 1991^b: 279f.

22. Juni 1908: „Die heutigen jungen Frauen, sogar die Ungebildeten unter ihnen, verstehen mehr vom Leben als früher. Kleidung und Ernährung allein, wie [sie auch dem] Hausangestellten [zukommen], stellen sie nicht mehr zufrieden, denn sie bewerten heutzutage das eheliche Glück höher als zuvor, weil sie wissen: Wenn nicht gegenseitige Zuneigung die Grundlage ihrer ehelichen Gemeinschaft ist, dann hat eine gemeinsame Verbindung keinen Sinn, da sie sich nur streiten und zanken würden [...]“.¹³

Eine Grundvoraussetzung für das neue Eheideal war ein Kennenlernen vor der Hochzeit. Bereits Muḥammad ʿAbduh hatte ironisch angemerkt, „wie können ein Mann und eine Frau mit gesundem Urteilsvermögen akzeptieren, sich ein Leben lang aneinander zu binden, ohne sich jemals zuvor gesehen zu haben? Ich denke, jeder durchschnittliche Mensch würde sich weigern, ein Lamm oder einen Esel zu kaufen, ohne das Tier zuvor gründlich zu untersuchen und sicherzustellen, daß es keine Mängel hat. Dieselbe Person jedoch stürzt sich mit einer Nachlässigkeit in die Ehe, die nicht zu begreifen ist.“¹⁴ Von diesem traditionellen Brauch waren beide Autorinnen persönlich betroffen: Zaynab Fawwāz heiratete den syrischen Literaten Adīb Naẓmī, ohne ihn zuvor getroffen zu haben und genau über seine Lebensumstände informiert zu sein.¹⁵ Malak Ḥifnī Nāṣif war auf Vermittlung eines Freundes der Familie eine Ehe mit einem ihr unbekannten Mann eingegangen, der ihr gleichfalls entscheidende Informationen vorenthalten hatte.¹⁶ Dennoch beschäftigte sich nur Malak Ḥifnī Nāṣif mit dieser Form der Verheiratung, die sie nachdrücklich ablehnte:

¹³ AB: 183, NI: 20 [57] = MN 13.

¹⁴ Khoury 1977: 135.

¹⁵ Von der Existenz dreier weiterer Ehefrauen hatte sie erst nach ihrer Ankunft in Syrien erfahren.

¹⁶ Sie mußte sich nicht nur mit der Tatsache abfinden, daß ihr Mann bereits ein Kind aus einer früheren Verbindung hatte, sondern auch damit, daß er aufgrund einer Erkrankung zeugungsunfähig geworden war.

Dezember 1908: „Die Verheiratung in Ägypten geht auf eine abwegige und wenig fruchtbare Art und Weise vonstatten, die zumeist eine mangelnde Übereinstimmung zwischen den Eheleuten zur Folge hat. Der Mann richtet tage- und nächtelang die Hochzeitsfeierlichkeiten (*ma‘ālim al-‘urs*) aus und bestreitet alle Ausgaben für eine Braut, die er nie zuvor gesehen hat, und von deren guten Charakter oder sympathischen Wesen er sich nicht [selbst] überzeugen konnte. Vielmehr erfuhr er von ihrem weißen Teint, ihrer üppigen Figur oder ihrem Reichtum nur durch die Brautwerberin, die sich bei ihrer Beschreibung danach richtet, was sie von der Braut oder deren Familie [dafür] ausgehändigt bekam. [...] Die Frage der Ehe überlassen wir Orientalen so wie alles andere auch der Bestimmung, dem Schicksal, der Fügung oder was man an Synonymen sonst noch nennen will. [...] Ich möchte offen erklären, daß unsere Geschlechtertrennung verkehrt und unsere gesellschaftliche Ordnung in hohem Maße verdorben ist [...]. Ist es denn nicht seltsam, unsere Frauen und Mädchen tagtäglich ganz ungeniert auf den Straßen und [...] in den Kaufhäusern zu sehen, wo sie sich alle erdenklichen Unschicklichkeiten erlauben: Sie sprechen mit dem Trambahnführer und stellen ihre Reize unverhüllt (*‘āriyāt aṣ-ṣudūr*) vor dem Photographen zur Schau. Wenn aber ein vernünftiger (*mustanīr*) Verlobter den Vater der jungen Frau bittet, ihm zu gestatten, sie zu sehen und mit ihr zu sprechen – und zwar im Beisein des Vaters –, so gilt dies als etwas Unerhörtes (*amr idd*) [...], dabei war seine Absicht durchaus ernst, nämlich diejenige, die er heiraten und zur Gefährtin seines Lebens sowie zur Erzieherin seiner Kinder machen will, genauer kennenzulernen. Was ist nun der Grund, dem ersten zu gestatten, was man dem zweiten verwehrt? Ach Gott, es ist nur eine dumme Gewohnheit und eine Liebe zum Althergebrachten, [an der man fest hält], selbst wenn sie schädlich ist.“¹⁷

15. Mai 1909: „Wo wir von Traditionen und Geschlechtertrennung reden, will ich ein Problem ansprechen, welches das Glück stöhnen läßt und welches in unseren Familien fast in Vergessenheit geraten ist. Dies ist das Thema Verlobung und Ehe. Die meisten vernünftigen [Angehörigen unseres] Volkes sind der Ansicht, daß die beiden Verlobten sich vor der

¹⁷ AB: 201f., NI: 37f. [72f.] = MN 18.

Eheschließung zu einem Gespräch treffen müssen. Diese Ansicht ist völlig richtig, denn nicht anders verfuhr der Prophet – Gott segne ihn und schenke ihm Heil – und seine Gefährten. Alle Völker halten sich daran, auch das ägyptische Volk. Nur eine einzige Gesellschaftsschicht, nämlich [unsere] städtische Schicht, macht eine Ausnahme. Wenn bei uns ein Brautpaar zusammengeht, dann wegen der zufälligen Übereinstimmung [finanzieller] Vorteile. Doch wie können sich zwei Personen, die einander nie zuvor gesehen und sich nie kennengelernt haben, mit der Maßgabe verbinden, das Leben miteinander zu verbringen? Wenn eine von uns bei einem ihrer Besuche zufällig eine Dame sieht, deren Geruch sie nicht mag, dann erträgt sie es nicht, [neben] ihr zu sitzen, geschweige denn, sie anzusehen und beeilt sich, ihr zu entkommen. Wie erträgt sie die Pein des Lebens, wenn sie auch ihren Gatten nicht ertragen kann [und keine Möglichkeit hat, ihm zu entkommen...]. Was nützt uns unser Wissen, wenn wir eine schädliche Gewohnheit nicht ändern können, die weder aus der Religion herrührt noch aus der Vernunft. Wir haben doch mit eigenen Augen gesehen, [wie] unser häusliches Glück durch [...] diesen Brauch erschüttert und nahezu vernichtet wird. [...] Warum lehnen wir es ab, daß uns der Verlobte sieht, [und weigern uns] unter dem Vorwand, wir [könnten] ihm vielleicht nicht gefallen? Ist der Schaden, der entsteht, [wenn] wir ihn oder er uns ablehnt, nicht bei weitem geringer als der, der aus einer vertraglichen ehelichen Bindung ohne vorheriger Prüfung (*ruʿya*) herrührt? Der Mensch tut dies nicht beim Kauf eines Reittieres, warum sollte er es bei der Wahl seines Gatten tun?“¹⁸

In mehreren Beiträgen beschrieb sie detailliert, wie sie sich eine zeitgemäße Form der Eheschließung vorstellt. Ihre dabei geäußerte Kritik an europäischen Mustern verdeutlicht, daß Malak Ḥifnī Nāṣif nicht die romantische Liebesheirat favorisierte:

15. Mai 1909: „Manche Leute raten, dem europäischen Muster zu folgen, nach dem es unerlässlich ist, daß sich die beiden Verlobten eine Zeit lang regelmäßig treffen, damit jeder den Charakter des anderen erkunden

¹⁸ AB: 81*ff., NI: 116ff. [141ff.] = MN 1.

kann. Aber ich spreche offen aus, daß ich diese Sitte für verkehrt halte und überzeugt bin, daß sie auf einer falschen Vorstellung, nicht auf einer soliden Grundlage basiert. Aus dem Zusammensein von zwei [Menschen, die] einander ähnlich sind, entsteht nämlich Freundschaft und aus Freundschaft Liebe. Wenn ein Mensch jedoch einen anderen liebt, dann sieht er dessen Fehler nicht und kann dessen Charakter nicht prüfen. So heiratet das Brautpaar schließlich aus falsch verstandener, unbesonnener Liebe. Dann dauert es nicht lange, bis die beiden miteinander streiten und sich aus dem Wege gehen (*ḡahabat rīḡhumā*). Die Methode, die ich Euch unterbreiten möchte, ist folgende: das Brautpaar sieht sich und spricht miteinander, nachdem wie üblich um die Hand des Mädchen angehalten wurde, aber vor [der Unterzeichnung] des Ehevertrags. Die Braut darf sich nur im Beisein eines ihrer engen Verwandten (*aḡad muḡārimihā*) zeigen, wobei sie überaus einfach gekleidet sein sollte. Vielleicht wird gegen diesen Vorschlag der Einwand erhoben, daß ein, zwei oder mehr Treffen zu wenig sind und nicht ausreichen, den Charakter des anderen kennenzulernen. Doch reicht es auf jeden Fall aus, zu erkennen, ob man sich vom anderen angezogen fühlt. Wer seiner Menschenkenntnis vertraut, kann aus den Augen, dem Tun und Lassen auf den Charakter schließen und erkennen, ob der andere affektiert, flatterhaft oder anderes ist. Um Aufschluß über die Vergangenheit der beiden Brautleute und die übrigen Lebensumstände zu erhalten, muß man Bekannte, Nachbarn, Diener und andere befragen. Aus Furcht davor, daß die jungen Männer diese Methode mißbrauchen [könnten], um ohne jegliche Eheabsicht die Töchter der Leute zu sehen, muß der Vormund Erkundigungen über das Verhalten des Bräutigams einziehen und Klarheit über den Ernst seiner Worte zu erhalten suchen, ehe er ihm oder seiner Vertreterin erlaubt, seine Tochter zu sehen.“¹⁹

16. April 1910: „[Die Europäer] sind sich einig, daß sich das Brautpaar vor der Verlobung mehrere Male sehen und treffen muß. Aber sie übertreiben dabei ebenso, wie wir [mit unserer Art der Verlobung] übertreiben [...]. Es genügt ihnen nicht, daß der Freier seine Braut mehrmals sieht, sondern sie machen zur Bedingung, daß die Ehe erst geschlossen wird,

¹⁹ AB: 81^xf., NI: 117 [141f.] = MN 1.

wenn sie Gefallen aneinander gefunden haben oder sich eine gegenseitige Zuneigung entwickelt hat. [...] Sie spornen ihre Töchter an, Spaziergänge zu unternehmen, zu Tanzveranstaltungen zu gehen und Gesellschaften junger Leute zu besuchen, damit vielleicht eine von ihnen einen der zufällig dort anwesenden jungen Männer bezaubert. Vielleicht verstreicht eine Begegnung nach der anderen ohne Ergebnis, so daß sie ihre Aufmerksamkeit auf einen anderen richtet – und er auf eine andere –, bis sie nach langer Zeit des Wählens einen jungen Mann findet, der ihr offenbart, daß er [sie] heiraten will. Nun glaubt sie, daß sich ihr lang ersehnter Wunsch erfüllt und gibt es ihrer Familie bekannt. Der Verlobte besucht sie mehrmals zu Hause und anderswo, vielleicht vergehen darüber Monate oder Jahre, und dann will der junge Mann das Mädchen nicht mehr sehen mit der Behauptung, daß die Prüfung nicht zum Gewünschten führte. [...] Dieses Thema gehört in der Tat zu den gesellschaftlichen Problemen. Weder zeigt die lange, intensive Prüfung ein zuverlässiges Resultat, noch ist die absolute Fernhaltung vom Verlobten nützlich.“²⁰

Der aufgezeigte Mittelweg schien ihr geeignet, einen passenden Ehepartner zu wählen. Entscheidende Kriterien waren für Malak Ḥifnī Nāṣif gegenseitige Sympathie, die man bei den streng geregelten Treffen prüfen konnte, und darüber hinaus Charakterstärke, ein einwandfreier Ruf und eine gute Bildung, worüber sich die Familien und die Brautleute zuvor gründlich zu informieren hatten. Darauf, so ihre Überzeugung, beruhe eine harmonische Partnerschaft, und nur diese konnte zwei weiteren gesellschaftlichen Problemen abhelfen, die lediglich dem Mann einen Ausweg aus einer unglücklichen Ehe boten: Scheidung oder Polygynie.

2.4.2. Kritik des Scheidungsrechts

Bis in das 20. Jahrhundert hinein hatte der Mann eine nahezu unbeschränkte Möglichkeit, sich ohne Angabe eines Grundes scheiden zu las-

²⁰ AB: 102f., NI: 136f. [158] = MN 2.

sen, während die Frau sich nach dem in Ägypten geltenden *Ḥanāfi*-Recht nur dann von ihrem Mann trennen konnte, wenn dieser impotent oder sie als Minderjährige von einer anderen Person als ihrem Vater oder Großvater verheiratet worden war.²¹ Sie konnte zwar in ihrem Ehekontrakt weitere Gründe aufführen, die ihr darüber hinaus das Recht auf Scheidung gaben, doch wurde diese Option nur von einer Minderheit genutzt.²² Die Reformdiskussion beschäftigte sich daher in zweierlei Hinsicht mit dem Thema Scheidung: Zum einen sollte der Mißbrauch dieses rechtlichen Instruments durch den Mann eingedämmt und zum anderen den Frauen ein erweitertes Scheidungsrecht eingeräumt werden.²³

Obwohl diese Debatte bereits zur Zeit von Zaynab Fawwāz die öffentliche Diskussion beschäftigte, ging sie nur in zwei Beiträgen kurz auf das Thema Scheidung ein. Im ersten schilderte sie, wie eine Frau erst durch die Erfahrungen einer Ehe mit einem schlechten Mann die angenehmen Seiten der Ehelosigkeit (*‘uzba*) zu schätzen lernt, in die sie jedoch erst nach einer Scheidung zurückkehren kann (*illā bi-nqīṭā‘ ḥabl at-tawāṣul baynahumā*).²⁴ Im zweiten setzte sie sich, zu einer Zeit als sie selbst bereits

²¹ Esposito 1982: 17, 30-36, 53.

²² Baron 1991^b: 285. In welcher Form diese Möglichkeit zwischen dem 16. bis 18. Jahrhundert von Frauen genutzt wurde, belegen Akten der *Šarī‘a*-Gerichtshöfe (Abdal-Rehim 1996). Davon Gebrauch machte auch Hudā Ša‘rāwī: Ihr Ehemann mußte sich vertraglich zur Monogamie verpflichten, als er dagegen verstieß, verließ sie den gemeinsamen Haushalt. Einer Scheidung stimmte ihr Ehemann allerdings nicht zu (Šaarawi 1998: 58-61).

²³ Baron 1991^b: 284-287, Badran 1995: 130f. Scheidungen waren im frühen 20. Jahrhundert ein weit verbreitetes Problem. In den Gerichtsakten des Jahres 1903 sind insgesamt 176.474 Eheschließungen und 52.992 Scheidungen registriert, woraus man eine Scheidungsrate von 30 Prozent errechnen kann. Diese Angaben sind jedoch nicht verlässlich, da nicht alle Ehen und Scheidungen gerichtlich registriert wurden (Baron 1991^b: 286). Die Schätzung von 90 Prozent, die Elizabeth Cooper weitergibt, ist allerdings stark übertrieben (Cooper 1914: 214).

²⁴ RZ: 12f. = ZF 3. Der Beitrag vom 26. Juni 1892 ist in erster Linie als Mahnung für junge Frauen zu verstehen, nicht unbedacht und vorschnell eine Ehe einzugehen und dürfte ihre eigenen Erfahrungen mit ihrer ersten Ehe widerspiegeln.

zum zweiten Mal geschieden worden war, konkreter mit der Problematik auseinander:

1. Juli 1898: „Frauen und Männer werden von zwei Problemen heimgesucht: der Scheidung und deren Unerreichbarkeit (*‘adamuhū*). Das [Recht auf] Scheidung wurde ohne jegliche Einschränkung in die Hand der Männer gelegt. Dies beraubt die Frau ihrer Sicherheit, da sie keine Machthabe kennt, die gewährleistet, daß sie bei ihrem Ehemann bleiben kann, selbst wenn sie mit ihm zusammen Noahs Alter erreicht hätte. Da sie nicht darauf vertrauen kann, daß sie mit ihm zusammen bleibt, ist sie zu allerlei List und Tücke gezwungen. Jegliches Vertrauen wurde von Grund auf aus ihrem Herzen herausgerissen, da die Männer mit der [Möglichkeit der] Scheidung nicht in ihrem ursprünglichen Sinn verfahren, sondern sie [schon] bei nichtigen Gründen, beim geringsten Fehler [anwenden...]. Ist [die Möglichkeit zur] Scheidung dagegen völlig ausgeschlossen, so führt dies – wenn das Ehepaar nicht zueinander paßt – zu einer schädlichen Feindschaft in ihrem Eheleben, weil es eine beklagenswerte, falsche Verbindung ist. Würden die Menschen zwischen diesen beiden Wegen einen bequemen mittleren nehmen, der die gerechten göttlichen Gesetze vollzieht, dann könnten sie in gegenseitigem Frieden leben.“²⁵

Zaynab Fawwāz akzeptierte also ausdrücklich das Instrument der Scheidung, doch ermahnte sie die Männer, sich auf den Koran zu besinnen, in dem etliche Verse einen restriktiven Umgang empfehlen.²⁶ Ganz ähnlich argumentierte auch Malak Ḥifnī Nāṣif:

11. April 1909: „Auf welche Weise könnte sich die Verachtung der Frau und der Mißbrauch ihrer Rechte deutlicher ausdrücken, als [in der Tatsache, daß] ein Wort, das der Ehemann in einer Stunde des Zorns äußerte, [genügt,] um sich zu trennen und die [eheliche] Gemeinschaft aufzulösen. Welche Hoffnung könnte sie denn auf eine ungewisse (*muzlim*) Zukunft setzen, [wenn] sie nicht weiß, wann das Gebäude ein-

²⁵ RZ: 192 = ZF 53.

²⁶ Zum Hintergrund siehe Esposito 1982: 28-36.

stürzen wird? Die Religion erlaubt eine solch [...] unbeschränkte Scheidung, wie unsere Männer sie heutzutage vornehmen, nicht, sondern hat dafür bestimmte Voraussetzungen und Einschränkungen festgesetzt. Würden sie befolgt, dann gäbe es für die unglücklichen Frauen keinen [Grund zur] Klage.“²⁷

29. April 1911: „Zu den größten Gnaden, die der Islam einem Ehepaar erweist, das sich gegenseitig verabscheut, gehört die Scheidung. [...] Die wahre Religion rät jedoch, die Scheidung nur in größter Not anzuwenden, und schon einige Imane haben sie abgelehnt, wenn es für sie keine Rechtfertigung gab.“²⁸

Da die entsprechenden Maßgaben des Korans in erster Linie moralisch und nicht juristisch bindend waren, forderte sie – so wie dies im Jahr 1900 Muḥammad ʿAbduh in seiner Fatwa artikuliert hatte²⁹ – eine übergeordnete Instanz, die über ein Scheidungsbegehren entscheiden sollte:

1911: „Ich schlage vor, daß der Mann [...] sich nur mit der Erlaubnis des Religionsgerichtes von seiner Frau trennen darf, [...] und nur] wenn dieses zu der Auffassung gelangt, daß es ihm unmöglich ist, mit seiner Frau glücklich zusammenzuleben, soll er die Erlaubnis zur Scheidung erhalten. [...] Denn der Schaden, den das gegenwärtig Ehe und Scheidung beherrschende Chaos anrichtet, bleibt keinem Muslim verborgen und kein vernünftiger [Angehöriger unseres] Volkes [kann] dies billigen.“³⁰

Eine solche Restriktion des Scheidungsrechtes fand zu ihrer Zeit jedoch kaum Unterstützung. Dies war nicht zuletzt auch ein klassenspezifisches Problem: Während es bei Familien unterer Schichten durchaus üblich war, Ehen bzw. Scheidungen gerichtlich registrieren zu lassen, machten Angehörige oberer Schichten davon kaum Gebrauch. Die Ein-

²⁷ AB: 240, NI: 74 [104f.] = MN 28.

²⁸ MN 64 (siehe Anhang, Seite 307ff.).

²⁹ ʿImāra 1979: 25-31, 83f.

³⁰ AB: 164 = MN 9. Dieser Vorschlag gehört zu dem Zehn-Punkte-Katalog, den Malak Hifnī Nāṣif der ersten ägyptischen Konferenz vorlegte.

schaltung eines Gerichtes oder die Vorgabe rechtlicher Vorschriften hätte folglich einen Eingriff in die innere Autorität dieser patriarchalen Familien dargestellt. So stießen diese Forderungen hier auf große Opposition.³¹

Abgesehen von der Ungewißheit, in der die Frau angesichts dieser Rechtslage lebte, hatte eine Scheidung für sie meist auch die Trennung von ihren Kindern zur Folge.³² Ein besonders bitteres Schicksal klagte Malak Ḥifnī Nāṣif eine Frau namens Suʿād, die ihr Heim und ihre Kinder verlassen mußte, weil ihr Mann ihre eigene Schwester heiraten wollte:

15. November 1909: „So überließ ich ihm sein Haus, in dem er eine fröhliche Hochzeit feierte und sich mit meiner Schwester verehelichte, der Tochter meines Vaters und meiner Mutter, und mir so mein eigenes Fleisch und Blut nahm. Mir überließ er, [über das, was ich verloren hatte] zu weinen: mein Glück und das Zusammensein mit meinen Kindern. Und mehr noch über die [mangelnde] Treue und Menschlichkeit [meines Mannes ...]. Ich lebe nun im Haus meines Onkels, eines Bruders meiner Mutter.“³³

In einem Vergleich der rechtlichen Stellung von Frauen im Westen und im Orient betonte sie jedoch, daß die Muslimin beim Thema Scheidung im Prinzip mehr Rechte habe als die Europäerin:

29. April 1911: „[Der Islam] gab der Frau das Recht, die Scheidung zu verlangen, wenn sie sich dies in ihrem Ehevertrag ausbedungen hat. Haben

³¹ Badran 1995: 127. Aufschluß darüber, wie insbesondere Familien unterer Schichten und Bauern dieses rechtliche Instrument nutzten, gibt u.a. die Studie von Judith Tucker (Tucker 1985). Bis in die 70er Jahre des 20. Jahrhunderts blieb die Forderung nach rechtlichen Instanzen für ein Scheidungsverfahren eines der Hauptanliegen ägyptischer Feministinnen, dem auch die umfassenden Reformen des Jahres 1979 nur zum Teil Rechnung trugen (Esposito 1982: 58ff.).

³² Söhne durften nach damaligem *Ḥanāfi*-Recht bis zum Alter von sieben Jahren bei der geschiedenen Mutter bleiben, Töchter bis zum Erreichen der Pubertät mit neun Jahren. Nach einer Gesetzesreform im Jahr 1929 wurde es dem richterlichen Ermessen überlassen, die Frist auf neun bzw. elf Jahre zu erweitern (Esposito 1982: 37, 56).

³³ AB: 255f., NI: 88f. [117f.] = MN 32.

sie oder ihr Vormund dies nicht getan, dann hat sie es damit gleichsam ihrem Ehemann übertragen.“³⁴

Doch mahnte sie auch ihre Geschlechtsgenossinnen mit dieser Möglichkeit vernünftig umzugehen:

15. Februar 1909: „Der Brauch, mit Trennung zu drohen, ist bei uns überaus verbreitet, und es ist erschreckend, wie leichtfertig damit umgegangen wird. So wie man den Mann grundlos die Scheidungsformel sprechen hört, so sieht man auch die Frau aus nichtigen Gründen aus dem Haus ihres Mannes davonlaufen. Im Verlauf ihres Disputes droht einer dem anderen mit Trennung und so will der eine dem anderen Furcht vor einer [möglichen] Scheidung einflößen, um ihn damit einzuschüchtern. Wie eng auch immer ein Paar miteinander verbunden ist, es gibt keines, das sich nicht davon einschüchtern ließe. Doch übersieht es dabei, daß, [derjenige der] in der Stunde des Zorns von [einer möglichen Scheidung] spricht, die Gefühle und den Stolz [des anderen] in höchstem Maße verletzt [...]. Eine Frau, die ständig von Trennung spricht, und dies [schon] bei den geringsten Meinungsverschiedenheiten zwischen ihr und ihrem Mann oder dessen Angehörigen, kann nicht sicher sein, daß ihr Mann in einer Stunde des Zorns ihr gegenüber die unwiderrufliche (*mu'abbad*) Scheidungsformel ausspricht,³⁵ während sie dies gar nicht ernstlich in Erwägung gezogen hätte. Denn [für sie] war es nur ein Scherz, ein schändlicher Brauch. [...] Ist es dagegen schwer für eine Frau mit ihrem Manne glücklich zusammenzuleben, dann ist sie entschuldigt, wenn sie die Scheidung verlangt.“³⁶

Weitergehende Forderungen zu einem Scheidungsrecht für Frauen – wie diese von späteren Feministinnen erhoben wurden – stellte Malak

³⁴ MN 64 (siehe Anhang, Seite 307ff.).

³⁵ Gemeint ist der dreifache Ausspruch der Scheidungsformel, durch den die Ehe unwiderruflich geschieden wird (zum Hintergrund siehe Esposito 1982: 30-33).

³⁶ AB: 229f., NI: 63f. [95f.] = MN 25.

Ḥifnī Nāṣif nicht auf.³⁷ Zaynab Fawwāz ging in ihren Beiträgen in keiner Weise auf Scheidungsmöglichkeiten für Frauen ein.

2.4.3. Monogamie statt Polygynie

Eine kritische Diskussion über die Praxis der Polygynie (*taʿaddud az-zawāğ*) begann bereits Mitte des 19. Jahrhunderts.³⁸ Muḥammad ʿAbduh, ein erklärter Gegner der Mehrehe, hatte sich erstmals 1881 in der Zeitung *al-Waqāʿ al-Miṣriyya* dazu geäußert. Er argumentierte, daß kein Mann in der Lage sei, die Vorgabe des Korans zu erfüllen, wonach alle vier prinzipiell erlaubten Ehefrauen gleich zu behandeln seien. Daraus folgte er, daß der Koran eine monogame Beziehung empfehle. Eine Haltung, die er in seiner Funktion als Mufti von Ägypten (ab 1899) mit einer Fatwa bekräftigte.³⁹ Diese religiös begründete Kritik der Polygynie erleichterte es den Frauen, sich als direkt Betroffene selbst öffentlich zu

³⁷ Diesen Forderungen wurde mit Gesetzesreformen 1920 bzw. 1929 teilweise entsprochen: Danach konnten Frauen die Scheidung verlangen, wenn ihr Mann eine gefährliche, ansteckende Krankheit hatte, nicht mehr für den Unterhalt aufkommen konnte, sie verlassen oder mißhandelt hatte (Esposito 1982: 53f.). Erst im Frühjahr 2000 wurde ein umfassenderes Scheidungsrecht verabschiedet: Nach dem Prinzip des *ḥulʿ* (Loskauf) kann die Frau die Scheidung verlangen, muß dann allerdings auf alle finanziellen Ansprüche verzichten.

³⁸ So hatte der Libanese Aḥmad Fāris aš-Šidyāq (1804-1887) bereits 1855 in seinem Werk *as-Sāq ʿalā s-sāq* die Polygynie kritisiert (Yāsīn 1998: 19f.) und 1868 ʿAlī Mubārak (1823-1893), Minister im ägyptischen Erziehungsministerium, in seinem Lehrbuch für den Arabischunterricht *Ṭarīq al-ḥiğāʾ wa-t-tamrīn ʿalā l-qirāʾa fī l-luğā al-ʿarabiyya*. Dies deutet nach Delanoue darauf hin, daß das Thema in bestimmten gesellschaftlichen Kreisen schon diskutiert wurde, ehe sich Reformdenker wie Muḥammad ʿAbduh damit beschäftigten (Delanoue 1982: II-5/546ff.).

³⁹ ʿImāra 1979: 32-38, 96-102. Der Text der Fatwa wurde erst 1927 in *al-Manār* veröffentlicht, nachdem Rašīd Riḍā ihn in ʿAbduhs Nachlaß entdeckt hatte. Die Veröffentlichung löste heftige kontroverse Diskussionen aus.

diesem Thema zu äußern.⁴⁰ Zaynab Fawwāz, deren Ehe mit dem Syrer Adīb Naẓmī vermutlich wegen des problematischen Zusammenlebens mit dessen drei weiteren Frauen und deren Kindern scheiterte, ging trotzdem nur in einem ihrer Artikel kurz auf diese Problematik ein:

1. Juli 1898: „Was die Mehrehe betrifft, so ist sie für beide Seiten ein Fluch (*wabāl*), denn sie verurteilt die Frau zur Eifersucht – ein gewaltiges Unglück, welches alle zuvor erwähnten Mühen um ein vielfaches übersteigt – und den Mann zu einem überaus mühevollen Dasein. Unter den Kindern verursacht sie eine gegenseitige Feindschaft, die stärker ist als die Feindschaft zwischen [ihren] Müttern.“⁴¹

Im letzten Satz dieses Beitrags kündigte sie an, die Diskussion zu diesem Thema fortführen zu wollen, doch kam es offenbar nicht mehr dazu. Für Malak Ḥifnī Nāṣif war Polygynie dagegen eines ihrer zentralen Themen, dem sie in ihrer Artikelserie *an-Nīsāʾiyyāt* unter dem Titel „*Tāʿaddud az-zawāğ*“ einen umfassenden Beitrag widmete:

22. Dezember 1908: „Mehrehe. Das ist ein abscheuliches Wort, bei dessen Niederschrift meine Finger fast ihren Dienst versagen (*anāmīlī taqīf bi-l-qalam*). Denn es ist der grimmigste Feind der Frauen und ihr alleiniger Dämon. Wie viel Herzen hat es schon gebrochen, Gemüter verstört, Familien zu Grunde gerichtet und [nichts als] Unheil gebracht! [...] Von dieser Wüste (*al-bādiya*), in der ich jetzt wohne, [kann] ich ohne Übertreibung sagen, daß dort alle Frauen vom Thema ‚Nebenfrauen‘ betroffen sind (*ğarayna aq-ğarāʾir*), da der Brauch, zwei Frauen zu heiraten, unter ihren Männern weit verbreitet ist. Gewißheit über dieses Thema verschaffte mir

⁴⁰ Akten der *Šarīʿa*-Gerichtshöfe belegen, daß im 16. bis 18. Jahrhundert Polygynie einer der am häufigsten in Ehekontrakten aufgeführten Gründe war, der Frauen das Recht zur Scheidung gab (Abdal-Rehim 1996). Da keine Daten darüber vorliegen, wie viel Prozent der Frauen derartige Vereinbarungen abschlossen, geben sie jedoch keinen Aufschluß über die tatsächliche Häufigkeit. Yaʿqūb Artīn merkte 1889 an, daß sie nur sehr selten vorkomme (Artin 1889/90: 117f. Anm. 1). Die Volkszählung von 1907 registrierte sechs Prozent mehr verheiratete Frauen als Männer, woraus eine entsprechend geringe Verbreitung der Polygynie abgeleitet wurde (Baron 1994: 165).

⁴¹ RZ: 192f. = ZF 53.

mein [täglicher] Umgang mit jenen Frauen. Wie oft habe ich eine der Frauen des Stammes [der *Rimāh*-Beduinen] gefragt: ‚Liebst Du Deinen Mann denn nun noch genauso wie vor der zweiten Eheschließung?‘ Jede, die ich fragte, antwortete mit nein! [...] Von anderen bekam ich [sogar] zu hören, daß sie ihren Mann lieber auf der Totenbahre [...] als mit einer anderen verheiratet gesehen hätten. [...] Wenn man einer Frau das Leid antut, eine Nebenfrau zu nehmen, erlischt der Glanz ihrer Schönheit und auf der Stelle entflammt das Feuer ihres Hasses [...]. Ich entschuldige den Mann, der sich eine zweite Frau nimmt, nur dann, wenn ihm ein glückliches Zusammenleben mit seiner ersten Frau aus irgendeinem Grund – mag dieser legal sein oder illegal – unmöglich ist. [...] Die Scheidung ist meiner Meinung nach leichter zu ertragen und weniger schmerzlich als die Hinzunahme einer weiteren Frau. Denn das Erste bedeutet Elend und Freiheit, das Zweite Elend und Fesselung. [...] Und ist es denn nicht besser traurig und frei zu sein als traurig und gefangen? [... Um so mehr] freue ich mich, daß der Brauch, zwei Frauen zu heiraten, heutzutage unter den aufgeklärten, gehobenen Schichten fast verschwunden ist.“⁴²

Dieses Zitat zeigt, daß Malak Ḥifnī Nāṣif vor allem im Fayyūm mit der Polygynie konfrontiert wurde. Inwieweit sie selbst davon betroffen war, läßt sich nicht mit absoluter Sicherheit sagen. In einer frühen Version ihrer Biographie berichtete ihr Bruder Mağd ad-Dīn Nāṣif, daß sie häufig auf die geschiedene erste Frau ihres Mannes traf, die mit der gemeinsamen Tochter in der Nähe lebte, und, daß Verwandte ihres Mannes sie wegen ihrer Kinderlosigkeit mit der Drohung einer weiteren Heirat unter Druck setzten.⁴³ Diese Darstellung wiederholte er jedoch in seinen später verfaßten Biographien nicht mehr. Etliche Sekundärquellen hegen allerdings keinen Zweifel daran, daß sie unter Polygynie zu leiden hatte.⁴⁴ Zu ihrer eigenen Ehe machte Malak Ḥifnī Nāṣif keine Aussagen, dafür schilderte sie voller Empörung Schicksale anderer Frauen:

⁴² AB: 205-209, NI: 41-44 [76-79] = MN 19.

⁴³ Nāṣif 1925: 10f.

⁴⁴ U.a. Suhayr al-Qalamāwī in ihrem Vorwort zu AB (AB: 18, 25).

31. März 1909: „Ich war eines Tages bei einer Freundin und fragte sie nach einer Dame, die ich seit langem kannte, aber geraume Zeit nicht mehr gesehen hatte. Da seufzte sie und antwortete mit schmerz erfüllter Stimme, daß diese Dame ungeheures Leid erfahren habe. Wegen ihres überaus großen Kammers und ihres vielen Weinens sei sie bereits ganz krank geworden. Ihr Mann habe nämlich eine zweite Frau geheiratet, die ihm bald zugeführt würde. Ich war vor Verwunderung ganz sprachlos (*aḥaḍa minnī l-ʿaḡabu maʿḥaḍahū*). Als meine Freundin meine Bestürzung bemerkte, sagte sie: ‚Warum bist Du über diese Neuigkeit [so] verwundert? Sind wir denn nicht daran gewöhnt, daß [so etwas] bei uns überaus häufig vorkommt?‘ Da entgegnete ich: ‚Gewiß, ich wundere mich [auch] nicht über das Ereignis selbst, sondern darüber, daß es gerade jener Dame passierte. Ist sie doch, soweit ich weiß, eine Frau von ausgezeichnetem Charakter und abgesehen davon überaus schön und gebildet! Dazu hörte ich, daß sie es mit ihrem Mann so behaglich [...] und außerdem noch kleine Kinder von ihm hat. Was will der Mann mehr?‘ [...] Da erwiderte meine Freundin: ‚Beide Kinder der Dame starben in einem Monat und dies war es, was den Ehemann veranlaßte, sich nach einer anderen umzusehen [...].‘ Was für grausamer Mann! Hatte sie denn Schuld daran, daß ihre beiden Kinder starben [...]? Dieser grausame Mann verstößt gegen unsere gesetzlichen Vorschriften, er verstößt gegen unser Gesetz der Ehre, er verstößt gegen unser Gesetz der Menschlichkeit und der Barmherzigkeit.“⁴⁵

Analog zu ihrem Reformvorschlag zur Scheidung forderte sie, auch die Mehrehe von der Zustimmung eines Richters abhängig zu machen:

1911: „[Man sollte] sich darum bemühen, [die Zahl der] Mehrehen, die nicht aus einem dringenden Grund geschlossen werden, soweit möglich zu verringern. Denn das Elend der Frauen sowie die Meinungsverschiedenheiten, die [unter unseren muslimischen] Brüdern durch diese Tradition entstehen und [nur] Zwist und Zwietracht zur Folge haben, all dies stürzt die [muslimische] Gemeinde in einen tiefen moralischen Niedergang. [...] Ich will kein Verbot der Mehrehe [erreichen...], sondern schlage

⁴⁵ AB: 235ff., NI: 69ff. [100ff.] = MN 27.

vor, daß ein Mann nur mit der Erlaubnis eines Religionsgerichtes [...] eine weitere Frau heiraten darf [...]. Kommt das Gericht zu der Auffassung, daß er beide Ehefrauen gleich behandeln und für beider Unterhalt in voller Höhe aufkommen kann, dann soll es ihm [die weitere Eheschließung] erlauben.“⁴⁶

Die überzeugte Muslimin argumentierte so vorsichtig, da sie den Koranvers, der die Ehe mit bis zu vier Frauen erlaubte, nicht ignorieren konnte.⁴⁷ Dennoch war sie strikt gegen Polygynie und sprach dies auch offen aus:

29. April 1911: „Nur in einem Punkt sind die westlichen Frauen [rechtlich] besser gestellt als unsere Frauen: im Verbot der Mehrehe bei den Christen (denn bei den Juden ist sie zulässig).“⁴⁸ Doch auch unter den Muslimen gibt es [bereits] welche, die die Mehrehe verbieten und eine Scheidung nur zulassen, wenn ein Richter über das [Scheidungs-]Begehren ein Urteil gefällt hat.“⁴⁹

2.4.4. Fazit

Der Themenbereich „Ehe und Scheidung“ war für Malak Ḥifnī Nāṣif eines ihrer zentralen Anliegen, dem sie einen Großteil ihrer unter dem

⁴⁶ AB: 163f. = MN 9. Dieser Vorschlag gehörte zum Zehn-Punkte-Katalog, den Malak Ḥifnī Nāṣif bei der ersten ägyptischen Konferenz vorlegte.

⁴⁷ Koran 4,3. Die bekannte ägyptische Literaturwissenschaftlerin ʿĀʾiṣa ʿAbd ar-Raḥmān (geb. 1913, Pseudonym Bint aš-Šaṭīʾ), beharrte noch in den 70er Jahren auf der eindeutigen Aussage dieses Verses (Zeidan 1995: 272 Anm. 9).

⁴⁸ Zur Frage der Polygynie im Judentum siehe EJ „Bigamy and Polygamy“: IV/985ff.

⁴⁹ MN 64 (siehe Anhang, Seite 307ff.). Welche muslimischen Gemeinschaften sie meinte, erwähnte Nāṣif nicht. Die Türkei erließ bereits 1926 ein Verbot der Polygynie, Tunesien 1957. In Ägypten rief der 1929 vom Parlament bereits gebilligte Gesetzesentwurf zur Einschränkung der Mehrehe solch heftige Kontroversen hervor, daß König Fuʾād I. (r. 1922-1936) die Unterschrift verweigerte (Esposito 1982: 60). Mehrere weitere Versuche folgten – bis heute ohne Erfolg.

Kolumnentitel *an-Nisāʾiyyāt* veröffentlichten Artikel widmete.⁵⁰ Sie erwähnte, daß sie ihre Artikel aus dem dringenden Wunsch heraus schrieb, „[...] die unheilvolle Lage der Ehe so weit als möglich zu bessern (*tahfīf waylāt az-zawāḡ*).“⁵¹ So forderte sie vor allem die Festsetzung des Mindestalters für heiratsfähige Mädchen auf 16 Jahre, ein geregeltes Treffen der Brautleute vor der Eheschließung sowie die Einführung einer rechtlichen Instanz, die über eine Scheidung und Heirat einer weiteren Ehefrau zu entscheiden hatte. Die beiden ersten Punkte sollten bessere Voraussetzungen für eine harmonische Partnerschaft – ein neues Eheideal des ausgehenden 19., beginnenden 20. Jahrhunderts – bieten. Die beiden zweiten sollten dazu beitragen, den Mißbrauch des Scheidungsrechts durch den Mann einzudämmen sowie die Zahl der polygynen Ehen zu verringern. Zaynab Fawwāz dagegen beschäftigte sich nur am Rande mit dieser Problematik. Der zeitliche Unterschied zwischen den Veröffentlichungen der beiden Autorinnen dürfte hierfür nicht ursächlich gewesen sein, sondern vielmehr eine unterschiedliche Interessenslage. Während Malak Ḥifnī Nāṣif sich darauf konzentrierte, konkrete, detaillierte Modelle zur Reform der Ehe zu entwickeln, beschränkte sich Zaynab Fawwāz auf allgemeinere Darstellungen. Sie kritisierte die Lage ebenso wie Nāṣif, doch bot sie keine Lösungs- und Verbesserungsvorschläge.

⁵⁰ Neben den ausgewählten Aspekten ging sie darin vor allem auf das Verhältnis und den Umgang der Eheleute unter- und miteinander ein.

⁵¹ AB: 232, NI: 66 [98] = MN 26.

2.5. Schleier und Geschlechtertrennung¹

Die Schlüsselwörter dieser Diskussion sind *ḥiğāb* (Schleier, Verschleierung) und *sufūr* (Entschleierung). Unter *ḥiğāb* ist sowohl die sichtbare, körperliche Verhüllung als auch die Trennung vom anderen Geschlecht zu verstehen, unter *sufūr* das Ablegen des Gesichtsschleiers.

2.5.1. Vorboten einer Kontroverse

Die Diskussion über Schleier und Geschlechtertrennung betraf insbesondere die mittleren und oberen Schichten der Gesellschaft, in denen diese Praxis in unterschiedlich starker Ausprägung ausgeübt wurde.² Sie nahm erst nach der Publikation von Qāsim Amīns *Taḥrīr al-marʿa* (Die Befreiung der Frau) im Jahr 1899 an Intensität und Schärfe zu, obwohl die Thematik auch in den Jahrzehnten zuvor von Intellektuellen aufgegriffen worden war.³ Zaynab Fawwāz hatte im Zusammenhang mit der Bildungsfrage bereits im April 1892 kritisiert, daß der Mann seine Frau lange Zeit

¹ Zur historischen Entwicklung siehe Knieps 1993.

² Nach einer Schätzung von Rašid Riḍā waren 1899 lediglich zehn Prozent der ägyptischen Frauen verschleiert und nur ein Prozent lebte in völliger häuslicher Isolation. Alle gehörten zur Mittel- und Oberschicht, und lediglich die Frauen der obersten Schicht gingen so weit, mit keinem Mann außer Bluts- und Eheverwandten zu sprechen (Cole 1981: 393 [nach Riḍā, Rašid (1899): „Taʿlīm an-nisāʾ“. In: *al-Manār* 2: 371]). Die strikte Absonderung von Frauen dieser Gesellschaftsschichten begann bereits ab dem Ende des 19. Jahrhunderts aufgrund sozialer, wirtschaftlicher und kultureller Veränderungen allmählich abzunehmen, was auch Aufsätze, Biographien, Photographien oder Reiseberichte dieser Zeit belegen (Baron 1989: 378f.). Im Gegensatz dazu hatten sich arme Frauen bzw. Landfrauen in der Regel unverschleiert in der Öffentlichkeit bewegt. Für sie war diese Diskussion daher kaum von Bedeutung (Saadawi 1991: 178).

³ Eine der ersten Kritiken an der Verschleierung – wenn auch nur eine indirekte – übte bereits 1834 Rifāʿa aṭ-Taḥṭāwī (1801-1873) in seinem Reisebericht *Taḥlīṣ al-ibṛiz fi talḥīs Bārīz* (Taḥṭawī 1988: 268f.). Offenere folgten 1855 von Aḥmad Fāris aš-Šidyāq (1804-1887) in seinem Werk *as-Sāq ʿalā s-sāq* (Yāsīn 1998: 18) oder 1894 vom ägyptischen Anwalt Murqūs Fahmī in seinem Drama *al-Marʿa fī š-Šarq* (Badran 1995: 17f., Ġundī 1967: 130).

wie eine unmündige Gefangene im Haus isoliert habe, doch hatte sie dabei auch eine Verbesserung dieser Situation konstatiert.⁴ Die folgenden Passagen verdeutlichen ihre Überzeugung, daß die islamische Tradition der Verschleierung keine Rechtfertigung dafür biete, die Frau grundsätzlich aus bestimmten gesellschaftlichen Gebieten und Bereichen auszuschließen:

10. Mai 1892: „Wenn auch zwischen uns und der Frau im Westen ein enormer Unterschied besteht, im Hinblick auf den Schleier und [die Tatsache], daß [wir uns] vom Umgang mit Männern kraft des Gesetzes des Islams fernhalten, so gibt es doch keinen Schleier zwischen uns und dem Studium der Wissenschaften oder dem Erwerb von Kenntnissen [...]“.⁵

September/Okttober 1892: „Gewiß, obgleich wir muslimischen Frauen uns durch den Schleier absondern (*kunnā min dāḥil al-ḥiḡāb*), so gibt es doch nichts, das uns an der Arbeit hindert [...]“.⁶

Januar/Februar 1893: „Was hat der Schleier mit Bildung zu tun, ach, die Wissenschaften gehören doch nicht hinter den Schleier!“⁷

15. September 1896: „Selbst wenn wir uns vor den Blicken verhüllen und auf den Umgang [mit Männern] keinen Wert legen (*mutaraffi‘āt ‘an il-iḥtilāl*), so hindert uns der Schleier doch nicht daran, Wissen und Kenntnisse zu erlernen, wo doch unsere Schulen ihre Tore geöffnet haben und ihre Angebote für uns leicht erreichbar sind, während wir uns dem Gebot des Schleiers fügen.“⁸

Sie sah im Prinzip der Geschlechtertrennung kein Hindernis für die Entwicklung der muslimischen Frau. Ihr wiederholtes Beharren darauf zeigt einerseits, daß dies von anderen in Frage gestellt wurde und unter-

⁴ RZ: 3f. = ZF 1.

⁵ RZ: 10 = ZF 2.

⁶ RZ: 59 = ZF 12.

⁷ RZ: 102 = ZF 24.

⁸ RZ: 216 = ZF 63.

streicht andererseits, wie dieses Thema die öffentliche Diskussion bereits vor 1899 beschäftigte.

Abgesehen von diesen einzelnen, verstreuten Aussagen wird ihre Einstellung vor allem in einem persönlichen Brief deutlich, den sie 1892 an die Amerikanerin Bertha Honore Palmer (1849-1918) schrieb, die Präsidentin des Frauenressorts der Weltausstellung in Chicago:

6. November 1892: „Laß mich zunächst mit den islamischen Traditionen beginnen, mit denen wir aufgewachsen sind und die wir als verbindliche Vorschriften ansehen. Wir haben sie [von unseren Vorfahren] ererbt und mit überaus großer Begeisterung übernommen. Zwänge man eine unserer Frauen, [ihr] Gesicht zu enthüllen, – was bei uns verboten ist – so würde ihr das überaus schwer fallen. Zwar ist die Enthüllung von Gesicht und Händen (*kašf al-wağh wa-l-yadayn*) nach Ansicht der meisten Gelehrten nicht [durch die Religion] verboten (*muḥarram*), aber sie wird aus [Gründen der] Tradition entschieden abgelehnt. Seit Generationen verschleiert man bei uns das Mädchen, ehe es das zwölfte Lebensjahr überschritten hat. [Und ebenso] ist es dem Jungen untersagt, Frauen anzuschauen, wenn er mannbar geworden ist. Zu unserer geschätzten Tradition gehört es, daß Frauen öffentliche Orte, wo sich Männer treffen, – wie Kaffeehäuser, Manegen und Theater – nur mit einem Schleier und einem Paletot⁹ [...] oder ähnlichem verhüllt aufsuchen. Doch haben die Frauen [dafür] spezielle Gesellschaften, die ausschließlich ihnen vorbehalten sind. Dort gibt es keinen Platz für Männer. Solange sich [fremde Frauen] dort aufhalten, darf der Mann in seinem eigenen Haus den Frauenbereich nur im Notfall und nur mit vorheriger Erlaubnis betreten, damit er keine von ihnen zu sehen bekommt. [...] Der Schleier wird bei uns durch die Religion befohlen und zwar durch Verse des Korans. So sagte der Erhabene: ‚Sie sollen ihren Schleier über ihren Busen schlagen und ihre Reize nur ihren Ehegatten zeigen...‘¹⁰ Nach Ansicht einiger Gelehrten ist damit jegliche

⁹ Sie schrieb „bālūwāt“, gemeint ist wohl das aus dem Französischen abgeleitete *bālṭō* Pl. *baṭṭōwāt*.

¹⁰ Koran 24,31 in der Übersetzung von Max Henning (Henning 1962: 332).

weibliche Schönheit (*mawāḍiʿ az-zīna*) und nicht [nur] Kleidung und Schmuck gemeint, und deshalb müssen wir uns verschleiern und [von den Männern] absondern (*at-tasattur wa-l-ḥiğāb*). [...] Unsere Frauen dürfen nur aus dem Haus gehen, wenn sie mit einem *Izār*, [einem Überwurf,] der sie vom Scheitel bis zur Sohle verhüllt (er ist aus schwarzer Seide und wird bei uns *Ḥabara* genannt), bekleidet sind und mit einem *Burquʿ*, [einem Schleier,] der ihr Gesicht verhüllt, so daß nur noch die Augen zu sehen sind.“¹¹

Auch dies zeigt, daß Zaynab Fawwāz im Vorfeld der Kontroverse nicht über Änderungen traditioneller Bräuche debattierte. Sie akzeptierte sie, weil sie sich offensichtlich durch Schleier und Geschlechtertrennung nicht eingeschränkt und behindert fühlte.¹² Ihre Artikel und ihre Biographie bestätigen, daß sich verschleierte Frauen durchaus in der Öffentlichkeit bewegen konnten.¹³

2.5.2. Für und Wider der Entschleierung

Ab der Jahrhundertwende begann sich die Diskussion auf die Frage „Verschleierung oder Entschleierung“ (*al-ḥiğāb am as-sufūr*) zu konzentrieren. Die kontroverse, weit verbreitete Debatte spiegelte die Auseinandersetzung zwischen konservativen und liberalen Kräften in einer sich wandelnden Gesellschaft wider.¹⁴ Qāsim Amīn faßte die Vorstellungen

¹¹ RZ: 71-74 = ZF 17.

¹² Lediglich im Vorwort zu ihrem biographischen Lexikon erwähnte sie, daß ein solches Vorhaben schwierig war, „[...] vor allem für jemanden, der wie ich [von Männern] abgesondert lebt und sich zum Schutz mit einem Gesichtsschleier verhüllt (*mutanaqiba min al-manʿa bi-niqāb*) [...]“. (DM: I/12).

¹³ Andere Beispiele unterstreichen dies: So suchten verschleierte Frauen die neuen Bekleidungsgeschäfte auf, die sich ab Ende des 19. Jahrhunderts in den Städten etablierten (Shaarawi 1998: 68f.), nahmen an Parteiversammlungen teil – z.B. im Dezember 1907 bei Muṣṭafā Kāmils *al-Ḥizb al-Waṭanī* (Šafiḳ 1955: 112) – oder besuchten Vorlesungen an der ägyptischen Universität (Reid 1990: 53).

¹⁴ Zum Hintergrund siehe Cole 1981: 394-401 und ebenso Baron 1989, die den allmählichen Prozeß der Entschleierung aus Sicht der Frauen analysierte.

und Forderungen der liberalen Gruppe, die sich gegen die Verschleierung und die soziale Isolation der Frau aussprachen, in seinem Buch *Tahrīr al-marʿa* zusammen. Rückhalt gab ihm Muḥammad ʿAbduh, seit 1899 Mufti von Ägypten, der die Auffassung vertrat, daß diese Praxis nicht vom Koran vorgeschrieben, sondern lediglich ein Brauch sei, den die islamische Gemeinschaft von anderen Kulturen übernommen habe.¹⁵ Zu den prominenten Vertretern der Konservativen zählte Muḥammad Ṭalʿat Ḥarb (1867-1941), der sich in seinen Schriften *Tarbiyat al-marʿa wa-l-ḥiḡāb* (Die Erziehung der Frau und die Verschleierung, 1899) und *Faṣl al-ḥiḡāb fī l-marʿa wa-l-ḥiḡāb* (Abschluß der Diskussion über Frau und Schleier, 1901) entschieden gegen eine Aufhebung der Verschleierung aussprach.¹⁶

Malak Ḥifnī Nāṣif meldete sich erstmals 1908 zu Wort. Unter dem Titel „*al-Ḥiḡāb am as-sufūr*“ reagierte sie innerhalb ihrer *an-Nisāʾiyyāt* auf eine Artikelserie von ʿAbd al-Ḥamīd Ḥamdī (gest. 1950), den späteren Gründer der Zeitung *as-Sufūr* (1915),¹⁷ der die Frauen aufgefordert hatte, den Schleier abzulegen:

13. Juli 1908: „Die Verschleierung ist eine komplizierte Frage, wegen der schon vor Jahren ein erbitterter Federkrieg geführt wurde, der am Ende [jedoch] ganz umsonst war, da weder die Konservativen noch die Liberalen ihn gewonnen haben.¹⁸ Ich will den Vorschlag der Entschleierung gar nicht vom religiösen Standpunkt aus kritisieren, weil ich weiß, daß die Religion uns in dieser Frage nichts verbietet (*lam yuḥarriḡnā*) [... sondern] vom gesellschaftlichen Gesichtspunkt aus, [da ich die Probleme aus eigener Erfahrung kenne...]. Die Ägypterinnen sind an den Schleier

¹⁵ Haddad 1994: 58. Aufgrund der Formulierung der entsprechenden Passagen in *Tahrīr al-marʿa* folgert Muḥammad ʿImāra, daß sie nicht von Qāsim Amīn, sondern von ʿAbduh selbst geschrieben wurden (ʿImāra 1989: 124-128). Bemerkenswert ist, daß ʿAbduh sich dennoch weigerte, hierzu eine Fatwa zu erlassen (Cole 1981: 403 [nach Riḡā, Raṣīd (1901): „Taqrīz al-Marʿa al-ḡadīda.“ In: *al-Manār* 4: 32-34]).

¹⁶ Cole 1981: 402ff.

¹⁷ Ṭarrāzī 1913-33: IV/197, zur Biographie siehe Dāḡir 1972: III-1/763ff.

¹⁸ Damit spielt sie auf die heftigen Auseinandersetzungen der Jahre 1899 und 1901 an, die v.a. durch die Publikationen von Qāsim Amīn und Ḥarb ausgelöst wurden.

gewöhnt, würde man ihnen auf einmal befehlen, ihn abzulegen und den *Burqu*^c aufzugeben, dann würde man sehen, welche Schande (*al-ḥazā*) dies über sie brächte [...], wo doch jede von uns, die auf die Straße geht, unaufhörlich durch unverschämte Äußerungen gekränkt und durch schamlose Blicke verletzt wird [...]. Eine Männergesellschaft wie unsere gegenwärtige ist in keiner Weise dazu geeignet, daß man ihr die Sache der Frau anvertraut [...] und eine Frauengesellschaft wie unsere gegenwärtige versteht nicht mehr als ein neugeborenes Kind, [so daß] ihre Entschleierung und ihr [unbeschränkter] Umgang mit Männern eine Neuerung wäre, deren üble Folgen nicht abzusehen sind. [...] Ohne Schleier aus dem Haus zu gehen, ist an sich nicht schädlich, wenn nur unsere Moral und die unserer Männer makellos wäre. Ich halte dies jedoch [zur Zeit] für unmöglich beziehungsweise unerreichbar. [...] Ich glaube, die Zeit ist noch nicht gekommen, die Verschleierung aufzuheben. So gebt der Frau [zunächst] eine ordentliche Erziehung und gute Bildung, sorgt für eine gute Erziehung der Jugend und bessert Eure [eigene] Moral, so daß das ganze Volk gebildet und wohlgezogen ist, und dann überlaßt es der Frau selbst, zu wählen, was ihrem eigenen Wohl und dem Wohl des Volkes dient.“¹⁹

Sie war folglich gegen ein sofortiges, allgemeines Ablegen des Schleiers, da ihrer Meinung nach beide Geschlechter, Männer wie Frauen, noch nicht gelernt hätten, mit dieser neuen Freiheit umzugehen – eine Ansicht, die sie mit Qāsim Amīn teilte.²⁰ Insbesondere die alltäglichen Belästigungen, denen Frauen in der Öffentlichkeit ausgesetzt waren, bestärkten sie in ihrer Auffassung, daß die ägyptische Gesellschaft zunächst durch eine entsprechende Erziehung auf die Entschleierung vorbereitet werden müs-

¹⁹ AB: 187-192, NI: 24-28 [61-64] = MN 14.

²⁰ Qāsim Amīn plädierte zwar für die Abschaffung des Gesichtsschleiers und die Aufhebung der strikten Geschlechtertrennung, doch forderte auch er nicht die sofortige Umsetzung, sondern eine diesbezügliche Erziehung künftiger Generationen (Amīn 1992: 84). Dies setzte er auch in seiner eigenen Familie um: während seine Frau verschleiert blieb, erlaubte er seinen Töchtern nicht mehr, den Schleier anzulegen (Baron 1989: 379 [nach Arnett, Mary (1965): Qasim Amin and the Beginnings of the Feminist Movement in Egypt, Diss. Dropsie College, 113f.]).

se. Bis dahin – das verdeutlicht auch das folgende Zitat – sah sie den Schleier in erster Linie als Schutz an:

16. April 1910: „Seit jeher war der Schleier überall dort, wo die Absichten und Ziele der Männer schlecht und verkommen, ihr Anstand und Benehmen schäbig waren (*šāhat*), für die Frau nichts anderes als ein Schutz, der sie vor üblen, verdorbenen Feinden bewahrte.“²¹

Derartige Belästigungen hatte Zaynab Fawwāz bereits 1892 in einem eigenen Artikel beklagt, in dem sie die Einrichtung einer Art Sittenpolizei forderte.²² Die Schilderungen beider Autorinnen unterstreichen somit nur zu deutlich, daß der Schleier der Frau de facto **keinen** effektiven Schutz bot.²³

Malak Ḥifnī Nāṣif hatte eine genaue Vorstellung davon, wie eine angemessene Aufmachung der Frau in der Öffentlichkeit auszusehen hatte. Ihre spöttische Kritik an modischen Varianten gibt einen kleinen Einblick, wie zwanglos manche zeitgenössische Frau bereits damit umging:

15. Mai 1909: „Die Männer klagen darüber, wie wir uns herausputzen (*tabarraḡnā*), wenn wir auf die Straße gehen, und sie haben recht damit! Denn dabei verstoßen wir gegen den rechten Brauch. Wir behaupten zwar, daß wir uns verhüllen, doch sind wir so weder verschleiert, noch haben wir uns entschleiert. [...] Die untere Hälfte unseres *Izār* ist ein Rock (*mirṭ*),²⁴ auf den die Bezeichnung *Ḥiḡāb* nicht zutrifft, weder vom wörtlichen Sinn noch von dessen tieferen Bedeutung her. Die obere Hälfte dagegen verhält sich wie das Alter: Je weiter es voran schreitet, desto kürzer wird es! Anfangs war der *Ḥiḡāb* ein [großes] Stück [Stoff], mit dem sich die Frau umhüllte, so daß von ihrer Figur nichts zu sehen war. Dann lief er plötzlich ein wenig ein, doch war er immer noch weit genug, um den Körper zu ver-

²¹ AB: 103, NI: 137 [159] = MN 2.

²² RZ: 75ff. = ZF 18.

²³ Berichte über verbale und physische Übergriffe von Männern kamen in der zeitgenössischen Presse häufig vor (Baron 1989: 377).

²⁴ Sie fügte zur Erklärung *ḡūnīla* (ital. gonnella) an.

hüllen. Da ließen wir uns allerlei einfallen, machten die Taille [immer] enger und kürzten das Kopfteil. Schließlich bekam er Ärmel, begann, sich eng an den Rücken zu schmiegen, wurde nur noch mit einem Gürtel getragen und an den Seiten so [weit] zurückgebunden, daß die Ohren und die Hälfte des Kopfes oder gar mehr sichtbar wurden [...]. Und der *Burqu^c* – er wurde so durchsichtig wie das Herz eines Kindes.²⁵ Was ist der Zweck des *Izār*? Er soll den Körper, die Kleidung und den Schmuck verhüllen, den Gott uns [zu zeigen] verboten hat. Trifft das auf unsere derzeitige Hülle zu, die zu einem Kleid wurde, das Busen, Taille und Gesäß sehen läßt? [...] Über die Frage des Schleiers waren bereits die Imame uneinig. Wenn [also] einige von uns sich all dies einfallen lassen, um ohne *Izār* ausgehen zu können, dann ist dagegen nichts einzuwenden, [solange] sie [nur] ihr Gesicht entblößen, Haare und Körper jedoch bedecken. In meinen Augen [geht die Frau] am besten bekleidet mit einem *Himār*, [einem Schleier], der den Kopf bedeckt, und einem knöchellangen, weiten Mantel, dessen Ärmel bis zu den Handgelenken reichen – wie zum Beispiel einem Paletot, von den Franzosen auch ‚Cache Poussière‘ genannt –, aus dem Haus. Und dies ist die Bekleidung, die, wie man mir berichtete, [zur Zeit] in Istanbul getragen wird [...].“²⁶

Wie diese Passagen zeigen, war sie nicht prinzipiell gegen das Ablegen des Gesichtsschleiers und respektierte auch die Entscheidung der Frauen, die dies bereits getan hatten, solange sie sich in der Öffentlichkeit dezent kleideten und sowohl ihre Haare als auch ihre Figur verbargen.²⁷ Sie war jedoch entschieden gegen eine Aufhebung des Prinzips der Geschlechter-

²⁵ Wie Berichte und Fotos aus dieser Zeit zeigen, ähnelte der *Burqu^c* dem türkischen *Yaşmak*: Ein durchsichtiger, schwarzer oder weißer Chiffonschal, der lediglich die untere Gesichtshälfte bedeckte und die Gesichtszüge erkennen ließ (Cooper 1914: 129, Eloui 1921: 18, Shaarawi 1998: 116f.). Traditionalisten plädierten daher dafür, wieder einen dichten, undurchsichtigen Schleier einzuführen (Baron 1989: 378).

²⁶ AB: 82f., NI: 113f. [139] = MN 1. Zu verschiedenen Schleierformen und Termini siehe Knieps 1993: 71-130.

²⁷ Auch ihre Freundin Nabawiyya Mūsā, die den Gesichtsschleier schon früh abgelegt hatte, kleidete sich verschiedenen Fotos zufolge überaus streng und züchtig (Shaarawi 1998: 128, Ibrāhīm 1997: 143).

trennung. Hier favorisierte sie einen Mittelweg, der sich sowohl von der europäischen Lebensweise als auch von der strikten Isolation der arabischen Frau im Haus unterschied:

15. Mai 1909: „Ich will nicht, daß wir zu jener Art der Verschleierung unserer Großmütter zurückkehren, von der man zu Recht sagt, [daß die Frau eher] lebendig begraben als verschleiert ist, da sie ihr ganzes Leben innerhalb der Mauern ihrer Wohnung zubringt, ohne je aus dem Haus zu gehen. Und ich will auch nicht, [daß wir uns wie] die Europäerinnen entschleiern und [unbeschränkten] Umgang mit Männern pflegen, denn das wäre schädlich für uns. [...] Unsere Verschleierung darf uns [jedoch] nicht daran hindern, an die frische Luft oder zum Einkaufen [...] zu gehen, sie darf uns nicht daran hindern, Wissen zu erwerben, sie darf unserer Gesundheit nicht abträglich sein oder ihr gar ernstlich schaden. Wenn ich in meinem Haus keinen großen Garten oder Hof unter freiem Himmel habe, warum kann ich mir dann nicht, wenn meine Arbeit erledigt ist [...], meinen Anteil an Luft und Sonne nehmen. Gott hat sie [schließlich] für uns alle geschaffen und nicht in Kisten eingeschlossen, auf denen geschrieben steht: ‚nur für Männer!‘ Aber wir müssen uns mäßigen und dürfen, um Klatsch und Tratsch zu vermeiden, nicht nur zu unserem Vergnügen ausgehen, also nicht langsam umherschlendern und nicht nach rechts oder links sehen. [...] Das Einsperren der ägyptischen Frau in früheren Zeiten war [ebenso] übertrieben, wie die heutige Freiheit der europäischen Frau. Am besten nehmen wir uns die Lebensweise der türkischen Städterin zum Vorbild, denn diese ist von den beiden Extremen gleich weit entfernt und verstößt nicht gegen den Islam [...].“²⁸

16. April 1910: „Der Bewegungsraum (*hurriyya*) des ägyptischen Mädchens war einst so eng begrenzt wie ein Gefängnis, während das europäische Mädchen alle Freiheit hatte, jederzeit alleine auszugehen und sogar ohne Begleitung ihrer Familie in ein anderes Land zu reisen. Doch ich fürchte, es wäre überaus unklug, uns von Oberflächlichkeiten (*zaḥārif*)

²⁸ AB: 82ff., NI: 114ff. [139ff.] = MN 1. An anderer Stelle befürwortet sie Frauen vorbehaltene Ausflugsorte, damit diese dort unbehelligt spazieren gehen können (MN 36).

täuschen zu lassen und dies [ebenfalls] zu tun. Viele unserer gebildeten jungen Mädchen glauben, daß ihr Bildungsgrad ausreicht, ihnen eine unbeschränkte Freiheit zugeben und jederzeit alleine auszugehen. Doch gibt es viele traurige Geschichten von jungen Mädchen in Europa, denn die leichtsinnigen Mädchen glaubten in aller Unschuld jedem, der zu ihnen von Liebe sprach. Ihre unbeschränkte Freiheit half ihnen, jungen Männern gefällig zu sein (*musāyirat al-fityān*). Doch dauerte es nicht lange, bis die Männer ihr Vertrauen erschütterten und sie verzweifelt und bloßgestellt zurückließen [...]. Meiner Meinung nach sollten junge Mädchen von der Pubertät an am Umgang mit jungen Männern gehindert werden [...]. So rate ich den Müttern, sie [stets] zu begleiten und den Vätern, sie strikt zu beaufsichtigen, damit sie nicht mit jemandem zusammenkommen können, der keine ehrbaren Absichten hat. Wenn sie dann den Eltern Anstand, Rechtschaffenheit und Willensstärke bewiesen haben, schadet es nicht, ihnen die Freiheit zu lassen, ihre Freundinnen zu besuchen. Ich glaube, absolute Freiheit und absolute Isolation sind beide schädlich.“²⁹

3. Dezember 1910: „Obgleich ich denjenigen widerspreche, die die Entschleierung fordern, und in vielem anderer Meinung bin als sie, so habe ich doch niemals dafür plädiert, die alte Tradition der vollständigen Verschleierung [der Frau] zu befolgen! Vielmehr will ich, daß wir einen Mittelweg zwischen der westlichen Entschleierung und der alten ägyptischen Verschleierung einschlagen, so daß es weder einen [unbeschränkten] Umgang [von Männern und Frauen] gibt, der dazu führen würde, daß wir [unsere eigene Identität verlieren und] in den Europäern aufgehen, noch ein Einsperren, das Körper und Geist einengt und ohne Nutzen ist. [...] Ich gehöre zu denen, die die Problematik der Veränderung richtig einschätzen können, und die nicht dazu neigen, die Forderung nach Entschleierung schon heute allgemein zu verbreiten, da sie unmöglich von denen akzeptiert werden kann, die damit aufgewachsen sind. Doch ich schätze es, daß wir einen neuen Setzling in die Jugend pflanzen. [...] Am wichtigsten ist es nun, die jungen Mädchen zu erziehen und auszubilden, so daß sie eines

²⁹ AB: 96f., NI: 131 [153f.] = MN 2.

Tages in der Lage sind, für sich selbst die Verantwortung zu übernehmen und zwischen Entschleierung und Verschleierung zu wählen.³⁰

Sie war demnach dafür, die kommende Generation durch Bildung und Erziehung auf die neue Situation vorzubereiten, so daß diese dann ihre eigene Entscheidung bezüglich Schleier und Geschlechtertrennung fällen kann.

Wie im einleitenden Kapitel dargestellt, war im Verlauf des Reformdiskurses die Rückständigkeit der ägyptischen Frau, mehr noch, auch die Rückständigkeit des Landes mit dem Schleier begründet worden, dessen Abschaffung folglich dem Wohl der Nation diene. Gegen diese kausale Verknüpfung wehrte sich Malak Ḥifnī Nāṣif in ihrem Artikel „*al-Marʿa wa-l-ḥiğāb*“ voller Sarkasmus:

Mai/Oktober 1910: „Wer die Artikel [all] jener liest, die das Lob der Europäer singen, sieht, daß sie sich [...] sogar selbst erniedrigen, um ihre elende Lage zu entschuldigen. Auf ihr [eigenes] Heimatland sehen sie dagegen voller Abscheu [herab] und führen die materielle wie kulturelle Rückständigkeit Ägyptens auf den Gesichtsschleier (*nīqāb*) zurück. Hätten die Besatzer etwa kehrtgemacht, wenn wir am Tage, da sie Alexandria bombardierten, unverschleiert gewesen wären? Hätte das strahlende Leuchten unserer Gesichter genützt, die Angeklagten von Dinshaway zu entlasten?³¹ Mag sein, daß uns unser Schleier von einigen Dingen zurückhält, doch darf man ihm nicht alle Rückständigkeit zuzuschreiben. Nicht wahr? Es sind doch schließlich alle Frauen der europäischen Völker unverschleiert, also warum ist dann die eine gebildet und die andere auf tiefstem geistigen Niveau? Nein, allein Bildung und Erziehung der Frau sind entscheidend für den Grad ihres Erfolgs, sie gehören zu den wichtigsten Mitteln, das Ansehen ihrer Nation zu heben. Ihre Kleidung hat damit überhaupt nichts zu tun! Sind etwa nicht die verschleierten Türcinnen ein wesentlicher Teil jener Liberalen, die das Zentrum der [islamischen] Welt

³⁰ AB: 281f. = MN 39.

³¹ Zu Dinshaway siehe Seite 30, Anm. 30.

erschütterten und die osmanische Herrschaft auf den Kopf stellten (*qalabū raʿsan ʿalā l-ʿaqib*)? Gewiß, sie waren verschleiert, aber ihre staatliche Bildung ist eine andere als unsere! [...] Wir wissen, daß diese Verschleierung nicht [mehr] von Dauer sein wird, aber noch ist es nicht Zeit, sich zu entschleiern, denn wir sind darauf noch nicht vorbereitet.“³²

2.5.3. Fazit

Beide Autorinnen sahen beim Thema „Schleier und Geschlechtertrennung“ keinen dringenden Reformbedarf. Zaynab Fawwāz ging in ihren Artikeln nur am Rande darauf ein. Sie akzeptierte die Verschleierung als islamische Tradition, die es zu bewahren gelte. Sie führte zwar an, daß der Islam der Frau nicht verbiete, Gesicht und Hände zu zeigen, doch tendierte sie selbst dazu, den konservativen Gelehrten zu folgen, die auch diese Art der Entschleierung ablehnen. Wichtiger war ihr zu betonen, daß diese Tradition keine Rechtfertigung dafür bietet, die Frau im Haus zu isolieren und sie daran zu hindern, Bildung zu erwerben oder einer Tätigkeit nachzugehen. Ihre Biographie zeigt, daß sie diesen beanspruchten Bewegungsspielraum auch selbst intensiv nutzte.

Malak Ḥifnī Nāṣif setzte sich in mehreren Beiträgen detailliert mit dem Thema auseinander, wobei sie eine Verknüpfung der Schleierfrage mit der Lage der Nation entschieden zurückwies. Sie äußerte ihre Überzeugung, daß der Schleier nicht zu den religiösen Vorschriften des Islams gehöre. Für ihre eigene Generation lehnte sie zwar eine allgemeine, sofortige Entschleierung ab, war jedoch dafür, kommende Generationen durch eine entsprechende Erziehung von klein auf daran zu gewöhnen. Eine Aufhebung der traditionellen Geschlechtertrennung kam für sie jedoch nicht in Frage, da sie diese als wesentliche Voraussetzung zur Wahrung

³² AB: 277f. = MN 38. Im Jahre 1924 wurde der Schleier in der Türkei gesetzlich verboten, 1932 die Schleierpflicht in Ägypten offiziell aufgehoben (Knieps 1993: 412f.)

von Sitte und Anstand ansah. Aus demselben Grund plädierte sie für eine zurückhaltende Aufmachung der Frau in der Öffentlichkeit. Nāṣif trat damit für einen Mittelweg zwischen überkommener arabischer Tradition und modernen europäischen Sitten ein. Als Vertreterin der neuen gebildeten Frauenschicht forderte sie selbstbewußt, die Entscheidung den Frauen selbst zu überlassen. Die unterschiedliche Gewichtung des Themas bei Fawwāz und Nāṣif unterstreicht, daß die Debatte erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts an Bedeutung und Intensität zunahm. Wie ihre einheitliche Bewertung des Schleiers zeigt, stellte er für die betroffenen Frauen kein elementares Problem ihres Alltags dar.³³

³³ Auch die Union der ägyptischen Feministinnen (*al-Ittiḥād an-Nisāʾ al-Miṣrī*) nahm die Abschaffung des Schleiers nie in ihren offiziellen Forderungskatalog auf (Badran 1995: 23).



2.6. Ägypten und der Westen

Diesen Komplex bestimmen drei Schlüsselwörter: *ġarb* (Westen), *šarq* (Osten, Orient) und *waṭan* (Heimat, Vaterland). Der Terminus *ġarb* bezeichnet die westliche, christliche Welt – Europa und Nordamerika – im Gegensatz zur östlichen, arabisch-muslimischen Welt (*šarq*) im allgemeinen und dem ägyptischen Vaterland im besonderen.

2.6.1. Die kulturelle Identität

Ein grundlegendes Phänomen des Reformdiskurses in Ägypten war, daß er sich von Beginn an mit dem als fortgeschritten angesehenen Westen beschäftigte und diesen mit der eigenen, als rückständig empfundenen Gesellschaft verglich. Daraus resultierte eine ambivalente Haltung: Konnte man einerseits zur Rechtfertigung von Reformen vielfach auf Beispiele, Ideen und Errungenschaften des Westens verweisen, wollte man sich andererseits aus Sorge vor Überfremdung und dem Verlust der eigenen kulturellen Identität bewußt von diesem abgrenzen. Im Zentrum stand somit die Frage: Wie können die Muslime Teil der modernen Welt werden und dabei Muslime bleiben?¹ Zaynab Fawwāz hatte – wie die vorangegangenen Kapitel gezeigt haben – wiederholt auf die ihrer Meinung nach vorbildliche Stellung der Frau innerhalb der westlichen Gesellschaft hingewiesen, dabei aber stets betont, daß die arabische Frau eine andere Ausgangsbasis habe und sich nur innerhalb der Grenzen, die ihr ihre islamisch geprägte, traditionelle Kultur setze, weiterentwickeln könne. So verwahrte sie sich auch vehement gegen den Vorwurf der – blinden, kritiklosen – Nachahmung (*taqlīd*, *tašabbuh*) oder der Europäisierung (*tafarnuġ*), den Hanā Kūrānī gegen sie erhoben hatte:

¹ Hourani 1993: IVf.

30. August/1. September 1892: „Woher hat die Autorin erfahren, daß mein von ihr angeführter Artikel darauf abzielt, die westlichen Frauen nachzuahmen? Ist es Deinem Scharfsinn etwa entgangen, daß es sich gerade für uns muslimische Frauen nicht schickt, die Frauen im Westen nachzuahmen, ganz zu schweigen von den Beschränkungen, die uns der Islam auferlegt?“²

Eine Übernahme des westlichen Lebensstils, der sich zu ihrer Zeit immer weiter ausbreitete und insbesondere in der städtischen Gesellschaft nicht mehr zu übersehen war,³ lehnte sie ausdrücklich ab. Um so mehr erschreckte sie die Beobachtung, daß öffentlich gegen Koranverbote verstoßen⁴ und die islamische Erziehung an den Schulen vernachlässigt wurde:

10. Februar 1900: „Die Schulen wurden in Ägypten in der Hoffnung gegründet, daß ihre Absolventen dem Vaterland dienen. Doch nahm man ihnen die religiösen Lektionen und die religionsgesetzlichen Paragraphen (*bunūd*, Sg. *band*) und ersetzte sie durch europäische Konventionen. Welch ein bemerkenswerter Ersatz! Er trennte die Völker, mehrte die Ängste, sprengte die Herzen. [...] Nachdem diese modischen Umstände allgemein eingeführt waren, nahm der Neid zu, stritten die Menschen miteinander, stürzten sich junge Männer und Frauen darauf, Europa blind nachzuahmen. [Auf einmal] waren Weintrinken, Glücksspiel und Zins erlaubt und [auch], sich mit den Kleidern des [europäischen] Volkes zu schmücken [...] (ohne daß wir von den Europäern eine lobenswerte Eigenschaft übernommen hätten, die das Flair wahrer Zivilisation ausströmt). Und während wir uns dieser übertriebenen Zerstreuung hingaben, besetzten die Engländer unser Land und verschlossen unseren jungen Männern den Zugang zum [Staats-]Dienst. So wurden die Menschen ratlos, berauscht, unfähig, das Richtige zu tun und unfähig, zu ihren ursprüng-

² RZ: 38f. = ZF 10.

³ Ahmed 1992: 142f., Cole 1981: 391, Sarabi 1970: 98.

⁴ Der Konsum von Alkohol und Drogen scheint zeitgenössischen Zeitungsberichten nach ab 1890 stark gestiegen zu sein (Booth 2001^b: 141).

lichen Gewohnheiten zurückzukehren. [...] Bewegt Euch, Ihr modernen Männer, bringt diese Angelegenheit wieder in Ordnung und helft dieses schlimme Übel aus dem Denken [Eurer] Söhne und Töchter zu entfernen! Wißt, daß die krankhafte Spaltung [der Nation] und der Neid nur geheilt werden können, wenn Ihr sie zwischen zwei Seiten des Korans begrabt und sie mit der Seife der Überlieferungen des Propheten wascht! Verschanzt Euch vor dieser schrecklichen Ratlosigkeit hinter den religionsgesetzlichen Grundlagen! Wißt, daß die Zivilisation vollständig in unserer geschätzten *Šarī'a* enthalten ist [...].“⁵

Sie bewertete die von ihr wahrgenommene Zurückdrängung der Religion und die Zunahme des westlichen Einflusses als Bedrohung der kulturellen Identität ihres Landes. Ihre anfängliche Bewunderung der westlichen Zivilisation wich so einer distanzierteren Haltung, die nach der sogenannten „Hanotaux-Affäre“ schließlich in offene Ablehnung umschlug:⁶

28. April 1900: „Die meisten Menschen glauben, daß die Aussagen des französischen Außenministers für den Islam und die Muslime schädlich sind, und [wünschten], dessen Rachedurst wäre [zuvor schon] durch die Äußerungen, die Monsieur Kimon⁷ gegen die geschätzte islamische Religion verlauten ließ, gestillt worden. Nein! Die reine Wahrheit (*ḥurmat al-ḥaqq*) ist genau das Gegenteil, denn als er in die Posaune (*šūr*) blies, da weckte er diejenigen, die in den Gräbern [schliefen] und das islamische Volk bemerkte endlich, was die europäischen Völker vor ihm verborgen

⁵ RZ: 195ff. = ZF 55.

⁶ Gabriel Hanotaux (1853-1944), der damalige französische Außenminister, hatte im März 1900 in zwei Artikeln die Überlegenheit der westlichen Kultur gegenüber der arabischen betont und den Islam für deren Rückständigkeit verantwortlich gemacht. Seine Beiträge stießen in der arabischen Öffentlichkeit und Presse auf scharfe Kritik. Die bekannteste verfaßte Muḥammad ‘Abduh. Zum Hintergrund siehe Horton 1916/17: 13/95ff. Eine Dokumentation des Disputes zwischen Hanotaux und ‘Abduh liegt sowohl auf Französisch als auch auf Arabisch vor (Hanotaux/Abdou 1905 und Hānūtū/‘Abduh 1910).

⁷ D. Kimon (1860-?) hatte 1897 in Paris die antiislamische Schrift *La pathologie de l'Islam et les moyens de le détruire* veröffentlicht.

hatten. Wie arglos waren wir doch gegenüber der List Europas, das uns Sand in die Augen streute [w: Gift ins Fett gab], wo wir doch glaubten, daß der Westen und insbesondere Frankreich die Quelle von Zivilisation, Freiheit und Gleichheit sei und uns wünschten, es ihm nachzutun und so zu werden wie er. [...] doch der Geifer (*nafatāt*, Sg. *nafta*) aus dem Munde Hanotaux zeigt [...]: Europa arbeitet so wie einst weiter auf eine Spaltung der islamischen Einheit (*tafrīq al-kalīma al-islāmiyya*) hin! [...] Spielerisch raubten sie [ganze] Königreiche [...] und unsere Männer nahmen es, berauscht von den Vergnügungen [ihrer] Kultur und Zivilisation, nicht wahr. Als sie ihre diesbezüglichen Absichten durchgeführt und die erwünschten Ziele erreicht hatten, beschlossen sie, daß nun die Religion an der Reihe sei und schickten ihre Abgesandten in die afrikanischen islamischen Reiche und die Männer unserer Regierung nahmen es [wiederum] nicht wahr [...].“⁸

4. Juli 1900: „In der Vergangenheit habe ich mich nicht gerne mit Glaubensangelegenheiten oder politischen Fragen beschäftigt. Doch als die Affäre Hanotaux und der Angriff Kimons publik wurden, da erwachten [mein] Verstand und der [bis dahin] ruhende Eifer. [...] Wenn die Leute glauben, daß der Niedergang und der mangelnde kulturelle Fortschritt des islamischen Volkes allein in der Tatsache begründet liegen, daß sie Muslime sind, so ist das falsch! Schließlich weiß [sogar] die westliche Welt, daß sie Zivilisation und Fortschritt [einst von uns] übernommen hat [...].“⁹

2. Oktober 1900: „Zu der Stunde, da ich unter der Überschrift ‚Wie lebendig ist der Islam‘ einen Bericht [...] des Herausgebers von *al-Liwāʾ* las, dachte ich über die Lage des Islams nach und darüber, wie man sie verbessern kann, trotz [all] der Verschiedenheit und Unstimmigkeit seiner Anhänger, die selbst bei Themen, die sie besonders betreffen, nicht zusammenhalten [können]. [...] Wenn ich die Chroniken der Völker studiere, dann sehe ich, daß wir unter ihnen einen überaus bedeutenden Ruf hatten, der uns mit Stolz erfüllte [...]. Heute ist es jedoch leider so, daß wir beschämt den Kopf senken [müssen], wenn wir um uns schauen, und tief-

⁸ RZ: 198ff. = ZF 56.

⁹ RZ: 204ff. = ZF 58.

betrübt seufzen über die Spaltung, Zersplitterung, Ratlosigkeit und Unsicherheit bei [all] den Themen, die das Vorankommen der Nation sichern. Wie kann unser Volk leben [...], da seine Söhne unbesorgt und heiter sind und sich nicht um das Wohl des Islams kümmern [...]. Brüder, Eure Religion würde verletzt, doch regte sich kein [kämpferischer] Eifer angesichts dieser Verwundung, [... im Gegenteil,] wenn eine islamische Schule eröffnet wird, um Eure Kinder nach den Prinzipien des Islams zu erziehen, dann beklagt Ihr Euch, weil Ihr glaubt, daß Ihr damit von den Grundregeln der europäischen Zivilisation abweicht und Euer Reformvorhaben somit einen Rückschlag erfährt [...]. Wem würden nicht die Tränen in die Augen steigen [...], wenn er sieht, wie die Feinde des Islams freundlich die Hand ausstrecken, um unsere Söhne zu unterrichten und sie eine andere Religion als die ihre zu lehren, während wir die üblen Folgen vernachlässigen und unsere Gelehrten uns keine geistliche Führung mehr geben und sich [statt dessen] mit den Schriften über die Verdienste unserer Vorfahren begnügen.“¹⁰

Die Forderung nach einer religiösen Rückbesinnung war der tiefgläubigen Muslimin ein dringliches Anliegen. Dies verdeutlicht besonders der Schluß eines ihrer letzten Beiträge:

10. Februar 1900: „So hoffe ich aus tiefstem Herzen auf den Beistand der Nation, damit diese Worte in die Tat umgesetzt werden [können]. Denn ich wünsche nicht, daß man sagt ‚eine Frau Soundso schrieb in den Zeitungen‘, nein, ich wünsche, daß man sagt, ‚ihre Worte bewirkten, daß die Köpfe mit arabischem Stolz gefüllt und die Herzen von islamischem Eifer bewegt wurden‘, denn der ‚Anfang der Weisheit ist die Gottesfurcht‘.“¹¹

Ebenso wie Zaynab Fawwāz räumte Malak Ḥifnī Nāṣif ein, daß die westliche Gesellschaft der orientalischen in mancherlei Hinsicht ein Vorbild sein könne. Doch betrachtete sie diese – wie auch die vorangegange-

¹⁰ RZ: 212ff. = ZF 62.

¹¹ RZ: 197 = ZF 55.

nen Kapitel gezeigt haben – stets mit kritischer Distanz. Besonders anschaulich illustriert dies ihr Vergleich der unterschiedlichen Situation der Frauen im Westen und im Orient. Von der Geburt bis ins Erwachsenenalter analysierte sie deren unterschiedliche Lebensphasen, um schließlich zu resümieren:

16. April 1910: „Das Ergebnis [meiner Untersuchung] ist: Die westliche Frau weiß bei weitem mehr als wir und ist uns auch bei praktischen Tätigkeiten überlegen. [Und das,] obwohl wir nicht weniger intelligent als sie sind! Man kann jedoch alles, was sich nicht von alleine ändert, behandeln. Das ist [allerdings nur] möglich, [wenn] man sich ernsthaft darum bemüht, so schwer und verschlungen der Weg auch sein mag. Wenn wir uns mit entschiedener Willensstärke wappnen, dann erreichen [auch] wir das glanzvolle Wissen und den hohen Rang, den die [westliche Frau] erreicht hat. [...] Ein schwacher Mensch, der nicht mit Urteilsvermögen gesegnet ist, bildet sich jedoch ein, daß alles, was ihm ein starker Mensch gibt, gut ist. Genauso steht es mit uns angesichts der westlichen Frau. Wollt ihr etwa, daß wir [Frauen] der Öffentlichkeit unsere Schwäche und unsere mangelnde Urteilskraft beweisen oder wollt ihr, daß wir uns dafür einsetzen, unsere Nationalität zu wahren und [unsere] Eigenständigkeit (*rūḥ al-istiqlāl*) zu stärken – für uns und die Generationen unserer Nachkommen? Wenn wir eine echte Nation sein wollen, dann dürfen wir von der europäischen Zivilisation nur das übernehmen, was notwendig und nützlich [für uns] ist. [Und dies auch erst,] nachdem wir es ägyptisiert haben (*ba‘da tamṣīrihī*), damit es zu unseren Sitten und der Natur unseres Landes paßt. [So] übernehmen wir ihre Kenntnisse, ihre Energie und Ausdauer, ihre Liebe zur Arbeit, übernehmen ihre Lehr- und Erziehungsmethoden und was uns [sonst noch] voran bringt, so daß wir unsere Schwäche durch Kraft ersetzen. Wahrlich, [unsere] gewohnte Würde und Unabhängigkeit (*‘urf aš-šaraf wa-l-istiqlāl*) erlauben nicht, daß wir vom Westen absorbiert werden!“¹²

¹² AB: 112f., NI: 145f. [166] = MN 2.

Selbstbewußt wehrte sie sich gegen die Vorstellung, die westliche Kultur sei der arabischen auf allen Gebieten überlegen und betonte bei einem Vergleich der rechtlichen Situation, daß die islamische Frau auf diesem Gebiet eine bessere Ausgangsbasis habe:

29. April 1911: „Manche muslimische Frau liebt es, die westliche Frau nachzuahmen, [übernimmt] ihre Kleidung und ihre Lebensweise und glaubt, daß die Freiheit bei den westlichen Frauen verankert ist, während sie ihr – der muslimischen Frau – des religiösen Gesetzes wegen versagt ist. Würden sie ihre Religion einmal genau betrachten und die Gesetze studieren, denen der Westen folgt, dann würden sie erkennen, daß ihr Anteil an Freiheit in Wahrheit größer ist als der Anteil der westlichen Frau. Dann wären sie nicht so fasziniert von der Kleidung der Europäerin und davon, daß sich so viele von ihnen in der Öffentlichkeit frei bewegen können, denn eine derartige Freiheit wäre, als ob man Dir einen Dirham gibt und Dir dafür einen Dinar nimmt. Die wesentlichste Grundlage der Freiheit ist doch, daß der Mensch über sein Vermögen frei entscheiden kann, und frei ist in seinem [geschäftlichen] Umgang mit anderen. Der Islam gibt der Frau diese Rechte, ganz zu schweigen davon, daß er ihr auch die Entschleierung und das Reisen erlaubt, wenn auch [nur] unter bestimmten Bedingungen.“¹³

Sie bemängelte in diesem Zusammenhang allerdings auch – ganz im Tenor des zeitgenössischen Reformdiskurses –, daß die gegenwärtige Gesellschaft der Frau einige ihrer im Islam garantierten Rechte vorenthalte. Während sie versuchte, die beiden Kulturen rational miteinander zu vergleichen, um Vor- und Nachteile sorgfältig gegeneinander abzuwägen, machte sie in ihrer Gesellschaft gegenteilige Beobachtungen: Insbesondere Frauen der oberen Schichten ahmten gerade solche westlichen Sitten und Gepflogenheiten nach, die sie für einen Niedergang der Moral ver-

¹³ MN 64 (siehe Anhang, Seite 307ff.). Sie hatte sich intensiv mit der Thematik auseinandergesetzt. Eine geplante Buchpublikation, für die sie auch Fachliteratur aus dem Ausland bestellt hatte, konnte sie allerdings nicht mehr abschließen (Ḥalīl 1918: 499).

antwortlich machte. Ihre überaus plastischen Schilderungen des Anblicks von Ägypterinnen, die sich wie hellhäutige Europäerinnen schminken, rauchen oder Wein trinken, sind ein prägnantes Beispiel ihrer bisweilen beißend-spöttischen Gesellschaftskritik:

11. Januar 1909: „Das erste, was einer Beobachterin (*bāḥita*)¹⁴ wie mir beim Besuch Kairos auffällt, ist die große Anzahl hellhäutiger junger Mädchen (*al-ḥurud al-bīd*) in den Straßen, Wegen und Plätzen. Das ist doch seltsam: Gehören wir denn nicht alle zur selben Rasse und sind entweder Nachkommen der arabischen Eroberer oder der Pharaonen? Von keinem der beiden wird berichtet, daß sie hellhäutig (*aš-šūqra*) gewesen seien. Weder in ihren Berichten noch in ihren Chroniken wird erwähnt, daß [das Phänomen] rotwangiger weißer Gesichter stark zugenommen habe, [...] warum also treffen wir auf all diese hellhäutigen Frauen in Kairo? [...] Nun, dieses Aussehen bewirken Puder, Salben und diverse Farben. Eine Frau, die sich gerne schminkt, behauptet, daß [dieses] Weiß eine Zierde sei. [...] Weit gefehlt! Schon nach kurzer Zeit wird dieses Weiß, das sie so sorgfältig aufgetragen hat, bläulich und ihr Gesicht violett. [...] Wenn nun die Hitze ein solch bemaltes Gesicht zum Glühen bringt und der in Strömen herabrinnende Schweiß Furchen zieht, indem er das *Kuḥl* der Augenlider auf die Wangen fließen läßt, so daß sich [dessen] schwarze Farbe mit der roten vermischt, ist dieses Gesicht dann etwa anziehend und reizvoll? [...] Diese Frauen ahmen [zwar andere] nach, doch mangelt es ihnen dabei an gutem Geschmack. [...] Eine gesellige Runde brachte mich [einmal] mit zwei überaus gebildeten Freundinnen zusammen. Wir erwarteten eine französische Reisende, die zum ersten Mal in Ägypten war [...] und ich glaube, sie freute sich darüber, sich mit uns unterhalten [zu können]. Da traten zwei stark geschminkte ägyptische Besucherinnen zu uns. Die [Französin] war verblüfft, während wir drei uns für diesen unschönen Anblick schämten. Als die beiden [Besucherinnen] sich mit den Damen des Hauses auf Arabisch unterhielten, was die Französin nicht verstand, blickte ich sie verstohlen an und bemerkte, daß sie nahe daran war, schallend auf-

¹⁴ Eine Anspielung auf ihr Pseudonym.

zulachen [...]. O weh, genügt es uns noch nicht, daß wir von den Europäern als unwissend und rückständig beurteilt werden? Müssen sie sogar Dinge mit ansehen, die uns zur Schande gereichen?“¹⁵

15. Januar 1910: „So wie der Tabakgenuß der geistigen Schönheit schadet, raubt er auch die physische (*al-ġamāl al-ḥissī*). Er macht die Zähne gelb, verändert das Zahnfleisch, die Lippen und meiner Meinung nach auch den Geschmackssinn (*ṭaʿm al-fam*). [...] Wenn die Frauen von heute – besonders die Städterinnen – behaupten, sie seien in jeder Hinsicht fortgeschrittener als die Frauen von früher, dann irren sie sich gewaltig. [...] Es wäre ja noch erträglich, wenn sie sich mit dem Tabakgenuß begnügen würden. Doch zu meinem tiefsten Kummer trinken sie auch noch Wein, [teils] heimlich, [teils] in aller Öffentlichkeit. Gott bewahre uns vor den Übeln [dieser] neuen Zivilisation und der blinden Nachahmung! [...] Schon hat sich diese schwere Krankheit unter den Frauen der höheren Klassen verbreitet. Sie behaupten, das gehöre dazu, [wenn man] ganz und gar europäisch sein wolle, und werden von den übrigen Frauen emsig nachgeahmt. Manche Frauen bilden sich heute sogar etwas darauf ein, wenn sie bei Hochzeitsfeiern [...] Wein verlangen, den sie ohne jede Scham trinken, um dann nach kurzer Zeit umher zu schwanken und wie Insassen eines Irrenhauses (*as-sarāy aṣ-ṣafrāʾ*) zu fasn. Eine Dame [...] erzählte mir, daß sie zur Hochzeit einer reichen Familie eingeladen worden sei. Bei Einbruch der Nacht hätten sich zwei der angeheiterten Frauen erhoben und allerlei Unsinn gefaselt. Anschließend hätten sie sich gestritten, einander am Kragen gepackt und schließlich ihre goldbestickten Gewänder zerrissen [...]. Das sind fürwahr Ketzereien und Verirrungen. Anstand und Würde sind [offenbar] verschwunden, [statt dessen] breitet sich das Laster aus. Welch eine üble Zivilisation, welch üble Nachahmung!“¹⁶

Wie Fawwāz fürchtete Malak Ḥifnī Nāṣif den Verlust der kulturellen, aber auch der nationalen Identität ihres Landes:¹⁷

¹⁵ AB: 214ff., NI: 49ff. [83f.] = MN 21.

¹⁶ AB: 265f., NI: 98f. [125f.] = MN 35.

¹⁷ Die Frage einer nationalen Identität wurde erstmals im Zuge des ʿUrābī-Aufstandes (1879-1882) gestellt. Zu Hintergrund und Entwicklung siehe Gershoni/Jankowski 1986.

13. Juli 1908: „Würden wir die Vorschläge verschiedener Autoren billigen, die eine Nachahmung des westlichen Lebensstils bei unserer Lebensführung, Kleidung und im öffentlichen Leben unseres Landes als notwendig erachten, [obwohl] sie nicht zum Geist des Orients passen, dann würden wir von jenen absorbiert werden und im Laufe der Zeit unsere Nationalität verlieren. Denn es ist ein Naturgesetz, daß der Schwache im Starken aufgeht. Es wäre eine Schande, es so weit kommen zu lassen. Daher rufe ich Autoren und Forscher dazu auf, darüber nachzudenken und zu überlegen, wie für den Orient eine eigene [zeitgemäße] Zivilisation geschaffen [werden kann], die seiner Natur und den Gegebenheiten seiner Länder entspricht und uns [dennoch] nicht daran hindert, die Früchte der modernen Zivilisation zu ernten.“¹⁸

15. Januar 1910: „Ach ihr Menschen, laßt Euch nicht vom äußeren Schein der Zivilisation blenden und gebt Euren Töchtern eine islamische Erziehung. Es schadet nicht, die löblichen Seiten der anderen Zivilisation zu übernehmen, doch Euer [moralischer] Verfall führt Euch und unser Vaterland an den Abgrund des Verderbens. Und welches Übel könnte größer sein, als daß ein Volk von einem anderen absorbiert wird, daß seine Sitten, seine Kultur verschwinden, da man Bräuchen folgt, die nicht zu seiner Religion und Kultur passen?“¹⁹

Diese Sorge veranlaßte sie auch, heftige Kritik an der Ehe mit Ausländerinnen zu üben. Sie sah in ihnen sowohl eine Bedrohung für die ägyptische Frau, da sie ihr potentielle Ehemänner nahmen, als auch für die ägyptische Nation, wenn sie ihre Kinder entsprechend ihrer eigenen Nationalität prägten:²⁰

18. Oktober 1908: „Da die meisten türkischen Frauen im Gegensatz zu ihren ägyptischen Schwestern eine gute Bildung [genossen] haben, würden die ersten auf dem Heiratsmarkt überaus gefragt sein, während die letzten

¹⁸ AB: 192, NI: 29 [64f.] = MN 14.

¹⁹ AB: 266, NI: 99 [126] = MN 35.

²⁰ Ähnlich argumentierten auch andere zeitgenössische Frauen, wie z.B. Nabawiyya Mūsā (Hatem 1989: 186f.).

unbeachtet blieben. [...] Zu Ismā'īls Zeiten überschwemmte uns [bereits] ein Heer von Tscherkessinnen, denen wir unterlegen waren und die uns mit großem Erfolg die besten Männer entzogen. [...] Dann begannen unsere Männer sich mit Europäerinnen zu verheiraten. Wären es wenigstens anständige Frauen gewesen, aber nein, die meisten – wenn auch nicht alle – gehören zur Schar der Tänzerinnen, Dienstboten oder ähnlichem. [...] Die Ursache für den Mißerfolg der Ägypter und das mangelnde, natürliche Gemeinschaftsbewußtsein rührt meiner Ansicht nach aus der Vielzahl der Rassen ihrer Mütter her. Denn der Sohn der Französin liebt Frankreich, der Sohn der Negerin (*az-zanġīyya*) denkt an die fruchtbare Erde des Sudan [...]. Und so haben wir schließlich unser ägyptisches Nationalgefühl verloren, weil wir mit den Ausländern verwandtschaftliche Beziehungen eingegangen sind.“²¹

15. Mai 1909: „[...] es wird nicht [mehr] lange dauern und unser Land ist [...] zweifach besetzt: von [europäischen] Männern und von [europäischen] Frauen. Die zweite ist indessen schlimmer als die erste. Denn die erste geschah gegen unseren Willen, die zweite jedoch haben wir selbst herbeigeführt. Da Frauen eine starke Bindung an ihre Verwandtschaft haben, dauert es nicht lange, bis sie ihren Bruder, Vater und Cousin [...] um sich versammeln, worauf diese unseren Männern [auch noch] die letzten Einnahmequellen nehmen: [... Es ist bekannt, daß Europäerinnen sich gut um ihren Haushalt kümmern, doch würden sie das auch tun, wenn sie mit einem Ägypter verheiratet wären?] Nein! Denn die Europäerin glaubt, daß ihre Rasse der ägyptischen überlegen ist. Wenn sie [einen Ägypter] heiratet, will sie ihn führen und läßt ihn nach ihren Anweisungen handeln [...]. Manche behaupten auch, daß sie [die Europäerin] vorziehen, weil sie zusammen mit ihr in der Öffentlichkeit ausgehen können. Doch ich glaube nicht, daß der Mann es schätzt, wenn seine Frau ihn begleitet und ihn [damit] zwingt, sie [vor anderen Männern] zu schützen, denn das provoziert

²¹ AB: 193f., NI: 30f. [65f.] = MN 15. Der Beitrag war eine Reaktion auf einen Leserbrief, in dem ein Jugendaustausch zwischen der Türkei und Ägypten angeregt wurde, um die Beziehung der beiden Länder zu festigen. An anderer Stelle verurteilte sie scharf die Ehe eines in Europa aufgewachsenen muslimischen Mädchens mit einem Engländer (= MN 42).

nur Ärger. Wenn diese Ansicht richtig wäre, warum zögern dann die meisten von uns, dies zu tun? Ich wäre die erste, die es täte! [...] Ich bewundere die Energie und die Fortschritte der westlichen Frau, und respektiere diejenigen unter ihnen, die es verdienen, doch dürfen wir bei [allem] Respekt gegenüber dem Anderen das Wohl [unseres] Vaterlandes nicht vergessen.“²²

Ebenfalls in diese Richtung zielten ihre Forderungen, ägyptische Frauen in allen Berufen und Tätigkeiten auszubilden, die bisher von ausländischen Arbeitskräften ausgeübt wurden – ein Thema, das der Rhetorik der nationalistischen Debatte entsprach:

16. April 1910: „Man sagt, die Not ist die Mutter der Arbeit. Und wie steht es mit uns? Wir sind träge und nachlässig, dabei befinden wir uns in größter Not hinsichtlich [des Bedarfs an] Schneiderinnen, Ärztinnen, Lehrerinnen und anderen [ausgebildeten Frauen]. Es ist unsere kollektive Pflicht, [dafür zu sorgen] daß all jene Ägypterinnen sind [...]“²³

Und auch ihr Lob für die staatlichen Schulen unterstreicht ihr Bestreben, die eigene kulturelle Identität zu bekräftigen und sich vom „Fremden“ abzugrenzen:

16. April 1910: „Die Bildung in den [staatlichen] Schulen ist weitaus besser als die der [ausländischen] Schulen, insbesondere bei [der Vermittlung] der arabischen Sprache, die wir als unsere eigene Sprache besonders gut beherrschen sollten. Und genauso wird dort [darauf geachtet,] Etikette, Traditionen und Religion [unseres] Landes beizubehalten.“²⁴

²² AB: 83^{xf}, 85, NI: 118ff. [143ff.] = MN 1.

²³ AB: 107, NI: 141 [162] = MN 2.

²⁴ AB: 98, NI: 132 [155] = MN 2.

2.6.2. *Der politische Widerstand*

In zunehmendem Maße fand ab den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts der antibritische Protest seinen Ausdruck in der nationalistischen zeitgenössischen Presse. Ein Prozeß, in den auch Zaynab Fawwāz involviert war. Bereits 1893 beklagte sie offen die Benachteiligung der einheimischen Bevölkerung durch die Bildungs- und Arbeitsmarktpolitik der Briten:

22. November 1893: „[Unsere jungen Männer] wenden viel Zeit für das Studium der Wissenschaft auf, bis sie ausreichend darauf vorbereitet sind, ihrem Vaterland zu dienen und ihren Lebensunterhalt zu sichern. Die meisten – oder die Unglücklichen unter ihnen – müssen jedoch feststellen, daß ihnen bei Positionen im Staatsdienst, auf die sie doch das größte Anrecht hätten, Ausländer vorgezogen werden, während sie unberücksichtigt zurückbleiben – wutentbrannt, mittellos und voller Reue. Ist es nicht seltsam, daß sie trotzdem [...] nichts vom Studium der Wissenschaft abhält? Aus Regierungskreisen wird berichtet, daß man, wenn beispielsweise ein Amt einen Sekretär benötigt, eine große Zahl an Absolventen versammelt, um sie einer Prüfung zu unterziehen. Alle werden geprüft und das wegen einer einzigen Stelle, die [dazu] nicht mehr als drei bis vier Guineen im Monat einbringt. [...]. Nichts ist [daher] günstiger für die ägyptische Nation, als Handwerksschulen zu errichten, denn sie sind es, die geeignet sind, die Zivilisierung der Länder zu unterstützen und Wohlstand zu verbreiten. [...] Wir benötigen unbedingt derartige Schulen, damit die einheimische Bevölkerung auf andere verzichten kann und so – unter dem Schutz unseres erhabenen Khediven – vor der Gefahr der Armut sicher ist. Denn [sonst] besitzen wir keine anderen Berufe als Landwirtschaft und Staatsdienst, und das Erstgenannte reicht für die Söhne [unseres] Vater-

landes nicht aus, ganz zu schweigen von der Konkurrenz durch Ausländer [auch] auf diesem Gebiet.“²⁵

Offenbar hatte sie nicht erkannt, daß sie mit ihrer Forderung genau den Interessen der Briten entsprach, die das Entstehen einer einheimischen intellektuellen Elite verhindern wollten.²⁶ Ihre Kritik blieb zunächst ein Einzelfall, erst in den Artikeln, die sie im Jahre 1900 veröffentlichte, engagierte sie sich – aufgewühlt durch die Berichterstattung zu Hanotaux und Kimon – wieder auf politischem Gebiet und publizierte eine Reihe von Beiträgen in den Zeitungen *al-Liwāʾ*²⁷ und *Rāʾid an-Nīl*, die von Muṣṭafā Kāmil beziehungsweise Aḥmad Naǧīb herausgegeben wurden:

28. April 1900: „An dem Tag, da wir Frauen uns versammelt hatten, war [gerade eine neue Ausgabe der Zeitung] *al-Muʾayyad* erschienen. Eine der Frauen nahm sie und begann daraus vorzulesen, während wir [ihr still] zuhörten, bis [sie] bei Monsieur Kimon und dessen [beleidigenden] Aussagen [...] zum Islam anlangte. Als sie diesen provozierend ärgerlichen, überaus kränkenden Abschnitt beendet hatte, waren die Damen wutentbrannt (*tārat an-naḥwa fi*), und wünschten sogar einen Krieg zu beginnen, in dem sie wie die Frauen der Buren (*al-Būyur*) ihren Männern beistehen könnten [...]. Die Frauen beschlossen, ihre Söhne und Töchter gemäß der religiösen Grundsätze zu erziehen und sie ein heimisches Handwerk [erlernen zu lassen...]. Alle faßten den Entschluß, die blinde Nachahmung Europas nach Kräften zu unterbinden und [nur noch] mit muslimischen, nicht mit europäischen Händlern Geschäfte zu machen, [...] dann dauert es kein Vierteljahrhundert und der europäische Handel ist Vergangenheit (*aṭar*) im Orient.“²⁷

²⁵ RZ: 140ff. = ZF 41. Der Drang in den Staatsdienst hatte allerdings bereits unter Muḥammad ʿAlī begonnen. Die höheren staatlichen Schulen waren in erster Linie darauf ausgerichtet, Staatsbedienstete auszubilden. Da eine Übernahme in den Staatsdienst lange Zeit nahezu sicher war, zogen sie immer mehr Interessenten an, so daß die Zahl der Absolventen bald die Zahl der Stellen übertraf (Tignor 1966: 323).

²⁶ Zum Hintergrund siehe Tignor 1966: 319-357.

²⁷ RZ: 198ff. = ZF 56.

8. Juli 1900: „Es betrübt mich zutiefst, zu sehen, in welcher schmachvoller Situation sich die Söhne des Vaterlandes befinden. [Mein] Herz zerfließt vor Kummer und Bedauern über eine Nation, die ihrer Lebensgrundlagen beraubt wurde und die man zu Unrecht daran hindert, die Verdienstmöglichkeiten ihres Landes (*manāfi^c bilādiḥā*) zu nutzen. [Statt dessen] erfreuen sich daran die Ausländer [...]. Wem würden nicht die Tränen in die Augen steigen, wessen Herz würde nicht brechen angesichts der Lage junger Familienväter, die die Bitterkeit der Armut zu schmecken bekommen und keinen Beruf ergreifen können, der sie ernährt, da sie ihr Studium nur zum Dienst in der staatlichen Verwaltung qualifiziert. Unsere Regierung geht viel zu sorglos damit um. Sie läßt sich irreleiten und täuschen, da sie – den Bedingungen der Besatzung unterworfen – das Wohl der Nation vernachlässigt und sich nur dem persönlichen Wohl ihrer [eigenen] Männer verpflichtet [fühlt ...]. Fürchtet Ihr Männer etwa, daß man Euch Eure Ämter nimmt, wenn Ihr dieser unglücklichen Nation dient, mit deren Angelegenheiten [doch eigentlich] Ihr betraut seid, während sie von anderen als Euch, [nämlich] den Ausländern, in die Hand genommen werden. [...] Habt Ihr nicht die Buren beobachtet und was sie für ihre Unabhängigkeit auf sich nahmen, wie sie sich vor die Entscheidung ‚Tod oder Freiheit‘ stellten, statt sich der britischen Herrschaft zu unterwerfen [...]“²⁸

Ich habe nicht gehört, daß unsere Regierung den Besatzern in irgendeiner Form Widerstand geleistet hätte. Hätte sie dies bei irgendeiner Angelegenheit, die den Söhnen des Vaterlandes nützt, getan, dann wäre sie ebenso erfolgreich gewesen, wie diejenigen, die sich einer Aufsicht der *Šarīʿa*-Gerichtshöfe widersetzt haben. [So] aber wart Ihr für die Besatzer ein angenehm leichter Bissen. Sie haben Euch verschluckt, ohne daß Ihr es gemerkt habt! [Um so mehr] freut es mich, zu sehen, wie die Söhne meines Landes wieder zu sich kommen und politische Gruppierungen gründen, um für ihre unterdrückten Rechte kämpfen.“²⁹

²⁸ Zwei Jahre darauf endete der Burenkrieg (1899-1902) mit dem Sieg der Briten (EB „Boer“: II/115).

²⁹ RZ: 206ff. = ZF 59.

Aufgrund dieser Beiträge gilt sie als erste arabische Frau, die offen zum Widerstand gegen die britische Besatzung aufrief.³⁰ Ihre ausgeprägte nationalistische Einstellung verdeutlichen auch ihre bereits erwähnten Briefe an den Khediven ʿAbbās Ḥilmī II. (r. 1892-1914), dem sie im Jahre 1906 vertrauliche Informationen über die politischen Aktivitäten von Journalisten und Politikern lieferte.³¹

Malak Ḥifnī Nāṣif dagegen beschäftigte sich in ihren Artikeln kaum mit negativen Auswirkungen der britischen Besatzungspolitik. Lediglich im März/April 1909 veröffentlichte sie – vermutlich in *al-Liwāʾ*³² – ein Gedicht, in dem sie die Wiedereinführung des Pressegesetzes von 1881, welches Zeitungen und Zeitschriften einer strikten Kontrolle und Zensur unterstellte, scharf verurteilte.³² Verantwortlich für diese Zurückhaltung dürfte auch ihre tiefe Resignation über die verschiedenen nationalistischen Strömungen gewesen sein, die sie in einem Brief an Mayy Ziyāda zum Ausdruck brachte:

16. Dezember 1913: "Ich habe mich vom Schreiben zurückgezogen, nicht etwa weil meine Themen erschöpft wären oder mir das Wenige, das ich früher geschrieben habe, [bereits] reicht, nein, [ich habe mich zurückgezogen], weil ich müde bin nach Reformen für die ägyptische Frau zu rufen. Meine Energie schwand, [als] ich bemerkte, daß sich die modernen, gebildeten Männer und Frauen nicht mehr am Aufbau der erstrebten ägyptischen Nation beteiligen, und [erkannte], daß ihre Bewegung, die das Land mit lautem Geschrei erfüllt, nur Ausdruck einer verlogenen Erneuerung ist (*ʿunwān nahḍa kāḍiba*)."³³

³⁰ ʿAmrūsī 1988: 166.

³¹ ʿAbbās Ḥilmī hatte nach eigenen Angaben ein weitverzweigtes Netz von Informanten aufgebaut, um sich gegen die britische Besatzung zu wehren (Sonbol 1998: 83).

³² AB: 301f. = MN 44. Laut Maḡd ad-Dīn Nāṣif wollte die Regierung sie daraufhin wegen Anstiftung zur Revolte vor Gericht stellen, sah dann aber von einer Anklage ab (AB: 301 Anm. 1).

³³ AB: 318, Nf²: 7 [201] = MN 56.

2.6.3. Fazit

Beide Autorinnen erkannten die Leistungen des Westens, die diesem einen Vorsprung gegenüber dem Orient verschafft hatten, an. Beide fürchteten jedoch, daß eine unkritische Übernahme westlicher Errungenschaften und Gepflogenheiten zum Verlust der eigenen kulturellen Identität führt. Diese Sorge wurde genährt durch den von beiden insbesondere in den Städten beobachteten Niedergang der Moral, für den sie den Einfluß des westlichen Lebensstils verantwortlich machten. So waren beide Frauen überzeugt, daß der Orient einen eigenen, islamisch-arabischen Weg in die Moderne finden müsse. Die Konsequenzen, die sie daraus zogen, waren jedoch unterschiedlich. Stark beeinflusst durch die wachsende Nationalbewegung propagierte Zaynab Fawwāz vor allem in ihren späteren Artikeln eine Abgrenzung gegen die westliche – christliche – Zivilisation und eine Rückbesinnung auf die Stärken des Islams. Durch ihre Beiträge in *al-Liwāʿ* und *Rāʾid an-Nīl* erweist sie sich als Anhängerin des konservativen Nationalismus von Muṣṭafā Kāmil, wird im Verlauf der zeitgenössischen Debatte sogar zu einer der ersten weiblichen Stimmen, die öffentlich zum Widerstand gegen die britische Besatzung aufrufen. Anders Ma-lak Ḥifnī Nāṣif: Sie befürwortete eine kritische Prüfung der westlichen Kultur und eine Anpassung nützlicher Ideen und Methoden an die islamische Umwelt. Zur Wahrung der kulturellen Identität setzte sie auf eine verstärkte, islamisch geprägte Bildung und Erziehung. Ihre Zurückhaltung in politischen Fragen, insbesondere bezüglich antibritischer Kritik, unterstreicht ihre Verbindung zu den liberalen Nationalisten, zu denen nicht nur ihr Herausgeber Luṭfī as-Sayyid zählte, sondern auch der von ihr geschätzte Muḥammad ʿAbduh, zu dessen Gefolgschaft sowohl ihr Vater wie auch ihr Ehemann gehörten.



3. DIE ZEITGENÖSSISCHE REZEPTION

Wie reagierte das zeitgenössische Umfeld auf die publizistischen Aktivitäten beider Frauen? Riefen ihre Beiträge Reaktionen hervor, wurden sie in der intellektuellen Öffentlichkeit diskutiert, fanden sie mit ihren Forderungen und Konzepten Gehör bei ihrer Leserschaft? Eine repräsentative Antwort auf diese Fragen könnte eine detaillierte Analyse der zeitgenössischen Presse geben. Angesichts der desolaten Quellenlage erwies sich eine systematische Suche nach Reaktionen auf die Artikel von Zaynab Fawwāz und Malak Ḥifnī Nāṣif beziehungsweise nach Erörterungen ihrer Standpunkte jedoch als nicht praktikabel. Um eine Vorstellung von der zeitgenössischen Rezeption zu erhalten, blieb somit vor allem die Spurensuche in den Artikeln selbst sowie in den verfügbaren, zu Lebzeiten beider Autorinnen veröffentlichten Kommentaren, die in Lobgedichten, Rezensionen, Leserbriefen und Pressestimmen enthalten sind.

Zu Zaynab Fawwāz liegen nur wenige aussagekräftige Reaktionen vor. Die beiden Lobgedichte, die der Edition *ar-Rasāʾil az-Zaynabīyya* vorangestellt sind, beschränken sich darauf, die Autorin und ihr Werk auf traditionelle Weise in poetischen Worten zu preisen.¹ Auch die redaktionellen Kommentare, die die jeweiligen Zeitungen einzelnen Artikeln hinzufügenten, drücken in erster Linie Lob und Anerkennung aus, indem sie sie als treffliche, berühmte Autorin (*al-kātiba al-fāḍila aš-šahīra*) oder als ehrenwerte, hervorragende Literatin (*al-adība an-nabīla an-nābiḡa*) bezeichnen. Lediglich drei Beiträge sind mit einer längeren Anmerkung versehen, die sie als Vorbild einer neuen Frauengeneration würdigen, die trotz der

¹ RZ: 1f. Sie stammen von dem Dichter Qāsim aš-Šāmī al-Azharī und Muḥammad ʿAlī Bey Ġalīb.

Geschlechtertrennung nach Bildung strebt und sich für das Wohl des Vaterlandes einsetzt.²

7. Juli 1892: „Man darf wohl sagen, daß die vortreffliche, tugendsame Dame der feinen, sittsamen Bildung der zurückgezogen lebenden Ägypterinnen eine neue Phase eröffnet, indem sie das Gebiet der miteinander wetteifernden, gelehrten Literaten betritt. Dabei ist sie unter den geschätzten Helferinnen ein Vorbild dafür, die wahre Bedeutung gerechter Moral zu erkennen (*‘alā idrāk naṣaf al-ḥaqāʾiq al-aḥlāqīyya*), die unserer Ansicht nach darin besteht, den züchtigen Juwel wohl verwahrt unter einem dichten Schleier [von den Männern] zu trennen.[...] Sie ist ein außergewöhnlich engagiertes Vorbild, eine Stärkung der moralischen Tugenden, der ethischen und intellektuellen Bildung [...] inmitten der verschleierte Hälfte der Gesellschaft.“³

5. Mai 1898: „Uns erreichte ein ausführlicher Artikel zum Thema ‚Die Freundschaft‘. Wir erhielten ihn von der prosaschreibenden Dichterin – der ausgezeichneten, außergewöhnlichen Schriftstellerin, der maßgebenden Autorität der Frau für all ihre allgemein bekannten Ansprüche gegenüber den Männern, der Überbringerin des Banners der Vortrefflichkeit der Frau in allen denkbaren Bereichen, der Beweis für diejenigen, die die Notwendigkeit der Mädchenbildung verfechten, in jeder Nation, die ihre Kinder herausragende Stellungen einnehmen lassen will [...]“⁴

Bei den in der Edition enthaltenen Kontroversen hatte jeweils Zaynab Fawwāz die Initiative ergriffen und sich mit einem publizierten Beitrag auseinandergesetzt. Die Argumente der Gegner, namentlich Hanā Kūrānī (1870-1898) und Ḥusayn Fawzī, werden zwar nur aus den Artikeln von Fawwāz deutlich, doch belegen sie, daß es die konservative Strömung der

² RZ: 17f., 66, 185f. = ZF 4, 14, 52.

³ RZ: 17f. = ZF 4.

⁴ RZ: 185f. = ZF 52.

Gesellschaft war, die ihre Haltung zur Frauenfrage scharf kritisierte.⁵ In einer Passage deutete sie selbst indirekt darauf hin, daß ihre Aktivitäten Widerspruch hervorriefen:

30. August/1. September 1892: „Was wäre, wenn sich die Frau bei uns [einmal] ernsthaft bemühen würde, die Menschen zu Tatkraft und Energie anzuspornen, anstatt [nur] vorwurfsvoll zu schelten und zu spotten [...]. Wenn sich unter uns eine erhebt, die voller Inbrunst, Eifer und Tatkraft ist, dann halten wir ihre Hände von der Arbeit zurück und hindern sie daran, den Weg des Erfolgs zu beschreiten. Wir sagen, daß es ihr nicht erlaubt ist, ihre Grenzen zu überschreiten [...]. Wir berufen uns auf Berichte und Beispiele der Vorfahren und sagen ‚jemand sagte‘ oder ‚jemand berichtete‘ und führen Argumente an, die ohne Wirkung und Nutzen sind. Auf diese Weise soll der ungestüme Eifer gebrochen und das Verlangen nach Arbeit gehemmt werden.“⁶

Ein anderes Bild ergibt ihre eher philosophisch zu bezeichnende Diskussion mit ihrem Förderer Ḥasan Ḥusnī aṭ-Ṭuwayrānī (1850-1897), dem Herausgeber von *an-Nīl*, zum Thema „Liebe“. Seine Beiträge unterstreichen, daß er der Autorin trotz unterschiedlicher Meinungen große Wertschätzung entgegen brachte und den intellektuellen Austausch mit ihr schätzte.⁷ Labība Ḥāšim erwähnte, daß Zaynab Fawwāz häufig mit anderen Autoren und Gelehrten über die Frauenfrage disputierte, „um das Ansehen der arabischen Frau zu stärken und den Weg für deren Fortschritt zu bereiten.“⁸ Angesichts dieser wenigen dokumentierbaren Reaktionen läßt sich lediglich ganz allgemein festhalten, daß ihre Veröffent-

⁵ RZ: 19-25, 32f., 34-46 = ZF 5, 9, 10 (Kūrānī) und 109f., 110f., 112-122 = ZF 27, 28, 29 (Fawzī). Diese Kritik beruhte zum Teil auf einem Mißverständnis, das sie selbst in späteren Artikeln aufklärte (siehe Seite 127).

⁶ RZ: 34 = ZF 10.

⁷ RZ: 78-81, 83-88, 96-100. Wie anregend er ihre vielfältigen Überlegungen fand, belegt auch die Information, daß er aufgrund ihres Artikels zur fehlenden Interpunktion im Arabischen ein Buch mit dem Titel *Ḥaṭṭ al-īṣārāt* verfaßte (RZ: 64 = ZF 14).

⁸ Ḥāšim 1906/07: 227f.

lichungen insbesondere in konservativen Kreisen für kontroverse Diskussionen sorgten.

Etwas ergiebiger stellt sich die Quellenlage zu Malak Ḥifnī Nāṣif dar. Hier sind es vor allem das Vorwort sowie die insgesamt sechs Lobgedichte ihrer Edition *an-Nisāʾiyyāt*, die sich – abweichend von der traditionellen Form – kritisch mit ihren Themen und Standpunkten auseinandersetzen.⁹ In seinem Vorwort schrieb Aḥmad Luṭfī as-Sayyid (1872-1963), der Herausgeber von *al-Ġarīda*, Qāsim Amīn das Verdienst zu, das „zarte Geschlecht“ (*al-ġins al-laṭīf*) aufgeweckt zu haben und bezeichnete Malak Ḥifnī Nāṣif als erste Frau, die diesem Ruf folgte. Da er der Überzeugung war, daß die Gleichberechtigung der ägyptischen Frau durch die Grenzen, die ihr die Natur und das religiöse Gesetz setzen, eingeschränkt sein müsse, verwundert nicht, daß er insbesondere das „Prinzip der Mäßigkeit“ (*qāʿidat al-iʿtidāl*) lobte.¹⁰

„[...] Bāḥiṭat al-Bādiya hat sich auf ganz besondere Weise dadurch ausgezeichnet, daß sie nicht die [Forderung nach] uneingeschränkter Freiheit, sondern die gebotene Mäßigkeit und die Grenzen der Religion zur Grundlage ihrer Erörterungen über das Ausmaß der Gleichberechtigung (*taqrīr al-musāwāh*) machte.“¹¹

Anders als as-Sayyid wertete ʿAbd al-ʿAzīz Ġāwīš (1876-1929) sie als eine Vertreterin der jungen Generation, die sich gerade noch rechtzeitig gegen Qāsim Amīn gewandt habe.¹² Ḥusayn Wālī (1869-1936) setzte sich detailliert mit einzelnen Aspekten, die seine Zustimmung fanden, auseinander und fügte ergänzende Kommentare hinzu. Er stellte aber auch klar,

⁹ Den Wert dieser Beiträge betont auch Hudā aṣ-Ṣadda in ihrer Einleitung zur Edition von 1998 (Ṣadda 1998: 14ff.). Im Gegensatz zur Sammlung AB, für die Maḡd ad-Dīn Nāṣif nur das Vorwort sowie zwei Lobgedichte ausgewählt hatte, umfaßt diese alle ursprünglich in NI enthaltenen Kommentare.

¹⁰ AB: 339-344, NI: 4-8 [42-46].

¹¹ AB: 343, NI: 8 [45].

¹² NI: 155ff. [177f.].

daß er die von ihr geforderte höhere Bildung nur in eng begrenztem Rahmen akzeptieren könne und eine Entschleierung entschieden ablehne.¹³ Diese Haltung teilte auch Ismāʿīl Ṣabrī (1854-1927), nach dessen Meinung der Schleier lediglich deshalb auf Ablehnung stieße, da man ihn mit der Rückständigkeit der Frau verknüpfe. Vielleicht könne man ihn eines Tages jedoch mit der fortschrittlichen, gebildeten Frau verbinden und ihn dann als Schmuck ansehen.¹⁴ Der Gelehrte ʿAbd al-Karīm Salmān (1849-1918) lobte, daß die ägyptische Frau sich mit ihrer Hilfe zu einer echten Partnerin des Mannes entwickeln könne. Zwar rügte er ihre gelegentliche Schärfe (*ḥidda*), die Reaktionen hervorriefe, welche sie zu weitergehenden Erläuterungen und Korrekturen zwangen, doch entschuldigte er dies mit einer verständlichen Emotionalität. Nur in einem Punkt war er, ein Befürworter der Entschleierung, anderer Meinung als sie: seiner Überzeugung nach würde die Zukunft zeigen, daß ihre Auffassung zu diesem Thema nicht zu halten sei.¹⁵ Šiblī Šumayyil (1850-1917) war in diesem Kreis der Lobredner der einzige, der Malak Ḥifnī Nāṣif nicht als Gegnerin der Entschleierung einstufte: Sie habe ihren Standpunkt lediglich weitaus vorsichtiger als andere formuliert. Die von ihr propagierte Entschleierung des Verstandes führe jedoch ganz zwangsläufig zu einer körperlichen Entschleierung, da beides seiner Meinung nach untrennbar sei.¹⁶ Aḥmad Zakī (1860-1934) hob besonders hervor, daß sie den Frauen die öffentliche Redekunst zurückgebracht habe, die vor mehr als 600 Jahren verloren gegangen sei.¹⁷

Zu denen, die aktuell in der Presse auf ihre Beiträge reagierten, gehörte Rašīd Riḍā (1865-1935), der Herausgeber von *al-Manār*. Nachdem er bereits zu ihrem ersten Artikel einen kritischen Kommentar verfaßt hat-

¹³ NI: 160-171 [181-190].

¹⁴ AB: 334f., NI: 154f. [175f.].

¹⁵ NI: 150-153 [172ff.].

¹⁶ NI: 171-176 [191-195].

¹⁷ AB: 336ff., NI: 157ff. [179f.].

te,¹⁸ setzte er sich intensiv mit der Veröffentlichung ihrer ersten Rede vom 15. Mai 1909 auseinander:

„Wir halten die Ausführungen der Rednerin für nützlich und unbedingt notwendig. Obgleich unserer Meinung nach manches falsch war und manches das Verständnis etlicher Zuhörerinnen überstieg, so bestand ihr Nutzen doch darin, daß sie sie zum Nachdenken anregte [...]. Gewiß, der zweite Teil, in dem es um Traditionen, um Moral und sittliche Bildung [...] geht, ist nützlicher [als der erste] und voller Fürsorge. Die Rednerin verstand sich überaus gut darauf, ihren Zuhörerinnen gute Themen und nützliche Ratschläge zu präsentieren und sie an grundlegende Dinge in der Beziehung zwischen Frauen und Männern zu erinnern, die ein Großteil [der Zuhörerinnen] vernachlässigt hat [...]. Obwohl die Männer kaum neue Lehren daraus ziehen [können], da sie [die Themen] höchstwahrscheinlich schon aus früheren Veröffentlichungen kennen, glauben sie doch, daß sie mehr davon profitieren, wenn eine Frau über Frauen schreibt, als wenn ein Mann dies tut. [...] Die Rednerin hat die Distanz, die zwischen Männern und Frauen hinsichtlich Verstand und Intellekt besteht, ebenso verringert wie die Distanz zwischen der ägyptischen und der westlichen Frau. [...] Wir hoffen, daß sie damit fortfährt [...]“¹⁹

Wie aus einem Beitrag von Malak Ḥifnī Nāṣif selbst hervorgeht, scheint auch ihre zweite Rede, die sie am 16. April 1910 hielt, ein lebhaftes Echo hervorgerufen zu haben. Sie freute sich darüber, daß sich so viele Leser mit ihren Ausführungen kritisch auseinandersetzten, denn das zeige, daß sie sich für das Thema „Frau“ interessierten. Allerdings verwahrte sie sich dagegen, vereinnahmt zu werden und hielt ihren Kritikern, die sie mal zu den Konservativen und mal zu den Liberalen zählten, selbstbewußt entgegen, daß sie eine unabhängige Meinung vertrete:²⁰

¹⁸ Darin hatte sie den Bau eines Friedhofs für berühmte Ägypter angeregt (siehe Seite 79, Anm. 61).

¹⁹ Riḍā 1909: 429.

²⁰ AB: 271-274 = MN 37, wo sie neben Haykal weitere – heute unbekannte – Namen bzw. Pseudonyme von Leserbriefautoren aufzählt.

18. Mai 1910: „Die meisten, die über mich schrieben, glaubten, ich würde dieser Ansicht folgen oder jener Partei angehören, doch ich sage ganz offen, daß ich eine völlig unabhängige Meinung vertrete. Weder bin ich [eine Anhängerin] des extremen Qāsim [Amīn], wie mich der verehrte Autor Haykal sieht, [...] noch gehöre ich zu denen, die die Europäer nachahmen möchten [...].“²¹

Muḥammad Ḥusayn Haykal (1888-1956), der in ihr eine Anhängerin Qāsim Amīns sah, kritisierte ihre Haltung zur Schleierfrage als zu ängstlich und vorsichtig. Er konstatierte jedoch, daß es besser sei, wenn die Frauen aufgrund ihrer eigenen Erkenntnis einen kleinen Schritt unternehmen, als wenn die Männer sie zu einem großen Sprung drängen.²² Nabawiyya Mūsā hatte Malak Ḥifnī Nāṣif zwar ihre Bewunderung ausgedrückt, aber darauf hingewiesen, daß sie im Gegensatz zu ihr die Entschleierung befürworte und sie aus diesem Grund auch selbst praktiziere.²³ Abgesehen von diesen sachlichen Auseinandersetzungen scheint es auch polemische Angriffe gegeben zu haben, auf die sie jedoch nur indirekt hinweist:

ohne Datum: „Warum verabscheuen wir Ägypter alles neue, selbst wenn es nützlich wäre, und warum beschuldigen wir jeden, der uns einen Vorschlag macht, er würde ketzerische Neuerungen (*bidʿa* Pl. *bidaʿ*) hervorbringen, ohne vorher sorgfältig zu prüfen, ob seine Forderung richtig oder falsch ist [...] und warum bezeichnen wir Offenheit voreilig als dummes Geschwätz?“²⁴

²¹ AB: 271 = MN 37.

²² Der Beitrag erschien in *al-Ġarīda* am 12. Mai unter dem Titel „*Ḥiḡāb al-marʿa wa-ḥuṭbat Bāḥitat al-Bādiya*“. Der ägyptische Journalist, Schriftsteller und Politiker war ein vehementer Befürworter der Entschleierung. Er zählte zum engen Kreis der Intellektuellen um Aḥmad Luṭfī as-Sayyid und publizierte etliche Artikel für dessen Zeitung (Johansen 1967: 5-12, 41f.).

²³ Der Beitrag erschien in *al-Ġarīda* unter dem Titel „*Immā s-sufūr aw al-ḥiḡāb*“ am 1. November 1910.

²⁴ AB: 166 = MN 10.

15. Mai 1909: „Es ist ein Fehler von uns Frauen, daß wir uns für gute Ratschläge nicht sehr interessieren. Wenn eine Frau aufsteht, die über eine grundlegende These berichten oder einen wahren Sachverhalt aufzeigen möchte, dann sagen die meisten von uns: ‚was versteht die denn schon davon?‘ [...] Es ist ein Fehler von uns Frauen, daß wir [so schnell] spotten und höhnen. Viele von uns kritisieren, wen es gerade zufällig trifft, und rügen etwas, das in Wahrheit keiner Kritik bedarf, allein aus Lust am Kritisieren!“²⁵

7. Juni 1909: „[...] die Meinungen sind so verschieden wie die Individuen und [deren] Intellekte. Es spricht nicht gegen den Kritiker, wenn er gegen eine seiner Ansicht nach schädliche Behauptung (*taḥṭīʿa*) vorgeht, indem er Beweis durch Beweis und Argument durch Argument widerlegt, bis deren Urheber vollständig überzeugt ist. [...] Wer jedoch ohne Beweis kritisiert oder eine Rede durch Spott, Beleidigung oder Schmähung entstellt, dessen Feindseligkeit entläßt einen Dämon, der jeden erschreckt, der sich dieser Person eng angeschlossen hat, ihr nahesteht oder ihren Namen nennt. [...] Mit meiner Ansicht zum Respekt gegenüber der Meinung [anderer] und der Wahrung der Regeln der Kritik wende ich mich [heute] an die Mädchen und Frauen, da wir begonnen haben zu kritisieren und [auch selbst] Kritik erfahren [müssen].“²⁶

Heftige Diskussionen riefen ihre Ende April 1911 bei der Konferenz von Heliopolis eingereichten Reformvorschläge – eine Quintessenz ihrer 30 veröffentlichten *an-Nisāʿiyyāt*-Beiträge – hervor.²⁷ Doch lediglich ihre Anregungen zur Verbesserung der religiösen Erziehung der Frau wurden zur Beratung weitergeleitet, alle anderen – darunter auch die Forderung, Frauen den Moscheebesuch zu erlauben – wurden einhellig abgelehnt.²⁸

Rašīd Riḍā würdigte sie sowohl in seiner Rezension von *an-Nisāʿiyyāt* als auch in seinem Nachruf als Reformerin (*islāḥiyya*), die eine eigene

²⁵ AB: 80f., NI: 112f. [138] = MN 1.

²⁶ AB: 244f., NI: 77f. [108f.] = MN 29.

²⁷ AB: 159-165 = MN 9.

²⁸ Baron 1994: 183f., Raccagni 1983: 128-132.

Meinung vertrat, die zwischen den extremen Ansichten der Konservativen und der Liberalen lag:

„Man darf wohl sagen, daß die ersten Schriften dieser Autorin hinsichtlich Ausdruck und Meinung besser sind als das, was viele Männer schrieben. Denn die meisten Männer präsentieren theoretische Überlegungen und persönliche Neigungen oder imitieren die Europäer und ihre Anhänger. Sie hingegen baut ihre Erklärungen auf unabhängige, eigenständige Bemühungen auf, welche auf drei Prinzipien zurückgehen: die Religion, die persönliche Erfahrung und das Wohl der ägyptischen Frau. Laßt uns diese Prinzipien anerkennen – auch wenn wir in einigen Punkten anderer Meinung sind – und darauf hinweisen, daß ihr Buch sowohl für Leser als auch für Leserinnen nützlich ist und dafür sind wir ihr zu großem Dank verpflichtet.“²⁹

„Bāḥiṭat al-Bādiya besaß eine feste Meinung (*raʿy tābīt*) und eine Überzeugung, die durch [ihr] Wissen geformt worden war und durch [ihre] Untersuchungen zur Bildung und Erziehung der muslimischen Frau sowie zu den Maßnahmen, die für eine gesellschaftliche Reform der islamischen Welt unternommen werden müssen. [...] Nachdem ein überaus heftiger Disput über das Thema entbrannt war, das ‚die Befreiung der Frau‘ genannt und zu deren Grundvoraussetzung die Entschleierung gemacht wurde, sahen wir viele Artikel, die denen folgten, die den Schleier bewahren wollten, und andere, die denen folgten, die nach Art der Europäer eine Entschleierung forderten [...]. Doch Bāḥiṭat al-Bādiya gehörte weder zu den einen noch zu den anderen, sondern vertrat eine gemäßigte Richtung (*madḥab wasaʿt*) [...]. Qāsim Amīn nahm eine unabhängige, gemäßigte Haltung innerhalb der Gruppe ein, die den Europäern folgen wollte. Er wurde kritisiert von Muḥammad Ṭalʿat Ḥarb, der eine unabhängige, gemäßigte Haltung innerhalb der Gruppe einnahm, die der traditionellen religiösen Richtung folgte. Dann erschien Bāḥiṭat al-Bādiya – unabhängig und gemäßigt. Beide Gruppen stritten um sie, jede zählte sie zu ihrer Partei – soweit man mit ihr übereinstimmte – und übte andererseits Druck auf

²⁹ Riḍā 1911: 73.

sie aus – wo man anderer Auffassung war. Allein diese kurze Beschreibung zeigt bereits den Wert dieser Muslimin, Araberin und Ägypterin [...].³⁰

Rašīd Riḍās Ausführungen unterstreichen, wie unterschiedlich Malak Ḥifnī Nāṣif zu ihrer Zeit gesehen wurde: die einen sahen sie als Anhängerin Qāsim Amīns, die sich europäisch beeinflussten, liberalen Ideen verschrieben hatte, die anderen zählten sie zu den Konservativen, die sich gegen den europäischen Einfluß verwahrte. Nur wenige bewerteten sie – wie Rašīd Riḍā und as-Sayyid – als eigenständige Reformerin, die eine unabhängige, maßvolle Reformpolitik verfolgte.

³⁰ Riḍā 1918-20: 166.

ZUSAMMENFASSUNG

Zaynab Fawwāz und Malak Ḥifnī Nāṣif zählen zu den herausragenden Persönlichkeiten der frühen ägyptischen Frauenbewegung. Lange vor dem Jahr 1923, das durch die Gründung von Hudā Šaʿrāwīs *al-Ittiḥād an-Nisāʾ al-Miṣrī* als offizieller Beginn der Frauenbewegung gewertet wird, hatten sie bereits eine große Anzahl von Artikeln in diversen Zeitungen und Zeitschriften veröffentlicht, in denen sie sich kritisch mit der Situation der Frau innerhalb der ägyptischen Gesellschaft auseinandersetzten. Von anderen zeitgenössischen Publizistinnen unterscheiden sie sich nicht nur durch die Menge ihrer Beiträge, sondern vor allem durch die Tatsache, daß sie ihr Engagement nicht auf die ab 1892 entstehende Frauenpresse konzentrierten, sondern Teil einer von männlichen Journalisten bestimmten Presselandschaft waren. Außerdem gaben sie als einzige ihre verstreuten Artikel in einer eigenen Sammlung heraus und dokumentierten sie somit auch für die Nachwelt.

Dabei war die Ausgangsposition der beiden Frauen, die sich – wie es scheint – nie persönlich begegnet sind, grundverschieden. Die schiitische Muslimin Zaynab Fawwāz stammte aus einfachen Verhältnissen und emigrierte bereits in jungen Jahren aus Libanon (Ġabal ʿĀmil) nach Ägypten, wo sie mittels Privatlehrer eine umfassende, traditionelle Ausbildung erfuhr. Wie ihr dies gelang, ob sie ihre Umwelt durch ihre außergewöhnliche Intelligenz überzeugte, oder durch einen glücklichen Zufall an reformorientierte Intellektuelle geriet, die sich für die Bildung von Frauen einsetzten, darüber liegen keine verlässlichen Informationen vor. Tatsache ist jedoch, daß sie mit Anfang Dreißig (1892) begann, ihre ersten literarischen Werke und Zeitungsbeiträge zu publizieren. Dabei unterstützten sie sowohl ihr Bruder Muḥammad ʿAlī Fawwāz als auch der Journalist und Schriftsteller Ḥasan Ḥusnī aṭ-Ṭuwayrānī. Der größte Teil ihrer Artikel erschien – teils zeitgleich – in politisch unterschiedlich ausgerichteten Zeitungen wie *an-Nīl* (aṭ-Ṭuwayrānī), *al-Muʾayyad* (ʿAlī Yūsuf), *al-Liwāʾ* (Muṣṭafā Kāmil) und *Rāʾid an-Nīl* (Aḥmad Naǧīb). Ihr publizistisches Engagement war überwiegend auf den Zeitraum zwischen 1892 und 1895 sowie auf das Jahr 1900 konzentriert. Eine Erklärung für diese zeitliche

Konzentration bietet ihre – leider immer noch lückenhafte – Biographie: Zum einen war sie in dieser Zeit sehr wahrscheinlich unverheiratet, was ihr einen größeren Freiraum gab, zum anderen litt sie ab 1900 an einer Entzündung des Sehnervs, die sie in ihrer Arbeit zunehmend behinderte.

Die sunnitische Muslimin Malak Ḥifnī Nāṣif, deren Familie zur oberen Mittelschicht in Kairo zählte, wurde bereits von ihrem Vater, dem Richter Muḥammad Ḥifnī Nāṣif, gefördert. Als Anhänger Muḥammad ʿAbduhs vom Nutzen der Frauenbildung überzeugt, unterrichtete er seine Tochter nicht nur selbst, sondern schickte sie schon früh an die staatliche Mädchenschule *as-Sanīya*. Dort erfuhr sie neben der traditionellen arabischen auch eine europäisch geprägte Bildung. Als eine der ersten geprüften Absolventinnen nahm sie eine Ausbildung zur Lehrerin auf, einer der wenigen Berufe, der Frauen außer der Publizistik offen stand. Da ihn jedoch nur unverheiratete Frauen ausüben durften, mußte sie ihn nach ihrer Eheschließung im Jahr 1907 aufgeben. Neben ihrem gesellschaftlichen Engagement für soziale und karitative Belange begann sie mit Anfang Zwanzig (1908) in größerem Umfang Zeitungsbeiträge zur Frauenfrage zu verfassen. Diese erschienen in erster Linie in *al-Ġarīda*, deren Herausgeber Aḥmad Luṭfī as-Sayyid wie Nāṣifs Ehemann der *Ḥizb al-Umma* angehörte. Der Schwerpunkt ihrer publizistisch aktiven Phase lag zwischen 1908 und 1911. Ihr Rückzug aus dem Journalismus war nur zum Teil durch ihre angeschlagene Gesundheit bedingt: Sie hatte resigniert, da sie der Reformbewegung – gleich ob konservativ oder modern eingestellt – vorwarf, daß sie der Frau das Recht auf ein eigenes Urteil absprach und daher nur als neue Bevormundung zu bewerten sei.

Trotz dieser Unterschiede weisen die Argumentationen beider Frauen viele Gemeinsamkeiten auf. Beide propagierten ein Frauenbild, das vom klassischen Tugendideal des Korans geprägt war. Sie betonten die grundsätzliche intellektuelle Gleichwertigkeit beider Geschlechter, aufgrund derer die Frau nicht *a priori* von Bildung ausgeschlossen werden dürfe. Während Zaynab Fawwāz zunächst noch dafür plädierte, der Frau das Recht auf Bildung unabhängig von den erzieherischen Aufgaben der künftigen Mutter zuzugestehen, und mehr noch, diese kausale Verknüpfung

entschieden ablehnte, übernahm sie ab 1900 die nationalistische These von der „Mutter als Erzieherin der künftigen – freien – Generation“. Unter dem Einfluß des wachsenden Protestes gegen die britische Besatzung war der nationale Erziehungsauftrag der Mutter ein beherrschendes Thema der Bildungsdiskussion geworden, dem sich auch Zaynab Fawwāz nicht entziehen konnte. Malak Ḥifnī Nāṣif betonte von Anfang an die Wechselwirkung von intellektueller (*taʿlīm*) und ethischer Bildung (*tarbiya*). Anders als Fawwāz, die das Thema eher theoretisch erörterte, setzte sich die Lehrerin Nāṣif ganz konkret mit einzelnen Bildungsinhalten und detaillierten, praktischen Reformansätzen im Schulwesen auseinander. Diese unterstreichen, daß Bildung für sie nicht nur ein Mittel war, die intellektuellen Fähigkeiten der Frauen zu fördern, sondern auch dazu diente, diese auf ihre künftige Aufgabe als Ehefrau und Mutter vorzubereiten.

Beide Autorinnen plädierten nicht für eine allgemeine weibliche Berufstätigkeit, sondern sahen den häuslichen, familiären Bereich als primäres Betätigungsfeld der Frau an. So akzeptierten sie im wesentlichen die traditionelle Aufgabenteilung von Mann und Frau, betonten jedoch, daß beide Bereiche gleichwertig (*musāwīn*) seien. Entschieden wiesen sie Behauptungen zurück, nach denen der Frau „von Natur aus“ die intellektuellen und körperlichen Fähigkeiten fehlten, einen Beruf auszuüben. Maßgeblich sei, so ihre These, allein eine entsprechende Ausbildung. Dabei hatten sie zum einen bezahlte Tätigkeiten im Bildungs- und Gesundheitswesen sowie in der Publizistik im Auge, die mit dem herrschenden Prinzip der Geschlechtertrennung in Einklang zu bringen waren und eine Erwerbsmöglichkeit für unverheiratete oder geschiedene Frauen bieten konnten. Zum anderen warb insbesondere Malak Ḥifnī Nāṣif dafür, sich ehrenamtlich für wohltätige Zwecke zu engagieren. Das Vorbild beider Autorinnen half auch anderen, eine Ausdehnung weiblicher Aktivitäten zu rechtfertigen.

Obwohl beide Frauen keine glücklichen Ehen führten – und beide kinderlos blieben – wurde die Ehe nur für Malak Ḥifnī Nāṣif zu einem beherrschenden Thema. Sie forderte, für die Verheiratung junger Mäd-

chen ein Mindestalter von 16 Jahren festzulegen und mit der Tradition zu brechen, nach denen sich das Brautpaar erst nach der Hochzeit erstmalig sehen dürfe. Nur dann, so ihre Überzeugung, könne eine auf gegenseitiger Sympathie beruhende Verbindung entstehen. Damit plädierte sie für ein neues Eheideal – die harmonische Partnerschaft –, das sich ab dem ausgehenden 19. Jahrhundert entwickelte. Ein zweites Hauptanliegen war ihr, den verbreiteten Mißbrauch beim Scheidungsrecht einzudämmen sowie die Zahl der polygynen Ehen zu verringern. Daher forderte sie die Einführung einer rechtlichen Instanz, die sowohl über eine Scheidung als auch über die Hinzunahme einer weiteren Ehefrau zu entscheiden habe. Zaynab Fawwāz beklagte zwar gesellschaftliche Mißstände, die durch die einfache Scheidungsregelung und die Möglichkeit zur Polygynie hervorgerufen wurde, doch bot sie im Gegensatz zu Nāṣif keine Lösungsmodelle an.

Überaus intensiv und kontrovers wurde der Schleier der muslimischen Frau diskutiert, der im Zuge des Reformdiskurses von manchen nicht nur zum Symbol der Rückständigkeit der ägyptischen Frau, sondern auch der gesamten ägyptischen Gesellschaft erklärt wurde. Die Ausführungen von Zaynab Fawwāz belegen, daß diese Debatte erst ab der Jahrhundertwende an Bedeutung gewann. Sie kritisierte lediglich eine übertriebene familiäre Isolierung der Frau, die sie daran hindere, Bildung zu erwerben oder sich in der Öffentlichkeit zu bewegen. Der Schleier selbst stellte für sie kein elementares Problem dar. Eine ähnliche Haltung vertrat Malak Ḥifnī Nāṣif, die eine Verknüpfung der Schleierfrage mit der Lage der Frau oder der Nation entschieden zurückwies. Sie lehnte eine Entschleierung nicht prinzipiell ab, aber sie wehrte sich dagegen, diese *ad hoc* umzusetzen, ohne die Gesellschaft – Männer wie Frauen – durch eine entsprechende Erziehung darauf vorzubereiten. Außerdem forderte sie, daß man die Entscheidung dieser Frage der Frau als unmittelbar Betroffener selbst überlassen müsse. Eine Aufhebung der traditionellen Geschlechtertrennung kam für sie jedoch nicht in Frage, da sie diese als wesentliche Voraussetzung zur Wahrung von Sitte und Anstand ansah. In diesem Punkt vertrat sie eine völlig andere Auffassung als Qāsim Amīn, die durch

ihre persönlichen Erfahrungen geprägt sein dürfte: Frauen konnten sich trotz Schleier nicht unbehelligt von Belästigungen in der Öffentlichkeit bewegen. Die Grundsätze, die sie in all ihren Ausführungen vertrat, erlauben indes zu folgern, daß sie in einer neuen, gewandelten Gesellschaft eine Abkehr auch von diesem Prinzip für möglich gehalten hätte.

Bei dem Vergleich der ägyptischen und der westlichen Gesellschaft äußerten beide Autorinnen die Bedenken, daß eine unkritische Übernahme westlicher Errungenschaften und Gepflogenheiten zum Verlust der eigenen kulturellen Identität führe. So plädierten beide konsequent für einen eigenen, islamischen Weg in die Moderne. Zaynab Fawwāz, die – unter dem Einfluß eines sich verschärfenden nationalistischen Diskurses im Jahr 1900 eine der ersten weiblichen Stimmen war, die öffentlich gegen die britische Besatzung protestierte – propagierte dabei eine Stärkung der Religion und eine Abgrenzung gegen den christlichen Westen. Malak Ḥifnī Nāṣif dagegen warb dafür, fremde Konzepte kritisch zu prüfen und diejenigen, die einen Nutzen für die Gesellschaft versprachen, an die Besonderheiten der eigenen Kultur anzupassen.

Die Analyse zeigt, daß die Ansichten der beiden Autorinnen trotz ihrer unterschiedlichen Ausgangspositionen und trotz des zeitlichen Abstandes, der zwischen ihren publizistischen Aktivitäten lag, im Grunde sehr ähnlich waren. Folglich ist es nicht korrekt, Zaynab Fawwāz als „radikaler“ und Malak Ḥifnī Nāṣif als „konservativer“ einzustufen. Beide haben maßvolle Reformen zur Verbesserung des Status und der Stellung der Frau in der ägyptischen Gesellschaft propagiert und damit vor allem Pragmatik bewiesen. Aus eigener Erfahrung wußten sie, daß für die betroffenen Frauen – wie auch für die meisten Männer – kleine Schritte akzeptabler waren als ein großer Sprung ins Ungewisse. Die Unterschiede zwischen den beiden Frauen liegen in einem anderen Bereich: Während Zaynab Fawwāz den intellektuellen Austausch mit dem männlichen Teil der Gesellschaft suchte und sich dementsprechend eher allgemein und theoretisch zu den diskutierten Fragen äußerte, bewegte sich Malak Ḥifnī Nāṣif überwiegend in ihrem weiblichen Umfeld und setzte sich folglich ganz konkret mit praktischen Aspekten, mit den direkten Auswirkungen

auf das Leben ihrer Geschlechtsgenossinnen auseinander. Auch politisch gehen beide in verschiedene Richtungen: Zaynab Fawwāz entwickelte sich im Laufe der Zeit zu einer überzeugten Nationalistin, die sich der konservativen Gruppe um Muṣṭafā Kāmil anschloß. Malak Ḥifnī Nāṣif hingegen stand zunächst der liberaleren Gruppe um Aḥmad Luṭfī as-Sayyid näher. Letztlich zog sie sich jedoch auch von dieser zurück, weil sie sich von niemandem vereinnahmen und bestimmen lassen, sondern konsequent ihren eigenen Weg verfolgen wollte.

Die historische Entwicklung – der Einbruch jeglicher Aktivitäten während des Ersten Weltkriegs, die Revolution von 1919 mit ihren ersten öffentlichen Protestdemonstrationen von Frauen und schließlich die Gründung der ersten organisierten Frauenbewegung –, all dies trug dazu bei, daß die Pionierleistungen beider Frauen schnell in Vergessenheit gerieten. Zu Unrecht, wie diese Untersuchung aufzeigt, denn beide waren maßgeblich daran beteiligt, einen Grundstein für die emanzipatorische Entwicklung in Ägypten zu legen.

TEIL III: DER KATALOG DER ARTIKEL



DIE KRITERIEN DES KATALOGS

Die einzelnen Beiträge von Zaynab Fawwāz (ZF) und Malak Ḥifnī Nāṣif (MN) wurden numeriert und nach folgenden Kriterien katalogisiert:

- Titel:** Der Titel wurde der Edition bzw. der originalen Zeitung/Zeitschrift entnommen, die deutsche Übersetzung steht in Klammern. Fehlende Titel erklären sich vor allem durch die Tatsache, daß in frühen Periodika die Beiträge oft ohne Überschriften veröffentlicht und lediglich durch ein optisches Element (Stern, Strich u.a.) voneinander getrennt wurden.
- Medium/Datum:** Auf den Namen der Zeitung/Zeitschrift folgen Ausgabennummer, Hīgra-Datum und in Klammern das christliche Datum. Die Daten wurden soweit möglich aus den originalen Periodika übernommen. Lagen keine originalen Daten vor, wurden die in den Editionen angegebenen Daten verwendet. Bei einem Teil der Beiträge konnte aufgrund unvollständiger Archivierung bzw. starker Beschädigungen der Originale nicht geklärt werden, wann sie veröffentlicht wurden.
- Edition:** Die Seitenzahlen geben den Umfang an und verweisen auf die einzelnen Editionen: *ar-Rasāʿil az-Zaynabiyya* (RZ), *an-Nisāʿiyyāt* (NI) und *Āfār Bāḥiṭat al-Bādiya* (AB).
- Inhalt:** Nennt die zentralen Themen des Beitrags.
- Textbezug:** Verweist auf die Seiten im Text (Teil I und II), in denen auf den Beitrag Bezug genommen wird.
- Anmerkung:** Führt zusätzliche Veröffentlichungen, Übersetzungen und Erläuterungen an.

1. ARTIKEL VON ZAYNAB FAWWĀZ

1.1. *Edierte Artikel*¹

ZF 1

Titel:	Laysat as-sa'āda bi-kaṭrat al-māl (Das Glück liegt nicht in der Menge des Vermögens)
Medium/Datum:	Lisān al-Ḥāl, Nr. 1402, 29. Ramaḍān 1309 (27. April 1892)
Edition:	3-5
Inhalt:	Kritik an traditioneller, familiärer Isolation der Frau; Bildungschancen für Frauen; Aufruf an die Frauen, diese Möglichkeit zu nutzen.
Textbezug:	91, 42, 60, 103, 110, 168
Anmerkung:	ar-Risāla 1.

ZF 2

Titel:	Taqaddum al-mar'a (Das Vorankommen der Frau)
Medium/Datum:	al-Mu'ayyad, Nr. 686, 12. Šawwāl 1309 (10. Mai 1892)
Edition:	5-10
Inhalt:	Bedeutung der Frau innerhalb der Gesellschaft; Forderung nach Frauenbildung gemäß den religiösen Gesetzen; Schleier und Geschlechtertrennung kein Hindernis.
Textbezug:	93, 103, 109, 111, 168
Anmerkung:	ar-Risāla 2.

¹ Die Auflistung folgt der Anordnung der Beiträge in RZ.

ZF 3

- Titel: al-ʿUzba wa-z-zawāḡ (Ehelosigkeit und Ehe)
- Medium/Datum: al-Muʿayyad, Nr. 726, 2. Dū l-Ḥiġġa 1309
(26. Juni 1892)
- Edition: 11-13
- Inhalt: Ehelosigkeit ist der Ehe mit einem charakterlosen Mann vorzuziehen.
- Textbezug: 42, 156
- Anmerkung: ar-Risāla 3. Der Artikel der Edition entspricht der gekürzten Fassung aus *al-Muʿayyad*, eine längere Version wurde in *al-Ittiḥād al-Miṣrī*, Nr. 115, 1. Muḥarram 1310 (26. Juli 1892) publiziert (RZ: 18).

ZF 4

- Titel: –
- Medium/Datum: an-Nīl, Nr. 13, 11. Dū l-Ḥiġġa 1309 (7. Juli 1892)
- Edition: 13-19
- Inhalt: Kritische Auseinandersetzung mit einem Bericht über den Besuch von Yaʿqūb Artīn in einer Mädchenschule; Art und Dauer der Mädchenbildung.
- Textbezug: 103, 128, 131, 135, 148, 200, 200
- Anmerkung: ar-Risāla 4. Die in RZ 13 angegebene Ausgabennummer ist nicht korrekt, wie der Vergleich mit dem folgenden Artikel zeigt. Yaʿqūb Artīn war Staatssekretär im Bildungsministerium. Im Anhang würdigt die Zeitung ausführlich die Vorbildfunktion von Zaynab Fawwāz für die in familiärer Abgeschlossenheit lebenden Ägypterinnen.

ZF 5

- Titel: al-Inṣāf (Gerechtigkeit)
- Medium/Datum: an-Nīl, Nr. 151, 18. Dū l-Ḥiġġa 1309 (14. Juli 1892)
- Edition: 19-25
- Inhalt: Kritische Auseinandersetzung mit einem Artikel von Hanā Kūrānī, in dem diese britische Sufragetten kritisierte; Betonung der intellektuellen

Gleichwertigkeit von Mann und Frau, Rechtfertigung der Berufstätigkeit von Frauen.

- Textbezug: 109, 111, 112, 125, 127, 201
- Anmerkung: ar-Risāla 5. Der Artikel wurde unter dem Titel „Fair and Equal Treatment“ ins Englische übersetzt (Badran/Cooke 1990: 221-226). Teil 1 der Kontroverse mit Hanā Kūrānī, er bezieht sich auf deren Artikel „al-Marʿa wa-s-siyāsa“ (Frauen und Politik) in Nr. 71 der Zeitung *Lubnān* (RZ: 33).

ZF 6

- Titel: Mulahḥaṣ at-tafsīr (Kompendium der Koran-Exegese)
- Medium/Datum: an-Nīl, Nr. 164, 3. Muḥarram 1310 (28. Juli 1892)
- Edition: 25-29
- Inhalt: Vorschlag an das Bildungsministerium, für den Schulunterricht ein Kompendium der Koran-kommentare verfassen zu lassen.
- Textbezug: 88, 124
- Anmerkung: ar-Risāla 6. Die Angabe 1309 in RZ ist ein Druckfehler.

ZF 7

- Titel: Suʿāl (Frage)
- Medium/Datum: al-Ustād, Nr. 5, 29. Šafar 1310 (20. September 1892)
- Edition: 29-30
- Inhalt: Frage an ʿAbdallāh Nadīm, Herausgeber der Zeitschrift, wer mehr Mühe im Leben hat: der Mann in seinem Beruf oder die Frau mit Kindern und Haushalt.
- Textbezug: 62
- Anmerkung: ar-Risāla 7. *al-Ustād* 1 (1892): 114. Von der Antwort ʿAbdallāh Nadīm (115-119, 159-161) ist in RZ nur ein kleiner Auszug abgedruckt (RZ: 30). Unter dem Titel „Iqtirāḥ“ ebenfalls veröffentlicht in *al-Fatāḥ* 1 (1893): 115-116 (nach Booth 2001^b: 45, 333 Anm. 27).

ZF 8

- Titel: —
 Medium/Datum: an-Nīl, Nr. 169, 9. Muḥarram 1310
 (3. August 1892)
 Edition: 31-32
 Inhalt: Persönlicher Brief an Bertha Honore Palmer,
 Präsidentin des Frauenressorts der Weltausstel-
 lung in Chicago (1893); bietet Palmer ein Exem-
 plar von DM für die Ausstellung an; bedauert, daß
 die muslimischen Sitten ihr nicht erlauben, per-
 sönlich teilzunehmen.
 Textbezug: 41, 42, 50
 Anmerkung: ar-Risāla 8. Auch die Antwort von Bertha Honore Palmer ist
 in RZ aufgenommen (RZ: 63-64).

ZF 9

- Titel: —
 Medium/Datum: an-Nīl, Nr. 177, 20. Muḥarram 1310
 (14. August 1892)
 Edition: 32-33
 Inhalt: Kritik an Reaktion von Kūrānī auf „al-Inṣāf“, fühlt
 sich mißverstanden, verweist zur Klärung auf ihren
 Artikel in Lisān al-Ḥāl.
 Textbezug: 112, 125, 127, 201
 Anmerkung: ar-Risāla 9. Teil 2 der Kontroverse mit Hanā Kūrānī, er
 bezieht sich auf deren Artikel „Inṣāf al-ḥaqq“ (Wahre Ge-
 rechtigkeit) in *an-Nīl*, Nr. 173; das genaue Datum war nicht
 zu klären, die Ausgabennummer weist auf Muḥarram 1310
 (August 1892) hin. Der Artikel in *Lisān al-Ḥāl* war „Laysat
 as-saʿāda bi-kaṭrat al-māl“ (= ZF 1).

ZF 10

- Titel: Ḥaqīqat inṣāf al-ḥaqq (Wahrhaftig wahre Gerech-
 tigkeit)
 Medium/Datum: an-Nīl, Nr. 190/191, 6./8. Ṣafar 1310

- (30. August/1. September 1892)
- Edition: 34-46
- Inhalt: Widerlegung der Argumentation von Kūrānī zum Thema Frauenrechte; Rechtfertigung der Berufstätigkeit von Frauen; Gesellschaft und Tradition schaffen unterschiedliche Voraussetzungen in Europa und im Orient.
- Textbezug: 92, 112, 112, 125, 127, 127, 182, 201, 201
- Anmerkung: ar-Risāla 10. Teil 3 der Kontroverse mit Hanā Kūrānī.
- ZF 11
- Titel: Bā'it al-ʿağab (Anlaß zur Verwunderung)
- Medium/Datum: an-Nīl, Nr. 199/200, 16./17. Šafar 1310
(9./10. September 1892)
- Edition: 46-54
- Inhalt: Kritik am Zār-Kult.
- Textbezug: 59, 106, 106
- Anmerkung: ar-Risāla 11. Auch eine Reaktion auf diesen Artikel, verfaßt von Maḥmūd Šukrī, Direktor der Zeitung *al-Bustān*, ist in RZ aufgenommen (RZ: 54-58).
- ZF 12
- Titel: Wuğūb an-nahḍa al-ʿilmiyya li-l-marʾa aš-šarqiyya
(Die Notwendigkeit des geistigen Erwachens der orientalischen Frau)
- Medium/Datum: an-Nīl, Nr. 213 [September/Okttober 1892]
- Edition: 58-60
- Inhalt: Bedeutung der Frau innerhalb der Gesellschaft; Rechtfertigung der Berufstätigkeit von Frauen; Aufruf an die Frauen, sich mit Handarbeiten an der Weltausstellung 1893 in Chicago zu beteiligen.
- Textbezug: 131, 134, 168
- Anmerkung: ar-Risāla 13. Das genaue Datum war nicht zu klären, die Ausgabennummer weist auf Rabīʿ al-Awwal 1310 (September, Oktober 1892) hin.

ZF 13

Titel: [Fann at-tašḥiṣ] (Die Theaterkunst)
 Medium/Datum: an-Niḥ, Nr. 219, 11. Rabīʿ al-Awwal 1310
 (3. Oktober 1892)
 Edition: 60-63
 Inhalt: Lob arabischer Theaterkunst.
 Textbezug: 54
 Anmerkung: ar-Risāla 14. In RZ ist kein Titel angegeben, nur eine Inhalts-
 angabe in der Einleitung.

ZF 14

Titel: .-
 Medium/Datum: al-Fatā, Nr. 2, 10. Šafar 1310 (3. September 1892)
 Edition: 64-66
 Inhalt: Vorschlag, im arabischen Text Satzzeichen wie im
 Französischen zu setzen.
 Textbezug: 42, 200, 201
 Anmerkung: ar-Risāla 16. *al-Fatā* war nicht eindeutig zu identifizieren, da
 das von Zaynab Fawwāz angegebene Datum nicht mit doku-
 mentierten Titeln dieser Zeit übereinstimmt. Ebenfalls veröf-
 fentlicht in *an-Niḥ*, Nr. 257 (RZ: 64). Das genaue Datum war
 nicht zu klären, die Ausgabennummer weist auf Rabīʿ aṭ-Ṭānī
 1310 (November 1892) hin.

ZF 15

Titel: -
 Medium/Datum: al-Fatāh, Nr. 2, 13. Ğumād aṭ-Ṭānī 1310
 (2. Januar 1893)
 Edition: 66-67
 Inhalt: Glückwunsch zur Gründung des Frauenmagazins
 al-Fatāh.
 Anmerkung: ar-Risāla 17.

ZF 16

- Titel:** Maṣāʾib ad-daġġālīn ʿalā l-muġtamaʿ al-insānī
(Das große Unheil, das die Scharlatane über die menschliche Gemeinschaft bringen)
- Medium/Datum:** an-Nīl, Nr. 240, 7. Rabīʿ aṭ-Ṭānī 1310
(29. Oktober 1892)
- Edition:** 67-71
- Inhalt:** Kritik an Behandlungsmethoden vermeintlicher Wunderheiler.
- Textbezug:** 106
- Anmerkung:** ar-Risāla 18.

ZF 17

- Titel:** Miṣr (Ägypten)
- Medium/Datum:** an-Nīl, Nr. 247, 15. Rabīʿ aṭ-Ṭānī 1310
(6. November 1892)
- Edition:** 71-74
- Inhalt:** Persönlicher Brief an Bertha Honore Palmer, Präsidentin des Frauenressorts der Weltausstellung in Chicago (1893); erläutert Palmer die islamischen Traditionen, die es ihr nicht erlauben, selbst nach Chicago zu reisen.
- Textbezug:** 50, 53, 170
- Anmerkung:** ar-Risāla 19. Unter dem Titel „Bayna šarqiyya wa-ġarbiyya“ veröffentlicht in *al-ʿIrfān* 16 (1928): 284-286.

ZF 18

- Titel:** –
- Medium/Datum:** an-Nīl, Nr. 250, 18. Rabīʿ aṭ-Ṭānī 1310
(9. November 1892)
- Edition:** 75-77
- Inhalt:** Klage über Männer, die verschleierte Frauen auf Kairos Straßen belästigen.

226

Textbezug: 173
Anmerkung: ar-Risāla 20.

ZF 19

Titel: –
Medium/Datum: an-Nīl, Nr. 277, 18. Ġumād al-Awwal 1310
(8. Dezember 1892)

Edition: 77-78

Inhalt: Diskussion mit Ḥasan Ḥusnī aṭ-Ṭuwayrānī, dem Herausgeber der Zeitung, über den Umgang der Gesellschaft mit dem Thema Liebe.

Textbezug: 61, 150
Anmerkung: ar-Risāla 21. Der Artikel erschien unter dem Pseudonym *Durrat al-Mašriq*. Teil 1 der Diskussion mit Ṭuwayrānī, auch dessen Antwort ist in RZ aufgenommen (RZ: 78-81).

ZF 20

Titel: –
Medium/Datum: an-Nīl, Nr. 283, 25. Ġumād al-Awwal 1310
(15. Dezember 1892)

Edition: 81-83

Inhalt: Diskussion mit Ḥasan Ḥusnī aṭ-Ṭuwayrānī, dem Herausgeber der Zeitung, über den Umgang der Gesellschaft mit dem Thema Liebe.

Textbezug: 61, 150, 150
Anmerkung: ar-Risāla 23. Der Artikel erschien unter dem Pseudonym *Durrat al-Mašriq*. Teil 2 der Diskussion mit Ṭuwayrānī, auch dessen Antwort ist in RZ aufgenommen (RZ: 83-88).

ZF 21

Titel: [ʿAdam wuġūd al-ḥurriyya] (Es gibt keine Freiheit)

Medium/Datum: an-Nīl, Nr. 287 u. 289 [Dezember 1892]

Edition: 88-92

Inhalt: In einer funktionierenden Gemeinschaft muß die Freiheit des einzelnen beschränkt sein, damit die Ordnung aufrecht erhalten werden kann.

Anmerkung: ar-Risāla 25. In RZ ist kein Titel angegeben, nur eine Inhaltsangabe in der Einleitung. Das genaue Datum war nicht zu klären, die Ausgabennummern weisen auf Ġumād al-Awwal und Ġumād aṭ-Ṭānī 1310 (Dezember 1892) hin.

ZF 22

Titel: -

Medium/Datum: an-Nīl, Nr. 293 [Dezember 1892]

Edition: 92-95

Inhalt: Diskussion mit Ḥasan Ḥusnī aṭ-Ṭuwayrānī, dem Herausgeber der Zeitung, über den Umgang der Gesellschaft mit dem Thema Liebe.

Textbezug: 61, 150

Anmerkung: ar-Risāla 26. Der Artikel erschien unter dem Pseudonym *Durrat al-Mašriq*. Teil 3 der Diskussion mit Ṭuwayrānī, auch dessen Antwort ist in RZ aufgenommen (RZ: 96-100). Das genaue Datum war nicht zu klären, die Ausgabennummer weist auf Ġumād aṭ-Ṭānī 1310 (Dezember 1892) hin.

ZF 23

Titel: -

Medium/Datum: an-Nīl, Nr. 299, 17. Ġumād aṭ-Ṭānī 1310
(6. Januar 1893)

Edition: 95-96

Inhalt: Glückwunsch zum Neuen Jahr.

Anmerkung: ar-Risāla 27.

ZF 24

Titel: al-°Ilm nūr (Wissen ist Licht)

Medium/Datum: -, Nr. 308 [Januar/Februar 1893]

Edition: 100-104

- Inhalt: Beschreibung einer Frauenversammlung; fehlende Bildung Ursache für Aberglauben und Unwissenheit der Frauen.
- Textbezug: 105, 105, 168
- Anmerkung: ar-Risāla 29. Das genaue Datum war nicht zu klären, die Ausgabennummer weist auf *an-Niḥ*, Ġumād at-Tānī, Raġab 1310 (Januar/Februar 1893) hin. Ebenfalls veröffentlicht in *al-Fatāh* 1 (1894): 159-163 (nach Booth 2001^b: 359 Anm. 34).

ZF 25

- Titel: Lan tanālū al-birr ḥattā tunfiqū mimmā tuḥibbūn (Wahrhaft fromm ist nur, wer von Herzen gibt)
- Medium/Datum: al-Muʿayyad, Nr. 965, 6. Šawwāl 1310 (23. April 1893)
- Edition: 104-107
- Inhalt: Hungersnot in Algerien, Spendenaufruf; Aufruf an die Frauen, sich für wohltätige Zwecke einzusetzen.
- Textbezug: 139
- Anmerkung: ar-Risāla 30. Der Titel entspricht Koran 3,92: Ihr werdet die (wahre) Frömmigkeit nicht erlangen, solange ihr nicht etwas spendet, was ihr (selber) liebt (Paret 1993: 50).

ZF 26

- Titel: –
- Medium/Datum: al-Muḥandis, Nr. 7, 19. Muḥarram 1310 (13. August 1892)
- Edition: 107-109
- Inhalt: Sinn und Nutzen der verschiedenen Wissenschaften.
- Textbezug: 88
- Anmerkung: ar-Risāla 31. *al-Muḥandis* war nicht eindeutig zu identifizieren, da das von Zaynab Fawwāz angegebene Datum nicht mit dokumentierten Titeln dieser Zeit übereinstimmt.

ZF 27

- Titel: —
 Medium/Datum: Furṣat al-Awqāt, Nr. 4, 15. Rağab 1310
 (2. Februar 1893)
 Edition: 109-110
 Inhalt: Kritik an einer Artikelserie von Ḥusayn Fawzī,
 Ankündigung eines Disputs zur Bedeutung der
 Frau für die Gesellschaft.
 Textbezug: 62, 94, 201
 Anmerkung: ar-Risāla 32. Der Artikel erschien unter dem Pseudonym
Ḥāmilat Liwāʾ al-ʿAdl, Teil 1 der Kontroverse mit Ḥusayn
 Fawzī. Dessen Aufsatz wurde unter dem Titel „*as-Sirāğ
 al-wahhāğ ʿan dīkr al-ʿawāʾid wa-ḥuqūq az-zawāğ*“ in mehre-
 ren Folgen zwischen Februar und Juli 1893 in *Furṣat
 al-Awqāt* veröffentlicht.

ZF 28

- Titel: —
 Medium/Datum: Furṣat al-Awqāt, Nr. 6, 15. Šaʿbān 1310
 (4. März 1893)
 Edition: 110-111
 Inhalt: Kritische Auseinandersetzung mit einer Artikel-
 serie von Ḥusayn Fawzī; Betonung der Gleichwer-
 tigkeit der Frau hinsichtlich Intellekt und Stellung
 in der Religion.
 Textbezug: 62, 95, 109, 109, 201
 Anmerkung: ar-Risāla 33. Der Artikel erschien unter dem Pseudonym
Ḥāmilat Liwāʾ al-ʿAdl, Teil 2 der Kontroverse mit Ḥusayn
 Fawzī.

ZF 29

- Titel: Yā salām yaʾbū l-maḥāsin (Ach Abū l-Maḥāsin!)
 Medium/Datum: Furṣat al-Awqāt, Nr. 8, 15. Ramaḍān 1310 bis Nr.
 14, 1. Muḥarram 1311 (2. April bis 15. Juli 1893)
 Edition: 112-122

- Inhalt:** Ausführliche kritische Auseinandersetzung mit einer Artikelserie von Ḥusayn Fawzī; Betonung der Gleichwertigkeit der Frau hinsichtlich Intellekt und Stellung in der Religion.
- Textbezug:** 62, 94, 201
- Anmerkung:** ar-Risāla 34. Der Artikel erschien in sieben Fortsetzungen unter dem Pseudonym *Ḥāmilat Liwāʾ al-ʿAdl*, Teil 3 der Kontroverse mit Ḥusayn Fawzī.

ZF 30

- Titel:** [Iṣlāḥ al-waqf al-ḥayrī] (Die Reform wohltätiger religiöser Stiftungen)
- Medium/Datum:** an-Nīl, Nr. 209, 29. Šafar 1310 (20. September 1892)
- Edition:** 123-125
- Inhalt:** Vorschlag zur Reform religiöser Stiftungen.
- Textbezug:** 139
- Anmerkung:** ar-Risāla 34². In RZ ist kein Titel angegeben, nur eine Inhaltsangabe in der Einleitung.

ZF 31

- Titel:** al-Afrāḥ ar-Riyāḍiyya (Hochzeit im Hause Riyāḍ)
- Medium/Datum:** al-Fatāḥ, Nr. 3, 14. Raġab 1310; Nr. 4, 12. Šaʿbān 1310; Nr. 5, 24. Ramaḍān 1310 (1. Februar, 1. März, 11. April 1893)
- Edition:** 125-133
- Inhalt:** Beschreibung der Hochzeit von Šarīfa, der Tochter von Ḥasan Pāšā Rāsim, und Maḥmūd Pāšā Riyāḍ.
- Textbezug:** 43, 148
- Anmerkung:** ar-Risāla 35.

ZF 32

- Titel:** Tašṭīr (Halbierung der Verse)
- Medium/Datum:** al-Hilāl, Nr. 19, 27. Dū l-Qaʿda 1311 (1. Juni 1894)

- Edition: 133-134
 Inhalt: Variation eines Gedichtes von Aḥmad Abāza.
 Anmerkung: ar-Risāla 36. Das Gedicht ist innerhalb einer Reihe von Variationen abgedruckt in *al-Hilāl* 2 (1893/94): 601-602. Die Vershälften des vorhandenen Gedichts wurden getrennt und durch jeweils neue Hälften ergänzt.
- ZF 33
 Titel: Zifāf saʿīd (Glückliche Hochzeit)
 Medium/Datum: al-Fatāh, Nr. 11, 23. Šaʿbān 1311 (1. März 1894)
 Edition: 134-136
 Inhalt: Beschreibung der Hochzeit von Waǧīda, der Tochter von Muḥammad Muḥtār Bey Ṭabūzāda, und ʿAbd al-ʿAzīz Bey.
 Textbezug: 43, 148
 Anmerkung: ar-Risāla 37.
- ZF 34
 Titel: –
 Medium/Datum: –
 Edition: 137
 Inhalt: Gedicht über Muḥammad Bey Ġālib, der für das Buch *Ḥusn al-ʿawāqib* eine Lobrede geschrieben hatte.
 Textbezug: 57
 Anmerkung: ar-Risāla 38. Hinweise zur Veröffentlichung waren nicht zu finden.
- ZF 35
 Titel: –
 Medium/Datum: [1893]
 Edition: 137
 Inhalt: Glückwunsch zur Hochzeit von Hind Nawfal, der Herausgeberin der Zeitschrift *al-Fatāh*.
 Anmerkung: ar-Risāla 39. Hind Nawfal heiratete im Sommer 1893. Hinweise zur Veröffentlichung waren nicht zu finden.

232

ZF 36

Titel: –
Medium/Datum: – [13. Rabīʿ al-Awwal 1311 (24. September 1893)]
Edition: 137
Inhalt: Gedicht zum Geburtstag einer Freundin.
Anmerkung: ar-Risāla [40] (al-mutammima li-l-arbaʿin). Hinweise zur Veröffentlichung waren nicht zu finden. Das Hiğra-Datum ist am Ende des Gedichts angegeben.

ZF 37

Titel: –
Medium/Datum: –
Edition: 138
Inhalt: Liebesgedicht.
Anmerkung: ar-Risāla 41. Hinweise zur Veröffentlichung waren nicht zu finden.

ZF 38

Titel: –
Medium/Datum: –
Edition: 138-139
Inhalt: Liebesgedicht.
Anmerkung: ar-Risāla 42. Ebenfalls abgedruckt ist eine Variation dieses Gedichtes von Ḥasan Ḥusnī aṭ-Ṭuwayrānī, dem Herausgeber von *an-Niʿ* (RZ: 138-139). Hinweise zur Veröffentlichung waren nicht zu finden.

ZF 39

Titel: –
Medium/Datum: –
Edition: 139
Inhalt: Dichterischer Wettstreit mit Ḥasan Ḥusnī aṭ-Ṭuwayrānī; Glückwunsch zum Geburtstag eines Logenbruders.
Textbezug: 41, 42
Anmerkung: ar-Risāla 43. Sie spricht hier von „aḥad al-iḥwān“, gemeint sind Freimaurer. An anderer Stelle nennt sie die Logen

„maḥfil at-ṭabāt“ und „maḥfil al-iṣlāḥ“ (RZ: 106, 177, 179).
Hinweise zur Veröffentlichung waren nicht zu finden.

ZF 40

Titel: –
Medium/Datum: –
Edition: 140
Inhalt: Gedicht über die glückliche Heimkehr einiger Logenbrüder von einer Reise.
Textbezug: 41
Anmerkung: ar-Risāla 44. Hinweise zur Veröffentlichung waren nicht zu finden.

ZF 41

Titel: al-Miṣriyyūn wa-l-madāris (Die Ägypter und [ihre] Schulen)
Medium/Datum: an-Nīl, Nr. 385, 13. Ğumād [al-Awwal] 1311
 (22. November 1893)
Edition: 140-142
Inhalt: Kritik an fehlenden Berufsmöglichkeiten für junge Ägypter; Aufruf, vermehrt Handwerksschulen zu gründen.
Textbezug: 140, 194
Anmerkung: ar-Risāla 45. Die Angabe 1310 in RZ ist ein Druckfehler, der Zusatz al-awwal ergibt sich aus RZ: 142.

ZF 42

Titel: Taḥrīr ar-riqq aw istirqāq al-aḥrār (Befreiung der Sklaven oder Versklavung der Freien)
Medium/Datum: an-Nīl, Nr. 387, 26. Ğumād al-Awwal 1311
 (5. Dezember 1893)
Edition: 142-144
Inhalt: Probleme mit Hausangestellten; Forderung nach einer Gewerbeordnung.
Textbezug: 17, 130

Anmerkung: ar-Risāla 46.

ZF 43

Titel: [al-Ḥaddāmūn] (Die Hausdiener)
Medium/Datum: an-Nīl, Nr. 393, 23. Raġab 1311 (30. Januar 1894)
Edition: 144, 153-154
Inhalt: Probleme mit Hausangestellten; Forderung nach einer Gewerbeordnung.
Textbezug: 17, 130
Anmerkung: ar-Risāla 47. In RZ ist kein Titel angegeben, nur eine Inhaltsangabe in der Einleitung. Dort wird der ungewöhnliche Plural *ḥaddāmūn* benutzt, im Text ist von *ḥādīmāt* (Dienerinnen) die Rede. Die Seitennumerierung der Edition ist hier nicht korrekt, auf Seite 144 folgt Seite 153, die Seiten 145-152 fehlen.

ZF 44

Titel: Muṣāb ʿaẓīm aṣ-ṣadʿ fī n-naḥs hāʾil (Ein Unglück gewaltigen Ausmaßes erfüllt [uns] mit Entsetzen)
Medium/Datum: al-Muʾayyad, Nr. 1347, 7. Ṣafar 1312 (10. August 1894)
Edition: 154-158
Inhalt: Erdbeben in Istanbul; Spendenaufruf; allgemeine Kritik am Umgang der Presse mit Leserbriefen.
Textbezug: 140
Anmerkung: ar-Risāla 48.

ZF 45

Titel: Muḥabbaʾāt az-zār (Die Geheimnisse des Zār-Kultes)
Medium/Datum: an-Nīl, Nr. 397, 21. Šaʿbān 1311; Nr. 399, 7. Ramaḍān 1311 (27. Februar, 14. März 1894)
Edition: 158-168
Inhalt: Kritik am Zār-Kult.
Textbezug: 59, 106
Anmerkung: ar-Risāla 49.

ZF 46

- Titel:** Hal li-l-nisā⁹ an yaṭlubna kull ḥuqūq ar-riḡāl (Darf die Frau alle Rechte des Mannes fordern?)
- Medium/Datum:** –, [Raḡab – Dū l-Ḥiḡḡa 1311/Januar – Juni 1894]
- Edition:** 168-176, 169^x-172^x
- Inhalt:** Kritische Auseinandersetzung mit verschiedenen Artikeln, die in al-Hilāl abgedruckt wurden. Betonung der Gleichwertigkeit der Frau hinsichtlich Intellekt und Stellung in der Gesellschaft.
- Textbezug:** 95, 108, 131, 135, 135
- Anmerkung:** ar-Risāla 51. Rekonstruktion des Datums aufgrund der im Text genannten Artikelserie in *al-Hilāl*. Unter dem Titel „Hal li-l-nisā⁹ an yaṭlubna kull ḥuqūq ar-riḡāl“ wurden von Januar bis Juni 1894 neun Artikel verschiedener Autoren abgedruckt: *al-Hilāl* 2 (1893/94): 304-306, 366-369, 435-440, 463-470, 491-493, 526-535, 561-569, 590-593, 622-629. Die Seitennumerierung der Edition ist hier nicht korrekt, auf Seite 176 folgen die Seitenzahlen 169-176 ein zweites Mal. Zur Unterscheidung sind sie mit einem hochgestellten x gekennzeichnet.

ZF 47

- Titel:** Ġam⁹’iyyat ar-rifq bi-l-ḥayawān (Der Tierschutzverein)
- Medium/Datum:** al-Mu⁹’ayyad, Nr. 1516, 4. Ramaḡān 1312 (1. März 1895)
- Edition:** 172^x-175^x
- Inhalt:** Kritik an Gründung von Tierschutzvereinen, Bekämpfung der Armut und Sorge für Menschen wichtiger.
- Textbezug:** 139
- Anmerkung:** ar-Risāla 52. Die Seitennumerierung der Edition ist hier nicht korrekt, auf Seite 176 folgen die Seitenzahlen 169-176 ein zweites Mal. Zur Unterscheidung sind sie mit einem hochgestellten x gekennzeichnet.

ZF 48

Titel: —
 Medium/Datum: [al-Ādāb, Ḍū l-Qa^cda/Ḍū l-Ḥiġġa 1311]
 Edition: 175^x-177
 Inhalt: Trauergedicht (1) zum Tode von Muḥammad ^cAlī Fawwāz am 29. Ḍū l-Qa^cda 1311 (3. Juni 1894).
 Textbezug: 41, 43
 Anmerkung: ar-Risāla 53. Sonderdruck der Maṭbaʿat al-Ādāb. Die Seitennumerierung der Edition ist hier nicht korrekt, auf Seite 176 folgen die Seitenzahlen 169-176 ein zweites Mal. Zur Unterscheidung sind sie mit einem hochgestellten x gekennzeichnet.

ZF 49

Titel: —
 Medium/Datum: [al-Ādāb, Ḍū l-Qa^cda/Ḍū l-Ḥiġġa 1311]
 Edition: 177-179
 Inhalt: Trauergedicht (2) zum Tode von Muḥammad ^cAlī Fawwāz am 29. Ḍū l-Qa^cda 1311 (3. Juni 1894).
 Textbezug: 41, 41, 43
 Anmerkung: ar-Risāla 54. Sonderdruck der Maṭbaʿat al-Ādāb.

ZF 50

Titel: —
 Medium/Datum: [al-Muʿayyad, Ḍū l-Qa^cda/Ḍū l-Ḥiġġa 1311]
 Edition: 179-180
 Inhalt: Trauergedicht (3) zum Tode von Muḥammad ^cAlī Fawwāz am 29. Ḍū l-Qa^cda 1311 (3. Juni 1894).
 Textbezug: 41, 41, 43
 Anmerkung: ar-Risāla 55. Sonderdruck der Maṭbaʿat Ġarīdat al-Muʿayyad.

ZF 51

Titel: al-Waṭaniyya (Das Nationalgefühl)
 Medium/Datum: al-Aḥālī, 14. Ḍū l-Qa^cda 1312 (9. Mai 1895)
 Edition: 180-181

Inhalt: Laut Gesetz sind alle Einheimischen zum Wehrdienst verpflichtet; Frage an die Gelehrten, wie der Begriff „einheimisch“ zu definieren ist.

Anmerkung: ar-Risāla 56. Auch die Antwort eines anonymen Autors ist in RZ aufgenommen (RZ: 181-185).

ZF 52

Titel: aṣ-Ṣadāqa (Die Freundschaft)
Medium/Datum: al-Ahālī, Nr. 75, 10. Dū l-Qaʿda 1312 (5. Mai 1895)
Edition: 185-190
Inhalt: Diskussion der Frage, ob es echte Freundschaft gibt.
Textbezug: 62, 200, 200
Anmerkung: ar-Risāla 58.

ZF 53

Titel: Muğmal ḥayāt an-nisāʾ (Resümee des Frauenlebens)
Medium/Datum: Anīs al-Ġalīs, Nr. 6, 11. Šafar 1316 (1. Juli 1898)
Edition: 190-193
Inhalt: Kritik an der unbeschränkten Macht des Mannes; Betonung der Bedeutung der Frau für die Gesellschaft; Kritik am Scheidungsrecht und an der Polygynie.
Textbezug: 95, 157, 162
Anmerkung: ar-Risāla 59.

ZF 54

Titel: Riğāl al-mustaqbal wa-taʿlīm al-banāt (Die Männer der Zukunft und die Mädchenbildung)
Medium/Datum: al-Liwāʾ, 6. Ramaḍān 1317 (8. Januar 1900)
Edition: 193-195
Inhalt: Betonung der Bedeutung von Frauenbildung für die Gesellschaft.

Textbezug: 114, 141
 Anmerkung: ar-Risāla 60.

ZF 55

Titel: al-Madāris wa-d-dīn aw ad-dīn wa-l-madāris (Die Schulen und die Religion oder die Religion und die Schulen)
 Medium/Datum: al-Liwā³, 9. Šawwāl 1317 (10. Februar 1900)
 Edition: 195-197
 Inhalt: Forderung nach verstärkter religiöser Bildung an den Schulen.
 Textbezug: 183, 185
 Anmerkung: ar-Risāla 61.

ZF 56

Titel: al-Islām wa-l-Misyū Hānūtū (Der Islam und Monsieur Hanotaux)
 Medium/Datum: al-Liwā³, 27. Dū l-Ḥiġġa 1317 (28. April 1900)
 Edition: 198-200
 Inhalt: Kritische Auseinandersetzung mit einem Artikel von Gabriel Hanotaux; Kritik an Nachahmung des Westens; Aufruf, sich auf islamische Tradition zu besinnen.
 Textbezug: 29, 45, 184, 194
 Anmerkung: ar-Risāla 62.

ZF 57

Titel: Ya li-llāh li-l-mar³a min ar-riġāl (Welch ein Unglück sind die Männer für die Frau)
 Medium/Datum: al-Mu³ayyad, 6. Muḥarram 1318 (6. Mai 1900)
 Edition: 200-204
 Inhalt: Unterschiedliche Einstellung von Mann und Frau zu Ehe und Treue.
 Anmerkung: ar-Risāla 63.

ZF 58

Titel: an-Nahḍa al-islāmiyya (Die Wiederbelebung des Islam)
 Medium/Datum: Rāʾid an-Nīl, 6. Rabīʿ al-Awwal 1318 (4. Juli 1900)
 Edition: 204-206
 Inhalt: Kritik an Nachahmung des Westens; Aufruf, sich auf islamische Tradition zu besinnen.
 Textbezug: 184
 Anmerkung: ar-Risāla 64.

ZF 59

Titel: Ḥālāt abnāʾ al-waṭan (Die Situation der Söhne [unseres] Vaterlandes)
 Medium/Datum: Rāʾid an-Nīl, 10. Rabīʿ al-Awwal 1318 (8. Juli 1900)
 Edition: 206-208
 Inhalt: Kritik an mangelndem Widerstand gegen die britische Besatzungsmacht.
 Textbezug: 195
 Anmerkung: ar-Risāla 65.

ZF 60

Titel: Ḥiṭāb li-kull muslim wa-muslima (An alle muslimischen Männer und Frauen)
 Medium/Datum: Rāʾid an-Nīl, 13. Rabīʿ al-Awwal 1318 (11. Juli 1900)
 Edition: 208-210
 Inhalt: Spendenaufruf für den Bau der Bagdadbahn.
 Anmerkung: ar-Risāla 66.

ZF 61

Titel: al-Qism al-miṣrī fī maʿriḍ Bārīs (Die ägyptische Sektion bei der Ausstellung in Paris)
 Medium/Datum: al-Muʾaṣṣayyad, Nr. 3129, 6. Rabīʿ aṭ-Ṭānī 1318

(3. August 1900)
 Edition: 210-212
 Inhalt: Kritik an der Darstellung Ägyptens bei der Weltausstellung in Paris.
 Anmerkung: ar-Risāla 67. Bei der Pariser Weltausstellung von 1899 bot der ägyptische Pavillon die Darstellung einer einfachen Basargasse in Altkairo und nutzte die Fassade einer Moschee für ein Kaffeehaus, in dem Tänzerinnen auftraten. Ägyptische Besucher reagierten darauf mit großer Empörung (Mitchell 1988: 11).

ZF 62

Titel: Hal yaḥyā l-Islām (Lebt der Islam?)
 Medium/Datum: al-Liwā³, 7. Ġumād aṭ-Ṭānī 1318 (2. Oktober 1900)
 Edition: 212-214
 Inhalt: Kritik an mangelndem Widerstand gegen die Schwächung des Islams.
 Textbezug: 185
 Anmerkung: ar-Risāla 68.

ZF 63

Titel: –
 Medium/Datum: aš-Šām, Nr. 9, 7. Rabī^c aṭ-Ṭānī 1314 (15. September 1896)
 Edition: 214-217
 Inhalt: Betonung der Bedeutung von Frauenbildung für die Gesellschaft.
 Textbezug: 45, 109, 113, 132, 141, 168
 Anmerkung: ar-Risāla 69.

ZF 64

Titel: Tašṭīrān (Halbierung der Verse)
 Medium/Datum: al-Manār, Nr. 20, 16. Ramaḍān 1319 (27. Dezember 1901)
 Edition: 217
 Inhalt: Variation eines Gedichtes.

Anmerkung: ar-Risāla 70. *al-Manār* 4 (1901/02): 788. Die Vershälften zweier vorhandener Gedichte wurden getrennt und durch jeweils neue Hälften ergänzt.

ZF 65

Titel: Tahni²a sulṭāniyya (Glückwunsch für den Herrscher)

Medium/Datum: al-Liwā², Nr. 1081, 18. Ġumād at-Tānī 1323 (20. August 1905)

Edition: 218

Inhalt: Lobgedicht auf Sultan ²Abd al-Ḥamīd II.

Textbezug: 59

Anmerkung: ar-Risāla 71.

1.2. Nichtedierte Artikel²

ZF 66

Titel: –

Medium/Datum: Fatāt aš-Šarq, Nr. 8 (15. Mai 1907)

Inhalt: Gedicht zum Fest der Thronbesteigung von ²Abd al-Ḥamīd II. aus dem Jahr 1905.

Textbezug: 59

Anmerkung: *Fatāt aš-Šarq* 1 (1906/07): 226-227. Das Gedicht wird innerhalb eines biographischen Artikels über Zaynab Fawwāz zitiert (Hāšim 1906/07).

ZF 67

Titel: Riġāl aš-Šarq (Die Männer des Orients)

Medium/Datum: al-²Irfān, Ġumād at-Tānī 1327 (19. Juni 1909)

² Diese Texte sind im Anhang im arabischen Original dokumentiert.

Inhalt: Gedicht über die ruhmreiche Vergangenheit des Orients, Kritik an der Schwäche der jungen Generation.

Textbezug: 47, 47

Anmerkung: *al-ʿIrfān* 1 (1909): 281-282.

ZF 68

Titel: Qaʿat Tibnīn (Die Festung Tibnīn)

Medium/Datum: *al-ʿIrfān*, Ğumād aṭ-Ṭānī 1328 (9. Juni 1910)

Inhalt: Gedicht über die Festung Tibnīn in Südlibanon.

Textbezug: 47

Anmerkung: *al-ʿIrfān* 2 (1910): 289.

ZF 69

Titel: Ḥukm fī ṭawb faḥr (Ein Urteil in rühmender Form)

Medium/Datum: *al-ʿAfāf*, 3. Šafar 1329 (3. Februar 1911)

Inhalt: Gedicht (1) zur Gründung der Frauenzeitschrift *al-ʿAfāf*.

Textbezug: 47

Anmerkung: *al-ʿAfāf* 1 (1911): 2.

ZF 70

Titel: Taḥiyyat al-ʿAfāf

Medium/Datum: *al-ʿAfāf*, 20. Ğumād al-Awwal 1329 (19. Mai 1911)

Inhalt: Gedicht (2) zur Gründung der Frauenzeitschrift *al-ʿAfāf*.

Textbezug: 47

Anmerkung: *al-ʿAfāf* 1 (1911): 10. Das Gedicht ist größtenteils identisch mit dem Gedicht „Riğāl aš-Šarq“ (= ZF 67).

2. ARTIKEL VON MALAK ḤIFNĪ NĀṢIF

2.1. *Edierte Artikel*¹

MN 1

Titel:	Awwal ḥaṭība miṣriyya (Die erste ägyptische Rednerin)
Medium/Datum:	al-Ġarīda, Nr. 663, 25. Rabīʿ aṭ-Ṭānī 1327 (15. Mai 1909)
Edition:	AB 71-84, 81 ^x -84 ^x , 85-88, NI 103-124 [130-147]
Inhalt:	Bedeutung der Frau innerhalb der Gesellschaft; Rechtfertigung der Berufstätigkeit von Frauen; Forderung nach Frauenbildung; Diskussion der Schleierfrage; Kritik an traditioneller Eheschließung.
Textbezug:	73, 89, 96, 98, 107, 110, 110, 115, 116, 118, 119, 119, 129, 132, 136, 143, 144, 153, 154, 174, 175, 192
Anmerkung:	Abdruck einer Rede, die am Freitag, 14. Mai 1909, im Versammlungsraum der <i>Ḥizb al-Umma</i> im Verlagshaus von <i>al-Ġarīda</i> gehalten wurde; sie wurde auch in verschiedenen anderen Zeitungen veröffentlicht, u.a. unter dem Titel „Ḥuṭbat ḥaṭība miṣriyya ʿalā n-nisāʾ“ in der Juniausgabe von <i>al-Manār</i> 12 (1909/10): 353-371. Die am Ende der Rede formulierten zehn Punkte, in denen sie rechtliche Reformen zur Verbesserung der Lage der Frau vorschlägt, übernahm sie zum Teil in ihren 1911 bei der ersten ägyptischen Konferenz in Heliopolis eingereichten Zehn-Punkte-Katalog (siehe MN 9). Die Rede wurde unter dem Titel „A Lecture in the Club of the Umma Party“ gekürzt ins Englische übersetzt (Badran/Cooke 1990: 228-238). Die Seitennumerierung in AB ist hier nicht korrekt, auf Seite 84 folgen die Seiten 81-84 ein

¹ Die Auflistung folgt der Anordnung der Beiträge in AB. Die Seitenangaben zu NI beziehen sich auf die Ausgabe von 1985, ein Nachdruck des Originals von 1925, das in zwei separat numerierten Teilen (NI, NI²) erschien; die Angaben in eckigen Klammern verweisen auf die Ausgabe von 1998.

zweites Mal, zur Unterscheidung sind sie mit einem hochgestellten x gekennzeichnet.

MN 2

- Titel:** al-Marʿa al-miṣriyya wa-l-marʿa al-ġarbiyya (Die ägyptische Frau und die europäische Frau)
- Medium/Datum:** al-Ġarīda, Nr. 942, 6. Rabīʿ aṭ-Ṭānī 1328 (16. April 1910)
- Edition:** AB 89-113, NI 124-146 [148-167]
- Inhalt:** Vergleich der arabischen und europäischen Frau in verschiedenen Lebensabschnitten; Aufruf, vom Westen zu lernen; Warnung vor blinder Nachahmung.
- Textbezug:** 73, 107, 120, 121, 123, 123, 155, 173, 176, 186, 192, 192
- Anmerkung:** Abdruck einer Rede, die am Freitag, 15. April 1910, in der Ägyptischen Universität gehalten wurde; unter dem gleichen Titel ebenfalls veröffentlicht in *al-Manār* 13 (1910/11): 265-284 und in *Fatāt aš-Šarq* 4 (1909/10): 283-296, 327-340.

MN 3

- Titel:** Taʿīr al-marʿa fī l-ʿālam (Der Einfluß der Frau in der Welt)
- Medium/Datum:** al-Muqtaṭaf, 5. Ġumād al-Awwal 1332 (1. April 1914)
- Edition:** AB 114-119
- Inhalt:** Bedeutung der Frau innerhalb der Gesellschaft, Aufruf zu Reformen.
- Textbezug:** 77, 89, 98, 120
- Anmerkung:** *al-Muqtaṭaf* 44 (1914): 364-370. Abdruck einer Rede, die am 6. März 1914 vor den Mitgliedern der *Ittiḥād an-Nisāʾ at-Taḥqībī* (Verein für Frauenbildung) an der Ägyptischen Universität gehalten wurde. Die Edition enthält nur eine gekürzte Version des in *al-Muqtaṭaf* veröffentlichten Artikels. Die Rede wurde ebenfalls veröffentlicht in *Fatāt aš-Šarq* 8 (1914): 221-231 und in *al-Ġins al-Laṭīf* 6 (1914): 272 (nach Baron 1994: 242 Anm. 50).

MN 4

- Titel:** Ḥuṭba fī l-ḥatt^c alā l-barr wa-l-iḥsān (Ein Aufruf zu wohlthätiger Barmherzigkeit)
- Medium/Datum:** Mağallat al-Mar^a al-Miṣriyya, Nr. 9-10, November-Dezember 1934
- Edition:** AB 121-123
- Inhalt:** Aufruf, sich wohlthätig für Kriegsoffer einzusetzen.
- Textbezug:** 73
- Anmerkung:** *Mağallat al-Mar^a al-Miṣriyya* 15 (1934): 402-404. Diese Rede wurde vermutlich im Winter 1911/12 gehalten, um Spenden für Soldaten und Verwundete des Tripolis-Krieges zu sammeln (AB: 121 Anm. 1). Hinweise auf eine frühere Veröffentlichung dieser Rede waren nicht zu finden. Der Tripoliskrieg fand vom 5. Oktober 1911 bis 17. Oktober 1912 statt.

MN 5

- Titel:** Wazīfat al-mar^a fī l-muğtama^c al-insānī (Die Aufgabe der Frau in der menschlichen Gesellschaft)
- Medium/Datum:** –
- Edition:** AB 130-135
- Inhalt:** Bedeutung der Frau innerhalb der Gesellschaft; Aufgaben als Ehefrau und Mutter.
- Textbezug:** 89, 97, 130, 133, 137
- Anmerkung:** Vorlesung (AB: 130); Hinweise zur Veröffentlichung waren nicht zu finden.

MN 6

- Titel:** Tarbiyat al-banāt (Die Erziehung der Mädchen)
- Medium/Datum:** –
- Edition:** AB 136-142
- Inhalt:** Kritik am Lehrprogramm der Mädchenschulen; Reformvorschläge.
- Textbezug:** 118, 118, 118, 123, 123, 139
- Anmerkung:** Vorlesung (AB: 136); Hinweise zur Veröffentlichung waren nicht zu finden.

MN 7

Titel: Intiqād ṭuruq at-taʿlīm al-muttaḥaʿa fī l-madāris al-miṣriyya (Kritik an den Lehrmethoden, die an ägyptischen Schulen verfolgt werden)

Medium/Datum: –

Edition: AB 143-154

Inhalt: Kritik an Unterrichtsmethoden und Lerninhalten; Reformvorschläge.

Textbezug: 123

Anmerkung: Vorlesung (AB: 361); Hinweise zur Veröffentlichung waren nicht zu finden.

MN 8

Titel: Tawẓīf al-muʿallimāt wa-ṭarīqat baʿt al-irsāliyyāt (Die Anstellung von Lehrerinnen und die Methode, [Studenten-]Missionen auszusenden)

Medium/Datum: –

Edition: AB 155-158

Inhalt: Ausbildung und Besoldung von Lehrern und Lehrerinnen.

Textbezug: 138

Anmerkung: Vorlesung (AB: 361); Hinweise zur Veröffentlichung waren nicht zu finden. Diese Vorlesung wurde vor „Intiqād ṭuruq at-taʿlīm al-muttaḥaʿa fī l-madāris al-miṣriyya“ gehalten (AB: 143).

MN 9

Titel: Taqrīr fī wasāʾil tarqiyat al-marʾa al-muslima al-miṣriyya (Bericht über Maßnahmen zur Verbesserung [der Situation] der muslimischen Ägypterin)

Medium/Datum: [1911]

Edition: AB 159-165

Inhalt: Zehn Vorschläge zur Verbesserung der Situation der ägyptischen Frau.

- Textbezug: 21, 73, 122, 123, 137, 158, 164, 206
- Anmerkung: Diesen Zehn-Punkte-Katalog reichte Malak Ḥifni Nāṣif bei der ersten ägyptischen Konferenz 1911 in Heliopolis ein. Der Text wurde dem Sammelband zur ägyptischen Konferenz 1911 in Heliopolis entnommen (AB: 159 Anm. 1), weitere Hinweise zur Veröffentlichung waren nicht zu finden. Von diesem Sammelband existieren auch eine französische (*Recueil des travaux du premier congrès Égyptienne*) und eine englische Ausgabe (*Minutes of Proceedings of the First Egyptian Congress*). In AB ist auch der erste Entwurf zu diesem Zehn-Punkte-Katalog enthalten (AB: 124-129). Da er weitgehend identisch ist, wurde er nicht eigens in diese Liste aufgenommen.
- MN 10
- Titel: al-Kitāba al-^carabiyya (Die arabische Schrift)
- Medium/Datum: –
- Edition: AB 166-168
- Inhalt: Reaktion auf einen Artikel von Maḥmūd Sulaymān; Kritik am Umgang mit Reformvorschlägen; Unterrichtsmethoden für Kinder.
- Textbezug: 205
- Anmerkung: Hinweise zur Veröffentlichung waren nicht zu finden.
- MN 11
- Titel: al-Banāt wa-n-nisā⁹ al-miṣriyyāt wa-maẓīyat at-tawfīr (Von ägyptischen Mädchen und Frauen und den Vorzügen des Sparsens)
- Medium/Datum: [al-Ġarīda]
- Edition: AB 169-180
- Inhalt: Kritik an verschwenderischen Frauen; Ratschläge für die Erziehung zur Sparsamkeit.
- Textbezug: 106, 115
- Anmerkung: Laut Mayy Ziyāda wurde der Artikel in *al-Ġarīda* veröffentlicht, nähere Angaben dazu macht sie allerdings nicht (Ziyāda 1983: 33 Anm. 2).

MN 12

Titel: Iqtirāḥ ʿalā s-sāʾihāt al-ağnabiyyāt – Ɖarar at-tarāğima al-ğuhālāʾ (Eine Anregung für reisende Ausländerinnen – Vom Schaden, den unwisende Übersetzerinnen [verursachen])

Medium/Datum: –

Edition: AB 181-182

Inhalt: Kritik an der Verbreitung von Unwahrheiten über Ägypten.

Anmerkung: Hinweise zur Veröffentlichung waren nicht zu finden.

MN 13

Titel: Raʾyī fī z-zawāğ (Meine Ansichten über die Ehe)

Medium/Datum: al-Ğarīda, Nr. 392, 23. Ğumād al-Awwal 1326 (22. Juni 1908)

Edition: AB 183-186, NI 20-23 [57-60]

Inhalt: Reaktion auf einen Artikel von Aḥmad Luṭfī as-Sayyid; Umgang der Gesellschaft mit Polygynie; Kritik an der Nachahmung des Westens und dem daraus resultierenden Niedergang der Moral.

Textbezug: 79, 151

Anmerkung: [an-Nisāʾiyyāt 1]. Dieser Artikel ist der erste, der zu der Serie *an-Nisāʾiyyāt* gehört, die Malak Ḥifnī Nāṣif in *al-Ğarīda* unter dem Pseudonym *Bāḥiṭat al-Bādiya* (bzw. *Bāḥiṭa bi-l-Bādiya*) veröffentlichte. Den Kolumnentitel „an-Nisāʾiyyāt“ erhielt die Reihe allerdings erst ab der achten Folge, ab Folge neun wurden die Beiträge numeriert. Der größte Teil der Beiträge wurde von Oskar Rescher ins Deutsche übersetzt, dieser unter dem Titel „Über die Ehe“ (Rescher 1926: 1-7). Der Artikel von Aḥmad Luṭfī as-Sayyid, dem Herausgeber von *al-Ğarīda*, erschien unter dem Titel „Banātunā wa-abnāʾunā“ (Unsere Töchter und unsere Söhne) in Nr. 383, 12. Ğumād al-Awwal 1326 (11. Juni 1908). Nachgedruckt in: Sayyid, Aḥmad Luṭfī as- (1937): *Muntaḥabāt*, Kairo, Dār an-Našr al-Ḥadiṭ (nach aš-Şadda 1998: 19, 33 Anm. 19).

MN 14

- Titel:** al-Ḥigāb am as-sufūr (Verschleierung oder Entschleierung)
- Medium/Datum:** al-Ġarīda, Nr. 410, 14. Ġumād aṭ-Ṭānī 1326 (13. Juli 1908)
- Edition:** AB 187-192, NI 24-29 [60-65]
- Inhalt:** Kritische Auseinandersetzung mit einer Rede von °Abd al-Ḥamīd Ḥamdī; ägyptische Gesellschaft auf Entschleierung noch nicht ausreichend vorbereitet, Bildung und Erziehung müssen Grundlage dafür schaffen.
- Textbezug:** 90, 172, 190
- Anmerkung:** [an-Nisāʿiyyāt 2]. „Verschleierung oder Entschleierung“ (Rescher 1926: 8-17). °Abd al-Ḥamīd Ḥamdī war ein Befürworter der Entschleierung, der 1915 die Zeitung *as-Sufūr* gründete. Seine Rede, die er im Verlagshaus von *al-Ġarīda* hielt, wurde in Fortsetzungen unter dem Titel „al-Marʿa“ (Die Frau) im Juni 1908 in *al-Ġarīda* veröffentlicht.

MN 15

- Titel:** Mā ḍanbunā (Was ist unsere Schuld)
- Medium/Datum:** al-Ġarīda, Nr. 493, 23. Ramaḍān 1326 (18. Oktober 1908)
- Edition:** AB 193-195, NI 29-31 [65-66]
- Inhalt:** Reaktion auf einen Leserbrief; Kritik an der Ehe zwischen Ägyptern und Ausländerinnen.
- Textbezug:** 191
- Anmerkung:** [an-Nisāʿiyyāt 3]. „Unsere Schuld“ (Rescher 1926: 17-20). In diesem Leserbrief hatte ein Herr al-Ḥānaqāh einen Jugendaustausch zwischen Ägypten und der Türkei angeregt, um die Beziehungen beider Länder zu festigen.

MN 16

- Titel:** Madārisunā wa-fatayātunā (Unsere Schulen und unsere Mädchen)
- Medium/Datum:** [al-Ġarīda, Oktober/November 1908]

Edition: AB 195-197, NI 31-33 [67-68]
 Inhalt: Reaktion auf Leserbriefe zu MN 15; Kritik an unzureichender Ausbildung von Mädchen in Nonnen- und Privatschulen, Lob für staatliche Schulen.
 Textbezug: 92, 121
 Anmerkung: [an-Nisā'īyyāt 4]. „Unsere Schulen und unsere Töchter“ (Rescher 1926: 21-24). Das genaue Datum war nicht zu klären. Die Leserbriefe wurden in *La Bourse Égyptienne* veröffentlicht (AB: 195, NI: 31 [67]).

MN 17

Titel: Tarbiyat al-banāt (Die Mädchenerziehung)
 Medium/Datum: al-Ġarīda, Nr. 532, 13. Dū l-Qa' da 1326 (7. Dezember 1908)
 Edition: AB 197-200, NI 32-36 [69-71]
 Inhalt: Kritik an unzureichender Erziehung von Mädchen in der Familie.
 Textbezug: 115
 Anmerkung: [an-Nisā'īyyāt 5]. „Die Mädchenerziehung“ (Rescher 1926: 24-29).

MN 18

Titel: az-Zawāġ (Die Heirat)
 Medium/Datum: [al-Ġarīda, Dezember 1908]
 Edition: AB 201-205, NI 36-41 [72-75]
 Inhalt: Kritik an traditioneller Heirat von Partnern, die sich nicht kennen.
 Textbezug: 152
 Anmerkung: [an-Nisā'īyyāt 6]. „Die Verheiratung“ (Rescher 1926: 29-36). Das genaue Datum war nicht zu klären.

MN 19

Titel: Ta'addud az-zawġāt (Die Polygynie)
 Medium/Datum: al-Ġarīda, Nr. 545, 28. Dū l-Qa' da 1326 (22. Dezember 1908)

- Edition: AB 205-209, NI 41-44 [76-79]
 Inhalt: Kritik an der Polygynie.
 Textbezug: 163
 Anmerkung: [an-Nisāʿiyyāt 7]. „Die Polygamie“ (Rescher 1926: 36-43).
- MN 20
 Titel: Sinn az-zawāğ (Das Heiratsalter)
 Medium/Datum: al-Ġarīda, Nr. 551, 5. Dū l-Ḥiğğa 1326
 (29. Dezember 1908)
 Edition: AB 210-214, NI 45-49 [79-82]
 Inhalt: Kritik an der Verheiratung von Mädchen unter 16 Jahren.
 Textbezug: 149
 Anmerkung: an-Nisāʿiyyāt [8]. Dieser Beitrag wurde erstmals unter dem Kolummentitel „an-Nisāʿiyyāt“ publiziert. „Das Alter der Verheiratung“ (Rescher 1926: 43-50).
- MN 21
 Titel: Ṭilāʾ al-wuğūh (Das Schminken der Gesichter)
 Medium/Datum: al-Ġarīda, Nr. 558, 18. Dū l-Ḥiğğa 1326
 (11. Januar 1909)
 Edition: AB 214-217, NI 49-52 [83-85]
 Inhalt: Kritik an der Mode, sich nach westlicher Art zu schminken.
 Textbezug: 76, 189
 Anmerkung: an-Nisāʿiyyāt 9. Ab dieser Folge wurden die Beiträge von Malak Ḥifnī Nāṣif in *al-Ġarīda* durchnummeriert. „Über das Schminken“ (Rescher 1926: 50-55).
- MN 22
 Titel: Mabādiʾ an-nisāʾ – al-Mabdaʾ al-awwal ʿadam at-ṭiqa bi-z-zawğ aw al-ğayra al-ʿamyāʾ (Die Prinzipien der Frauen – Das erste Prinzip: Mißtrauen gegenüber dem Ehemann und blinde Eifersucht)
 Medium/Datum: al-Ġarīda, Nr. 565, 26. Dū l-Ḥiğğa 1326

(19. Januar 1909)
 Edition: AB 217-220, NI 52-54 [85-88]
 Inhalt: Kritik an Frauen, die ihrem Ehemann ständig Vorhaltungen machen.
 Textbezug: 92
 Anmerkung: an-Nisāʿiyyāt 10. „Die blinde Eifersucht“ (Rescher 1926: 55-61).

MN 23

Titel: Mabādiʿ an-nisāʿ – al-Mabdaʿ at-tānī buġd aqārib az-zawġ aw al-aṭara (Die Prinzipien der Frauen – Das zweite Prinzip: Haß gegenüber den Verwandten des Ehemannes oder Selbstsucht)
 Medium/Datum: al-Ġarīda, Nr. 571, 4. Muḥarram 1327 (26. Januar 1909)
 Edition: AB 221-223, NI 55-58 [88-90]
 Inhalt: Verhältnis von Ehefrau und Schwiegermutter; Kritik an Herrschsucht von Frauen.
 Textbezug: 92
 Anmerkung: an-Nisāʿiyyāt 11. „Über die beiderseitigen Verwandten der Gatten“ (Rescher 1926: 61-65).

MN 24

Titel: Mabādiʿ an-nisāʿ – al-Mabdaʿ at-tālī al-mubārāt wa-l-isrāf (Die Prinzipien der Frauen – Das dritte Prinzip: Konkurrenz und Verschwendung)
 Medium/Datum: al-Ġarīda, Nr. 580, 15. Muḥarram 1327 (6. Februar 1909)
 Edition: AB 224-228, NI 58-62 [91-94]
 Inhalt: Konkurrenz und Neid von Frauen untereinander; Kritik an Frauen, die soziale Unterschiede nicht akzeptieren.
 Textbezug: 89, 92
 Anmerkung: an-Nisāʿiyyāt 12. „Verschwendung und Sparsamkeit“ (Rescher 1926: 65-72).

MN 25

- Titel:** Mabādi° an-nisā° – al-Mabda° ar-rābi° sur°at al-ġaḍab wa-t-tahdīd bi-l-firāq (Die Prinzipien der Frauen – Das vierte Prinzip: Jähzorn und Trennungsandrohung)
- Medium/Datum:** al-Ġarīda, Nr. 588, 24. Muḥarram 1327 (15. Februar 1909)
- Edition:** AB 228-232, NI 62-66 [94-97]
- Inhalt:** Kritik an Frauen, die voreilig mit Scheidung drohen, um ihre Interessen in der Ehe durchzusetzen.
- Textbezug:** 92, 160
- Anmerkung:** an-Nisā°iyyāt 13. „Über die (übereilte) Scheidungsandrohung“ (Rescher 1926: 72-78).

MN 26

- Titel:** Masāwi° ar-riġāl – aṭ-ṭama° (Die schlechten Seiten der Männer: Habgier)
- Medium/Datum:** al-Ġarīda, Nr. 615, 27. Šafar 1327 (20. März 1909)
- Edition:** AB 232-235, NI 66-68 [98-100]
- Inhalt:** Kritik an Männern, die nur am Geld ihrer Frauen interessiert sind.
- Textbezug:** 96, 96, 150, 166
- Anmerkung:** an-Nisā°iyyāt 14. „Die Geldgier der Männer“ (Rescher 1926: 78-83).

MN 27

- Titel:** Masāwi° ar-riġāl – aṭ-ṭulm (Die schlechten Seiten der Männer: Ungerechtigkeit)
- Medium/Datum:** al-Ġarīda, Nr. 625, 9. Rabī° al-Awwal 1327 (31. März 1909)
- Edition:** AB 235-237, NI 69-71 [100-102]
- Inhalt:** Kritik an der Polygynie.
- Textbezug:** 96, 164
- Anmerkung:** an-Nisā°iyyāt 15. „Die Übergriffe der Männer“ (Rescher 1926: 83-87). Der Artikel wurde unter dem Titel „Bad Deeds

of Men: Injustice“ ins Englische übersetzt (Badran/Cooke 1990: 135-136) und daraus wiederum ins Deutsche: „Schlechte Taten von Männern: Ungerechtigkeit“ (Badran/Cooke 1992: 100-103).

MN 28

- Titel:** Masāwī³ ar-riḡāl – al-izdirā³ bi-l-mar³a (Die schlechten Seiten der Männer: Die Verachtung der Frau)
- Medium/Datum:** al-Ġarīda, Nr. 634, 20. Rab^o al-Awwal 1327 (11. April 1909)
- Edition:** AB 238-242, NI 71-75 [102-106]
- Inhalt:** Kritik an der Gesellschaft, die Frauen nicht als gleichwertig ansieht und behandelt; Kritik an Männern, die ihre Ehefrauen mißachten.
- Textbezug:** 96, 96, 119, 158
- Anmerkung:** an-Nisā³iyyāt 16. „Die Verachtung der Frau“ (Rescher 1926: 87-94).

MN 29

- Titel:** Iḥtirām al-ārā³ wa-ādāb al-intiqād (Der Respekt gegenüber den Meinungen [anderer] und die Regeln der Kritik)
- Medium/Datum:** al-Ġarīda, Nr. 682, 18. Ġumād al-Awwal 1327 (7. Juni 1909)
- Edition:** AB 242-246, NI 75-79 [106-109]
- Inhalt:** Plädoyer für das Recht auf Meinungsäußerung; Forderung nach sachlicher Kritik.
- Anmerkung:** an-Nisā³iyyāt 17. Von Rescher nicht übersetzt.

MN 30

- Titel:** Li-māḍā yuḍī^c ar-raḡul taʿīrahū al-ḥasan fī usratihī
(Warum vernachlässigt der Mann seinen guten Einfluß auf seine Familie [?])
- Medium/Datum:** al-Ġarīda, Nr. 702, 12. Ġumād at-Ṭānī 1327
(30. Juni 1909)
- Edition:** AB 246-249, NI 79-82 [109-112]
- Inhalt:** Kritik an gebildeten Männern, die sich nicht um die Erziehung und Bildung ihrer Töchter kümmern.
- Textbezug:** 107
- Anmerkung:** an-Nisāʿiyyāt 18. „Warum der Mann seinen bessernden [erzieherischen] Einfluß auf seine Familie einbüßt“ (Rescher 1926: 94-99).

MN 31

- Titel:** al-Kulfa bayna az-zawḡayn (Die Förmlichkeit unter Eheleuten)
- Medium/Datum:** al-Ġarīda, Nr. 744, 2. Šaʿbān 1327
(18. August 1909)
- Edition:** AB 250-253, NI 83-86 [112-115]
- Inhalt:** Kritik am förmlichen Umgang unter Eheleuten.
- Anmerkung:** an-Nisāʿiyyāt 19. „Der Zwang zwischen den Gatten“ (Rescher 1926: 100-104).

MN 32

- Titel:** Zawāḡ al-uḥtayn (Die Heirat mit zwei Schwestern)
- Medium/Datum:** al-Ġarīda, Nr. 817, 3. Ḍū l-Qaʿda 1327
(15. November 1909)
- Edition:** AB 254-257, NI 87-90 [116-118]
- Inhalt:** Abdruck eines Briefes, in dem eine Frau berichtet, wie ihr Mann sich wegen ihrer Schwester scheiden ließ; Forderung nach einer Fatwa, die dieses Vorgehen untersagt.

Textbezug: 159
 Anmerkung: an-Nisāʿiyyāt 20. „Die Heirat mit zwei Schwestern“ (Rescher 1926: 104-109).

MN 33

Titel: al-Mudun wa-l-qurā (Stadt und Land)
 Medium/Datum: al-Ġarīda, Nr. 843, 3. Dū l-Ḥiġġa 1327
 (16. Dezember 1909)
 Edition: AB 257-262, NI 90-94 [119-122]
 Inhalt: Frauen und Kinder profitieren mehr vom Leben auf dem Dorf als in der Stadt.
 Anmerkung: an-Nisāʿiyyāt 21. Von Rescher nicht übersetzt.

MN 34

Titel: Ġamāl as-sayyidāt (Die Schönheit der Frauen)
 Medium/Datum: al-Ġarīda, Nr. 857, 24. Dū l-Ḥiġġa 1327
 (6. Januar 1910)
 Edition: AB 262-264, NI 95-97 [123-125]
 Inhalt: Beschreibung der wohlerzogenen Frau.
 Textbezug: 92
 Anmerkung: an-Nisāʿiyyāt 22. „Die Schönheit der Frauen“ (Rescher 1926: 109-113).

MN 35

Titel: Ġamāl as-sayyidāt yuḍḥū at-tabġ wa-l-ḥamr (Tabak und Wein zerstören die Schönheit der Frauen)
 Medium/Datum: al-Ġarīda, Nr. 864, 3. Muḥarram 1328
 (15. Januar 1910)
 Edition: AB 265-267, NI 98-100 [125-127]
 Inhalt: Kritik an der Nachahmung des Westens beim Konsum von Tabak und Wein; Betonung der schädlichen Wirkungen für die Gesellschaft.
 Textbezug: 189, 190

Anmerkung: an-Nisāʿiyyāt 23. „Über den Tabaks- und Weingenuss seitens der Frauen“ (Rescher 1926: 113-117).

MN 36

Titel: Ġamāl as-sayyidāt wa-r-riyāḍa al-badaniyya (Die Schönheit der Frauen und der Sport)

Medium/Datum: al-Ġarīda, Nr. 878, 19. Muḥarram 1328
(31. Januar 1910)

Edition: AB 268-270, NI 100-103 [128-130]

Inhalt: Familiäre Isolation verantwortlich für schlechte Gesundheit von Frauen; wünschenswerte Bewegung wird durch Männer erschwert, die Frauen auf der Straße belästigen.

Textbezug: 175

Anmerkung: an-Nisāʿiyyāt 24. „Die Schönheit der Frauen und der Sport“ (Rescher 1926: 117-122).

MN 37

Titel: Raddī wa-maḍhabī fī s-sufūr wa-l-ḥiḡāb (Meine Antwort und meine Ansichten über Entschleierung und Verschleierung)

Medium/Datum: al-Ġarīda, Nr. 969, 9. Ġumād al-Awwal 1328
(18. Mai 1910)

Edition: AB 271-274

Inhalt: Kritische Auseinandersetzung mit mehreren Beiträgen und Leserbriefen, die sich mit ihrer Einstellung zur Verschleierung beschäftigten; Bekräftigung der Ablehnung der sofortigen Entschleierung.

Textbezug: 204, 205

Anmerkung: an-Nisāʿiyyāt 25. Nāṣif bezieht sich auf den Beitrag von Muḥammad Ḥusayn Haykal „Ḥiḡāb al-marʾa wa-l-ḥuṭbat Bāḥiṭat al-Bādiya“ in *al-Ġarīda*, Nr. 964, 3. Ġumād al-Awwal 1328 (12. Mai 1910) und auf mehrere Leserbriefe, die unter Pseudonym im April/Mai in *al-Ġarīda* und in *al-Liwāʾ* als Reaktionen auf ihre Rede vom 15. April 1910 (= MN 2) abgedruckt wurden.

MN 38

- Titel:** al-Marʿa wa-l-ḥiğāb (Die Frau und der Schleier)
- Medium/Datum:** [al-Ġarīda, Mai/Oktobre 1910]
- Edition:** AB 275-279
- Inhalt:** Schleier ist nicht für die Rückständigkeit der Nation verantwortlich; Kritik an Nachahmung des Westens; Frauen müssen durch Bildung und Erziehung auf Entschleierung vorbereitet werden.
- Textbezug:** 89, 178
- Anmerkung:** [an-Nisāʿiyyāt 26]. Das genaue Datum war nicht zu klären.

MN 39

- Titel:** Raʿyī fī l-ḥiğāb (Meine Meinung zur Verschleierung)
- Medium/Datum:** al-Ġarīda, Nr. 1135, 2. Ǧū l-Ḥiğga 1328 (3. Dezember 1910)
- Edition:** AB 281-283
- Inhalt:** Antwort auf einen Artikel von Nabawiyya Mūsā; Kritik an Nachahmung des Westens; Frauen müssen durch Bildung und Erziehung auf Entschleierung vorbereitet werden.
- Textbezug:** 177
- Anmerkung:** an-Nisāʿiyyāt 28. Nabawiyya Mūsā veröffentlichte in *al-Ġarīda*, Nr. 1112, 5. Ǧū l-Qaʿda 1328 (7. November 1910) unter dem Titel „Immā s-sufūr aw al-ḥiğāb – ilā Bāḥiṭat al-Bādiya“ einen Beitrag, in dem sie ihre Bewunderung für Malak Ḥifnī Nāṣif ausdrückt und ihre Meinung zur Verschleierung darlegt; in AB ist der Anfang dieses Beitrags abgedruckt (AB: 280).

MN 40

- Titel:** Ḥuḍū ḥiḍrakum ayyuhā r-riğāl (Nehmt Euch in Acht Ihr Männer)
- Medium/Datum:** al-Ġarīda, Nr. 1101, 21. Šawwāl 1328 (24. Oktober 1910)
- Edition:** AB 284-288

Inhalt: Abdruck eines anonymen Briefes, in dem eine Frau ihre unglückliche Ehe beklagt; Aufruf, die traditionelle Form der Verheiratung zu ändern.

Anmerkung: an-Nisāʿiyyāt 27.

MN 41

Titel: al-Marʿa al-ʿarabiyya ams wa-l-yawm (Die arabische Frau gestern und heute)

Medium/Datum: [1911/12]

Edition: AB 289-292

Inhalt: Bericht über eine arabische Frau, die im Tripoliskrieg in italienische Gefangenschaft geriet und von ihrem Stamm befreit wurde; Lob für den tapferen Einsatz.

Anmerkung: Laut Mağd ad-Dīn Nāṣif schickte sie diesen Artikel 1911/12 – während des Tripoliskrieges – an die Zeitungen von *al-Ḥizb al-Waṭanī* (AB: 289 Anm.). An anderer Stelle nennt er die Zeitung *aš-Šaʿb* (Nāṣif 1925: 20). Auch Friedrich Schwally berichtet von einem in *al-Liwaʿ* am 20. Rabiʿ al-Awwal 1330 (9. März 1912) abgedruckten Bericht über eine arabische Kämpferin im Tripoliskrieg (Schwally 1912: 43f.).

MN 42

Titel: Ilā ābāʾ al-fatayāt wa-ilā ʿulamāʾ ad-dīn (An die Väter von Mädchen und die Religionsgelehrten)

Medium/Datum: [al-Ġarīda?]

Edition: AB 293-296

Inhalt: Ablehnung von Ehen zwischen muslimischen Ägypterinnen und Ausländern.

Textbezug: 122, 139, 191

Anmerkung: [an-Nisāʿiyyāt 29?]. Anlaß für diesen Artikel war die Hochzeit eines Engländers mit einer jungen muslimischen Ägypterin (AB: 293 Anm. 1). Hinweise zur Veröffentlichung waren nicht zu finden.

MN 43

Titel: –

Medium/Datum: [al-Ġarīda?] 23. Juli 1910
 Edition: AB 298-301, NI 148-150 [168-171]
 Inhalt: Gedicht; Schleier, Parabel über ägyptischen Nationalismus.
 Anmerkung: Reaktion auf ein Gedicht von Aḥmad Ṣawqī, das in *al-Ġarīda* unter dem Titel „Ilā d-durra al-ġāliya Bāḥiṭat al-Bādiya“ publiziert wurde (AB: 298). Datumsangabe nach Ġabrī 1981: 24.

MN 44

Titel: Li-l-munāsibat iḥyāʾ qānūn al-maṭbūʿāt (Anlässlich der Wiederbelebung des Pressegesetzes)
 Medium/Datum: [al-Liwāʾ, März/April 1909]
 Edition: AB 301-302
 Inhalt: Gedicht; Kritik an der Einschränkung der Pressefreiheit.
 Textbezug: 196
 Anmerkung: Das Pressegesetz stammte bereits aus dem Jahr 1881 und wurde am 25. März 1909 wieder in Kraft gesetzt. ʿAbd al-Ḥamīd Ḥamdī verweist ohne genaue Datumsangabe auf eine Veröffentlichung in *al-Liwāʾ* (Ḥamdī 1928: 11).

MN 45

Titel: Riṭāʾ (Totenklage)
 Medium/Datum: [1905]
 Edition: AB 302-303
 Inhalt: Trauergedicht für Muḥammad ʿAbduh.
 Anmerkung: Hinweise zur Veröffentlichung waren nicht zu finden. Die Jahreszahl erschließt sich aus dem Todesjahr von ʿAbduh.

MN 46

Titel: Riṭāʾ (Totenklage)
 Medium/Datum: [1902]
 Edition: AB 304-305
 Inhalt: Trauergedicht für ʿĀʾiṣa at-Taymūriyya.
 Anmerkung: Hinweise zur Veröffentlichung waren nicht zu finden. Die Jahreszahl erschließt sich aus dem Todesjahr von ʿĀʾiṣa at-Taymūriyya.

MN 47

Titel: Riṭā° (Totenklage)
 Medium/Datum: Fatāt aš-Šarq, 15. November 1909
 Edition: AB 305-306
 Inhalt: Trauergedicht für ihre Freundin Fāṭima Bint Aḥmad Ḥiṣmat Pāšā.
 Textbezug: 70
 Anmerkung: *Fatāt aš-Šarq* 4 (1909): 65-66. Fāṭimas Tod war Anlaß für einen offenen Brief, den Nāṣif in *al-Ġarīda* veröffentlichte (= MN 63).

MN 48

Titel: Raʿyī fī l-ḥiğāb (Meine Ansichten zur Verschleierung)
 Medium/Datum: al-Hilāl (November 1910)
 Edition: AB 307-308
 Inhalt: Gedicht; Schleier als Schutz vor Belästigungen; Gesellschaft auf Entschleierung nicht ausreichend vorbereitet.
 Anmerkung: *al-Hilāl* 19 (1910/11): 106-109. Abgedruckt innerhalb des Artikels „al-Marʿa bayna at-tabaddul wa-l-ḥiğāb.“ Ob es zuvor auch in *al-Ġarīda* abgedruckt wurde, war nicht zu klären.

MN 49

Titel: Ġirāḥa wa-suʿāl (Chirurgie und Husten)
 Medium/Datum: [1903]
 Edition: AB 308-309
 Inhalt: Briefwechsel in Versen zwischen Vater und Tochter, die zur gleichen Zeit erkrankt waren.
 Anmerkung: Hinweise zur Veröffentlichung waren nicht zu finden. Die Jahreszahl erschließt sich aus der Altersangabe von Malak Ḥifnī Nāṣif (AB: 308).

MN 50

Titel: Fī l-ḥayā° (Über die Scham)
 Medium/Datum: –

Edition: AB 309
 Inhalt: Gedicht; siehe Titel.
 Anmerkung: Hinweise zur Veröffentlichung waren nicht zu finden.

MN 51

Titel: Fī tafrīḡ al-hamm (Wie man den Kummer vertreibt)

Medium/Datum: –

Edition: AB 309

Inhalt: Gedicht; siehe Titel.

Anmerkung: Hinweise zur Veröffentlichung waren nicht zu finden.

MN 52

Titel: Fī l-iqtisād (Über die Wirtschaft)

Medium/Datum: –

Edition: AB 309-310

Inhalt: Gedicht; siehe Titel.

Anmerkung: Hinweise zur Veröffentlichung waren nicht zu finden.

MN 53

Titel: –

Medium/Datum: [1902]

Edition: AB 310

Inhalt: Gedicht über Ägypten.

Anmerkung: Hinweise zur Veröffentlichung waren nicht zu finden. Die Jahreszahl erschließt sich aus der Altersangabe von Malak Ḥifnī Nāṣif (AB: 310).

MN 54

Titel: Bārayna ar-riḡāl (Sie wetteiferten mit den Männern)

Medium/Datum: [al-Muʿayyad, 1900]

Edition: AB 310-311

Inhalt: Gedicht über die ersten Mädchen, die die Abschlußprüfung an der staatlichen Primarschule abgelegt hatten.

Textbezug: 69, 79

Anmerkung: Mağd ad-Dīn Nāṣif verweist ohne genaue Datumsangabe auf eine Veröffentlichung in *al-Muʿayyad*, die Jahreszahl erschließt sich aus der Altersangabe von Malak Ḥifnī Nāṣif (NI: 9).

MN 55

Titel: Waṣf al-baḥr (Die Beschreibung des Meeres)

Medium/Datum: –

Edition: AB 311-313, NI² 23-25 [214-216]

Inhalt: Prosagedicht über die Schönheit des Meeres.

Anmerkung: Hinweise zur Veröffentlichung waren nicht zu finden.

MN 56

Titel: Bayna kātibatayn (Zwischen zwei Autorinnen)

Medium/Datum: [al-Ġarīda, 1913] al-Maḥrūsa, Nr. 1488, 17. Muḥarram 1332 (16. Dezember 1913)

Edition: AB 318-320, NI² 7-9 [201-202]

Inhalt: Persönlicher Brief an Mayy Ziyāda; Betonung des Rechts der Frau, ihre Emanzipation selbst zu bestimmen.

Textbezug: 74, 83, 98, 196

Anmerkung: Erster Brief an Ziyāda. Antwort auf Ziyādas ersten Brief an Nāṣif, der ebenfalls in die Editionen aufgenommen wurde (AB: 315-317, NI²: 4-6 [198-200]). In *al-Maḥrūsa* wurden beide Briefe zusammen abgedruckt, laut Einleitung war Nāṣifs Brief am Tag zuvor in *al-Ġarīda* veröffentlicht worden. Ein Teil des Briefwechsels wurde unter dem Titel „Zwischen zwei Schriftstellerinnen“ ins Deutsche übersetzt (Taufiq 1993: 35-47).

MN 57a

Titel: Ilā l-Ānisa Mayy (An Fräulein Mayy)

Medium/Datum: [al-Maḥrūsa, Januar 1914]

- Edition: AB 327-330, NI² 17-19 [209-211]
- Inhalt: Persönlicher Brief an Mayy Ziyāda; beschreibt, wieviel Kraft sie der Einsatz für Reformen kostet.
- Anmerkung: Zweiter Brief an Ziyāda. Antwort auf Ziyādas zweiten Brief an Nāṣif, den sie in *al-Maḥrūsa*, Nr. 1497, 29. Muḥarram 1332 (28. Dezember 1913) veröffentlicht hatte (AB: 320-324, NI²: 10-13 [203-205]). Dieser zweite Brief Nāṣifs ist in den Editionen in drei unabhängige Teile gegliedert: persönliches Anschreiben (= MN 57a), Einladung an Ziyāda (= MN 57b) und Fortsetzung der Diskussion zum Thema „Frau und Mann“ (= MN 57c); das genaue Datum war nicht zu klären.

MN 57b

- Titel: as-Sāʿa al-mafqūda (Die verlorene Uhr)
- Medium/Datum: [al-Maḥrūsa, Januar 1914]
- Edition: AB 330, NI² 20 [212]
- Inhalt: Einladung an Mayy Ziyāda.
- Anmerkung: Reaktion auf einen gleichnamigen Beitrag von Mayy Ziyāda in *al-Maḥrūsa*, Nr. 1500, 2. Šafar 1332 (31. Dezember 1913), der als Nachdruck aus *al-Ġarīda* gekennzeichnet war; ebenfalls abgedruckt in AB: 324-327, NI²: 14-16 [206-207].

MN 57c

- Titel: Ḥikāyat ar-raġul (Die Geschichte des Mannes)
- Medium/Datum: [al-Maḥrūsa, Januar 1914]
- Edition: AB 330-332, NI² 21-22 [212-213]
- Inhalt: Beziehung zwischen Mann und Frau; Bedeutung der Frau innerhalb der Gesellschaft.
- Textbezug: 99

MN 58

- Titel: Šawq (Sehnsucht)
- Medium/Datum: [8. September 1905]
- Edition: AB 333
- Inhalt: Persönlicher Brief an ihre Freundin Balsam ʿAbd al-Malik

Anmerkung: Balsam °Abd al-Malik war eine Schulfreundin von Nāṣif, die ab 1920 die Frauenzeitschrift *Mağallat al-Mar'a al-Miṣriyya* (Die ägyptische Frau) herausgab. Dort wurde der vom 8. September 1905 datierte Brief im Zusammenhang mit Gedenkfeiern zum Todestag von Nāṣif abgedruckt: *Mağallat al-Mar'a al-Miṣriyya* 2 (1921): 31-36 und 15 (1934): 397-404.

2.2. Nichtedierte Artikel²

MN 59

Titel: al-A°rās (Das Hochzeitsfest)
 Medium/Datum: Anīs al-Ġalīs, Nr. 7 (Juli 1904)
 Inhalt: Kritik an kostspieligen Hochzeitsfeiern.
 Textbezug: 79
 Anmerkung: *Anīs al-Ġalīs* 7 (1904): 1872-1875. Dieser Artikel ist unterzeichnet mit „Malaka Nāṣif, Tochter des Richters Ḥifnī Bey Nāṣif, eine der Lehrerinnen der *as-Sanīya*-Schule in Kairo.“

MN 60

Titel: Iqtirāḥ banā° madfan wāḥid li-°uḏamā° Miṣr (Anregung, einen Friedhof für die bedeutenden Persönlichkeiten Ägyptens zu errichten)
 Medium/Datum: al-Ġarīda, Nr. 382, 11. Ġumād al-Awwal 1326 (10. Juni 1908)
 Inhalt: Plädoyer für den Bau eines Friedhofs für ägyptische Persönlichkeiten nach den Vorbildern Westminster in London und Pantheon in Paris.
 Textbezug: 72, 79, 204
 Anmerkung: Der erste Beitrag, den Malak Ḥifnī Nāṣif in *al-Ġarīda* publizierte und der erste, den sie mit dem Pseudonym *Bāḥiṭa bi-l-Bādiya* unterzeichnete. Anlaß war die Berichterstattung über den Tod Qāsim Amīns.

² Diese Texte sind im Anhang im arabischen Original dokumentiert.

MN 61

- Titel:** an-Nāṭiqūn bi-ḡ-ḡāḡ ([Der Terminus] „die Sprecher des ḡāḡ“)
- Medium/Datum:** al-Muqṭaṭaf, 2. Ğumād aṭ-Ṭānī 1326 (1. Juli 1908)
- Inhalt:** Dieser Terminus wird fälschlicherweise für Araber oder Arabischsprechende benutzt, da auch westliche Sprachen diesen Buchstaben kennen und benutzen.
- Anmerkung:** *al-Muqṭaṭaf* 33 (1908): 606.

MN 62

- Titel:** Ḥuṭbat al-Madām wāzil Klīmūn (Die Rede von Fräulein Clement)
- Medium/Datum:** al-Ġarīda, Nr. 565, 26. Dū l-Ḥiġġa 1326 (19. Januar 1909)
- Inhalt:** Kritik an der Organisation der Veranstaltung und am störenden Verhalten einiger Teilnehmerinnen.
- Textbezug:** 120
- Anmerkung:** Marguerite Clement war eine der ersten Europäerinnen, die Vorträge für Frauen hielten.

MN 63

- Titel:** Suʿāl li-ḡaḡrāt al-aṭibbāʿ (Frage an die geschätzte Ärzteschaft)
- Medium/Datum:** al-Ġarīda, Nr. 710, 23. Šawwāl 1327 (6. November 1909)
- Inhalt:** Frage nach Behandlungsmethoden und Mitteln gegen Kindbettfieber.
- Textbezug:** 70
- Anmerkung:** Nāšifs Freundin Fāṭima Bint Aḡmad Ḥiṣmat Pāšā war am Kindbettfieber gestorben (siehe auch MN 47).

MN 64

- Titel:** Ḥurriyyat al-marʿa fī l-Islām (Die Freiheit der Frau im Islam)

- Medium/Datum: al-Manār, 30. Rabīʿ aṭ-Ṭānī 1329 (29. April 1911)
- Inhalt: Nicht der Islam schränkt die Rechte der Frau ein, sondern die Gesellschaft, die sich nicht an die Gesetze des Islams hält.
- Textbezug: 83, 108, 158, 160, 165, 187
- Anmerkung: an-Nisāʿiyyāt 30. *al-Manār* 14 (1911): 308-310. Der Beitrag wurde als neuer Artikel der bekannten Autorin *Bāḥiṭat al-Bādiya* gekennzeichnet und unter dem Kolumnentitel „an-Nisāʿiyyāt 30“ veröffentlicht. Ob er zuvor auch in *al-Ġarīda* publiziert wurde, war nicht zu klären.

LITERATURVERZEICHNIS

1. WERKE VON ZAYNAB FAWWĀZ

- FAWWĀZ, ZAYNAB (1893): *al-Hawā wa-l-wafāʾ*, Kairo (Maṭbaʿat al-Ġāmiʿa).
Neuausgabe:
siehe Fawwāz (1984).
- FAWWĀZ, ZAYNAB (1894/95): *ad-Durr al-manṭūr fī ṭabaqāt rabbāt al-ḥudūr*, Būlāq/Kairo (al-Maṭbaʿa al-Amīriyya).
Neuausgaben:
(1977) 2. Auflage, Beirut (Dār al-Maʿārif).
(1999) Bd. I-II, herausgegeben u. kommentiert von Muḥammad Amīn Ḍannāwī, Beirut (Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya).
(2000) herausgegeben u. kommentiert von Munā Muḥammad Zayyād al-Ḥarrāt, Beirut (Muʾassasat ar-Rayyān).
- FAWWĀZ, ZAYNAB (1899): *Husn al-ʿawāqib aw ḡadat az-Zāhira*, Kairo (Maṭbaʿa Hindiyya).
Neuausgabe:
siehe Fawwāz (1984).
- FAWWĀZ, ZAYNAB [1905]: *ar-Rasāʾil az-Zaynabiyya*, Kairo [Maṭbaʿat al-Muʾayyad].
Neuausgabe:
[1910] Kairo (al-Maṭbaʿa al-Mutawassīṭa).
- FAWWĀZ, ZAYNAB (1905): *al-Malik Kūruš awwal mulūk al-Furs*, Kairo (Maṭbaʿa Hindiyya).
- FAWWĀZ, ZAYNAB [1906]: [Unveröffentlichte Briefe an ʿAbbās Ḥilmī II].
In: Abbas Hilmi II Papers, File 44/106, 115, 117-119, 129, 150-151, 162-163, 165-167, 180-181, 189-192, 195, 235-237, University of Durham, Archives and Special Collections, Durham.
- FAWWĀZ, ZAYNAB (1984): *Ḥusn al-ʿawāqib (riwāya) – al-Hawā wa-l-wafāʾ (masraḥiyya)*, herausgegeben und durch eine Biographie der

Autorin ergänzt von Fawziyya Fawwāz, Beirut (Mağlis at-Taqaifi li-Lubnān al-Ġanūbi).

2. WERKE VON MALAK ĤIFNĪ NĀŞIF

NĀŞIF, MALAK ĤIFNĪ (1910): *an-Nisā'yyāt*, Teil I, Kairo (Maṭba'at al-Ġarīda).

NĀŞIF, MALAK ĤIFNĪ (1925): *an-Nisā'yyāt*, Teil I und II in einem Band, mit einer Biographie der Autorin, verfaßt von Mağd ad-Dīn Nāşif, Kairo (Maktabat at-Taqaaddum).

Neuausgaben:

[1985] Kairo (Dār al-Hudā).

(1998) mit einem Vorwort von Hudā aṣ-Ṣadda, Kairo (Multaqā al-Mar'a wa-d-Ḍākira).

NĀŞIF, MALAK ĤIFNĪ [1962]: *Āṭār Bāḥiṭat al-Bādiya – Malak Ĥifnī Nāşif 1886-1918*, zusammengestellt und durch eine Biographie der Autorin ergänzt von Mağd ad-Dīn Nāşif, mit einem Vorwort von Suhayr al-Qalamāwī, Kairo (al-Mu'assasa al-Miṣriyya al-Āmma).

3. SEKUNDÄRLITERATUR

ABDAL-REHIM, ABDAL-REHIM ABDAL-RAHMAN (1996): „The Family and Gender Laws in Egypt During the Ottoman Period“. In: Sonbol, Amira El Azhary, ed.: *Women, the Family and Divorce Laws in Islamic History*, Syracuse/N.Y., 96-111.

ABDEL-KADER, SOHA (1987): *Egyptian Women in a Changing Society 1899 - 1987*, Boulder/Colorado.

°ABDUH, IBRĀHĪM (1982): *Tatawwur aṣ-ṣiḥāfa al-miṣriyya 1798-1981*, vierte Auflage, Kairo (Mu'assasat Siğill al-°Arab).

ABOU-ZEID, HEKMAT, ed. et al. (1970): *The Education of Women in the U.A.R. during the 19th and 20th Centuries*, Kairo (National Commission for UNESCO).

ADAMS, CHARLES C. (1968): *Islam and Modernism in Egypt*, 2. Auflage, New York (Erstausgabe 1933 London).

- AL-°AFĀF (1914): „Ğam°iyyat ittihād as-sayyidāt.“ In: al-°Afāf 2 (9. Februar): 7.
- AL-°AFĀF (1914^b): „Bāḥiṭat al-Bādiya.“ In: al-°Afāf 2 (27. Februar): 7.
- AḤMAD, °ABDELḤAMĪD MUḤAMMAD (1963): *Die Auseinandersetzung zwischen al-Azhar und der modernistischen Bewegung in Ägypten von Muḥammad °Abduh bis zur Gegenwart*, Hamburg.
- AHMED, GAMAL (1960): *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism*, London.
- AHMED, LEILA (1992): *Women and Gender in Islam – Historical Roots of a Modern Debate*, 2. Auflage, London.
- ALI, NADJE AL- (2000): *Secularism, Gender and the State in the Middle East – The Egyptian Women’s Movement*, Cambridge.
- ĀL-ŞAFĀ, MUḤAMMAD ĞĀBIR (1998): *Tārīḥ Ğabal °Āmil*, 3. Auflage, Beirut (Dār an-Nahār).
- AMĪN, MUḤSIN AL-°ĀMILĪ AL- (1981): *A°yān aš-šī°a*, Bd. 33, 2. Auflage, Beirut.
- AMĪN, QĀSIM (1992): *Die Befreiung der Frau*, aus dem Arabischen übertragen von Oskar Rescher, bearbeitet und mit einer Einführung versehen von Smail Balić, Religionswissenschaftliche Studien 20, Würzburg (Erstausgabe 1928 Rescher, gedruckt als Manuskript).
- °AMRŪSĪ, ŞAFĪQ AL- (1988): „Ḥarağna min aš-Şām wa-rtafa°a şawtuhunna fi l-Qāhira.“ In: al-°Arabī 96 (August): 162-166.
- ANNUAIRE STATISTIQUE DE L’ÉGYPTE (1911): 3. Jg., Le Caire.
- ARTIN, YACOB PACHA (1889/90): *L’Instruction Publique en Égypte*, Paris.
- °ASRI, °ABD AS-SALAM AL- (1958): *Bāḥiṭat al-Bādiya*, Kairo (Wizārat at-Tarbiya wa-t-Ta°līm, Idārat aš-Şu°ūn al-°Āmma).
- A°WAḌAYN, IBRAHIM (1987): „al-Mar°a kamā tarāḥā Bāḥiṭat al-Bādiya.“ In: al-Hilāl 95 (9/September): 46-51.
- AYALON, AMI (1987): *Language and Change in the Arab Middle East – The Evolution of a Modern Political Discourse*, Studies in Middle Eastern History, New York.

- AYALON, AMI (1992): „Sihafa – The Arab Experiment in Journalism.“ In: *Middle Eastern Studies* 28 (April): 258-280.
- AYALON, AMI (1995): *The Press in the Arab Middle East*, New York/Oxford.
- AYALON, AMI (1997): „Political Journalism and Its Audience in Egypt 1875-1914.“ In: *Culture & History* 16: 100-121.
- AYALON, AMI (1997^b): „How People Began to Read Newspapers in the Middle East.“ In: *Bulletin of the Israeli Academic Center in Cairo/Našrat al-Markaz al-Israʿīlī fī l-Qāhira* 20: 16-21.
- BADR, ʿABD AL-MUḤSIN ṬĀHĀ (1992): *Taṭawwur ar-riwāya al-ʿarabiyya al-ḥadīṭa fī Miṣr 1870-1938*, 5. Auflage, Kairo (Dār al-Maʿārif/Erstausgabe 1963).
- BADR, SIHAM (1968): *Frauenbildung und Frauenbewegung in Ägypten*, Wuppertal.
- BADRAN, MARGOT (1988): „Dual Liberation – Feminism and Nationalism in Egypt 1870s-1925.“ In: *Feminist Issues* 8 (Spring): 15-34.
- BADRAN, MARGOT (1993): „Independent Women – More than a Century of Feminism in Egypt.“ In: Tucker, Judith E., ed.: *Arab Women – Old Boundaries, New Frontiers*, Bloomington/Indianapolis, 129-148.
- BADRAN, MARGOT (1995): *Feminists, Islam, and Nation – Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton.
- BADRAN, MARGOT / COOKE, MIRIAM (1990): *Opening the Gates – A Century of Arab Feminist Writing*, Bloomington/Indianapolis.
- BADRAN, MARGOT / COOKE, MIRIAM (1992): *Araberinnen über sich selbst – Lesebuch der Neuen Frau*, Hamburg.
- BAGDADI, NADIA AL- (1999): „The Anthropological Turn in Some Nineteenth Century Arabic Literature.“ In: Guth, Stephan / Furrer, Priska / Bürgel, Johann Christoph, Hrsg.: *Conscious Voices – Concepts of Writings in the Middle East*, Beirut Texts und Studien 72, Beirut, 1-11.

- BAḤBŪḤ, ZAYNAB NUBUWWAH (2000): *Zaynab Fawwāz - Rāʿida min aʿlām an-naḥḍa al-ʿarabiyya al-ḥadīṭa 1846-1914*, Damaskus (Wizārat aṭ-Ṭaqāfa).
- BAKR, SALWĀ (1998): „Ğuḍūr ʿašwaʿat taʿlīm al-marʿa fi Mişr.“ In: Hāğar – Kitāb al-Marʿa 5/6: 17-37.
- BARON, BETH (1989): „Unveiling in Early Twentieth Century Egypt – Practical and Symbolic Considerations.“ In: *Middle Eastern Studies* 25: 370-386.
- BARON, BETH (1991): „Mothers, Morality and Nationalism in Pre-1919 Egypt.“ In: Khalidi, Rashid, ed. et al.: *The Origins of Arab Nationalism*, New York, 271-288.
- BARON, BETH (1991^b): „The Making and Breaking of Marital Bonds in Modern Egypt.“ In: Keddie, Nikki / Baron, Beth, eds.: *Women in Middle Eastern History – Shifting Boundaries in Sex and Gender*, New Haven, 275-291.
- BARON, BETH (1994): *The Women's Awakening in Egypt – Culture, Society, and the Press*, New Haven/London.
- BARON, BETH (1994^b): „Readers and the Women's Press in Egypt.“ In: *Poetics Today* 15 (2): 217-240.
- BARON, BETH (1996): „A Field Matures – Recent Literature on Women in the Middle East.“ In: *Middle Eastern Studies* 32 (3): 172-186.
- BARON, BETH (2000): „An Islamic Activist in Interwar Egypt.“ In: Matthee, Rudi / Baron, Beth: *Iran and Beyond – Essays in Honour of Nikki R. Keddie*, Costa Mesa Calif., 215-234.
- BAYYŪMĪ, MUḤAMMAD RAĞAB (1985): „Murāsīlāt adabiyya bayna Bāḥiṭat al-Bādiya wa-l-Ānisa Mayy.“ In: *al-Hilāl* 93 (7/Juli): 24-31.
- BĀZ, ĞURĞĪ NĪQŪLA [1925]: „al-Kātiba al-mašhūra Hanā Kasbānī Kūrānī.“ In: Muḥammad, Faṭḥiyya: *Balāğat an-nisāʿ fī l-qarn al-ʿiśrīn*, Kairo (Ḥusayn Ḥasanayn), 103-112.
- BOOTH, MARILYN (1991): „Biography and Feminist Rhetoric in Early Twentieth-Century Egypt: Mayy Ziyāda's Studies of Three Women's Lives.“ In: *Journal of Women's History* 3 (1/Spring): 38-64.

- BOOTH, MARILYN (1995): „Exemplary Lives, Feminist Aspirations – Zaynab Fawwāz and the Arabic Biographical Tradition.“ In: *Journal of Arabic Literature* 26: 120-146.
- BOOTH, MARILYN (1997): „May Her Likes Be Multiplied – Famous Women – Biography and Gendered Prescription in Egypt 1892-1935.“ In: *Signs – Journal of Women in Culture and Society* 22 (4): 827-890.
- BOOTH, MARILYN (1998): „The Egyptian Lives of Jeanne d’Arc.“ In: Abu-Lughod, Lila, ed.: *Remaking Women – Feminism and Modernity in the Middle East*, Princeton, 171-211.
- BOOTH, MARILYN (2001): „Women in Islam – Men and the ‚Women’s Press‘ in Turn-Of-The-20th-Century Egypt“. In: *International Journal of Middle East Studies* 33/2 (Mai): 171-201.
- BOOTH, MARILYN (2001^b): *May Her Likes Be Multiplied – Biography and Gender Politics in Egypt*, Berkeley.
- BROCKELMANN, CARL (1937ff.): *Geschichte der arabischen Litteratur*. Zweite, den Supplementbänden angepaßte Auflage, Bd. I-II, Supplementbd. SI-III, Leiden.
- BUHEIRY, MARWAN (1981): *Intellectual Life in the Arab East 1890-1939*, Beirut.
- BUSTĀNĪ, BUṬRUS AL- (1998): *Muḥīṭ al-Muḥīṭ*, Beirut (Librairie du Liban/Erstausgabe 1870).
- CAMERON, CHARLOTTE (1913): *A Woman’s Winter in Africa – A 26.000 Miles Journey*, 2. Auflage, London.
- CANNON, BYRON D. (1985): „Nineteenth-Century Arabic Writings on Women and Society – The Interim Role of the Masonic Press in Cairo (al-Laṭāʾif 1885-1895).“ In: *International Journal of Middle East Studies* 17: 436-484.
- CLARKE, EDITH E. (1894): *List of Books Sent by Home and Foreign Committees to the Library of the Woman’s Building – World’s Columbian Exposition 1893, Chicago*.
(einges. unter:
<http://digital.library.upenn.edu/women/clarke/library/library.html>).

- COLE, JUAN RICARDO (1981): „Feminism, Class, and Islam in Turn-of-the-Century Egypt.“ In: *International Journal of Middle East Studies* 13: 387-407.
- COLE, JUAN RICARDO (1993): *Colonialism and Revolution in the Middle East – Social and Cultural Origins of Egypt's Urabi-Movement*, Princeton.
- CONERMANN, STEPHAN (1996): *Muṣṭafā Maḥmūd (geb. 1921) und der modifizierte islamische Diskurs im modernen Ägypten*, Islamkundliche Untersuchungen 201, Berlin.
- COOPER, ELIZABETH (1914): *The Women of Egypt*, New York.
- DĀĞIR, YÜSUF AS°AD (1955): *Maṣādir ad-dirāsa al-adabiyya*, Bd. II: al-Fikr al-°arabī al-ḥadīṭ fī siyar a°lāmiḥ – ar-Rāḥilūn 1800-1955, Beirut (al-Maktaba aš-Šarqiyya).
- DĀĞIR, YÜSUF AS°AD (1972): *Maṣādir ad-dirāsa al-adabiyya*, Bd. III-1 u. III-2: al-Fikr al-°arabī al-ḥadīṭ fī siyar a°lāmiḥ – ar-Rāḥilūn 1800-1972, Beirut (al-Maktaba aš-Šarqiyya).
- DĀĞIR, YÜSUF AS°AD (1981): *Mu°ğam al-asmā° al-musta°āra wa-ašḥābihā*, Beirut (Maktabat Lubnān).
- DELANOUE, GILBERT (1982): *Moralistes et politiques musulman dans l'Égypte du XIXe siècle (1798-1882)*, Band I/1-3, Band II/4-5, Le Caire.
- DNP = *Der neue Pauly – Enzyklopädie der Antike* (1999), Stuttgart, Weimar.
- DODGE, BAYARD (1961): *Al-Azhar – A Millenium of Muslim Learning*, Washington.
- EAGLE, MARY, ed. (1894): *The Congress of Women – Held in the Woman's Building – World's Columbian Exposition – Chicago USA 1893*, Chicago/Ill.
- EARLY, EVELYNE ALEENE (1981): „Bāḥithat al-Bādiya – Cairo Viewed from the Fayyūm Oasis.“ In: *Journal of Near Eastern Studies* 40 (4/Okttober): 339-341.
- EB = *Encyclopaedia Britannica* (1984), 15th Edition, Chicago.

- ECCEL, A. CHRIS (1984): *Egypt, Islam and Social Change – Al-Azhar in Conflict and Accomodation*, Islamkundliche Untersuchungen 81, Berlin.
- EI² = *Encyclopaedia of Islam* (1960ff.), New Edition, Leyden.
- EJ = *Encyclopaedia Judaica* (1971), Jerusalem.
- ELOUI, ALI [1921]: *Die Moderne Frau im Morgen- und Abendland – Kulturelle Betrachtungen eines Arztes und soziale Vergleiche*, Berlin.
- ENDE, WERNER (1994): „Sollen Frauen schreiben lernen? Eine innerislamische Debatte und ihre Widerspiegelung in al-Manār.“ In: Bellmann, D., Hrsg.: *Gedenkschrift Wolfgang Reuschel*, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 51/1, Stuttgart, 49-57.
- ESPOSITO, JOHN L. (1982): *Women in Muslim Family Law*, Syracuse.
- FARĪD, ZAYNAB MUḤAMMAD (1980): *Taʿlīm al-marʿa al-ʿarabiyya*, Kairo (Maktabat al-Anglū l-Miṣriyya).
- FATTŪḤ, ʿĪSĀ (1994): *Adībāt ʿarabiyyāt – Siyar wa-dirāsāt*, Damaskus (Ġamʿiyyat an-Nadwa at-Taḳāfiyya an-Nisāʿiyya).
- FĀʿŪR, KĀMIL (1980): „al-Baḥṭ ʿan Zaynab Fawwāz.“ In: al-Masīra 1 (Februar): 61-69, Beirut.
- FLEISCHMANN, ELLEN L. (1999): „The Other „Awakening“ – The Emergence of Women’s Movements in the Modern Middle East 1900-1940.“ In: Meriwether, Margaret L. / Tucker, Judith E., eds.: *A Social History of Women and Gender in the Modern Middle East*, Boulder, Colorado, 89-139.
- ĠABRĪ, ʿABD AL-MUTAʿĀL AL- (1981): *al-Muslima al-ʿaṣriyya ʿinda Bāḥitat al-Bādiya – Malak Ḥifnī Nāṣif*, 3. Auflage, Kairo (Dār al-Anṣār/Erstausgabe 1972).
- GAL = Geschichte der arabischen Litteratur, siehe Brockelmann 1937ff.
- GALAL, KAMAL ELDIN (1939): *Entstehung und Entwicklung der Tagespresse in Ägypten*, Frankfurt.
- GERSHONI, ISRAEL / JANKOWSKI, JAMES P. (1986): *Egypt, Islam and the Arabs – The Search for Egyptian Nationhood 1900-1930*, Studies in Middle Eastern History, New York.

- GIESS (1922/23): „Bahisat al-Badija.“ In: Stimmen des Orients, Monatszeitschrift für d. geistige, kulturelle, politische und wirtschaftliche Leben des Morgenlandes 1 (20. Januar 1923): 184-186.
- GLASS, DAGMAR (1995): „Die Masāʾil-Kolumne in al-Muqtaṭaf – Ein Indikator für die Rezeption einer arabischen Wissenschaftszeit-schrift des 19. Jahrhunderts?“ In: Herzog / Motika / Pistor-Hatam, Hrsg.: *Presse und Öffentlichkeit im Nahen Osten*, Heidelberg, 59-82.
- GOLDSCHMIDT, ARTHUR JR. (1968): „The Egyptian Nationalist Party 1892-1919.“ In: Holt, P.M., ed.: *Political and Social Change in Modern Egypt*, London, 308-333.
- GOLDZIER, IGNAZ (1993): „Muhammadan Public Opinion.“ In: Journal of Semitic Studies 38: 97-133 (Kommentierte Übersetzung des ungarischen Originals aus dem Jahr 1882 von Jerry Payne und Philip Sadgrove).
- ĞUNDİ, ANWAR AL- (1964): „Zaynab Fawwāz awwal ʿarabiyya katabat fi ṣuḥuf Miṣr.“ In: al-ʿIrfān 52 (1): 52-58.
- ĞUNDİ, ANWAR AL- (1967): *Taṭawwur aṣ-ṣiḥāfa al-ʿarabiyya fī Miṣr*, Kairo (Maṭbaʿ ar-Risāla).
- ĞUNDİ, ANWAR AL- (1979): *Ṣafahāt mağhūla min al-adab al-ʿarabī al-muʿāṣir*, Kairo (Maktabat al-Anglū l-Miṣriyya).
- GUTHRIE, SHIRLEY (2001): *Arab Women in the Middle Ages – Private Lives and Public Roles*, London.
- HADDAD, YVONNE (1994): „Muhammad Abduh – Pioneer of Islamic Reform.“ In: Rahnema, Ali, ed.: *Pioneers of Islamic Revival*, London, 30-63.
- ḤALİL, MAHDİ AḤMAD (1918): „Faqīdat al-ʿilm wa-l-adab – al-Marḥūma as-Sayyida Malak Nāṣif.“ In: al-Muqtaṭaf 53 (November): 497-500.
- HALM, HEINZ (1988): *Die Schia*, Darmstadt.
- ḤAMDİ, ʿABD AL-ḤAMĪD (1928): „Riğāl at-tārīḫ al-miṣrī al-ḥadīṡ – Malak Hānum ʿAḍnā Nāṣif, Bāḥiṭat al-Bādiya.“ In: as-Siyāsa al-Uṣbūʿiyya (Nr. 107, März): 10-11.

- HANOTAUX, M.G./ABDOU, MOHAMMED (1905): *L'Europe et l'Islam – Avec préface de Mohamed Talaat Harb Bey*, Kairo.
- HĀNŪTŪ / °ABDUH, MUḤAMMAD [1910]: *al-Islām*, Kairo (°Abd ar-Raḥīm al-Makāwī).
- HARTMANN, MARTIN (1899): *The Arabic Press of Egypt*, London.
- ḤASANAYN, AḤMAD ṬĀHIR (1983): *Dawr aš-Šāmiyyīn al-muhāğirīn ilā Miṣr fī n-nahḍa al-adabiyya al-ḥadīṭa*, Damaskus (Dār al-Waṭba).
- HĀŠIM, LABĪBA (1906/07): „as-Sayyida Zaynab Fawwāz.“ In: *Fatāt aš-Šarq* 1 (Mai 1907): 225-228. (Nachgedruckt in Muḥammad, Faṭḥiyya [1925]: *Balāğat an-nisā' fī l-qarn al-°iṣrīn*, Kairo (Ḥusayn Ḥasanayn), 116-123).
- HĀŠIM, LABĪBA (1918/19): „Ruz' alīm.“ In: *Fatāt aš-Šarq* 13 (November 1918): 62-65.
- HĀŠIM, LABĪBA (1918/19^b): „Šahīrāt an-nisā' – Bāḥiṭat al-Bādiya.“ In: *Fatāt aš-Šarq* 13 (Dezember 1918): 81-83.
- HĀŠIM, LABĪBA (1918/19^c): „Ḥafla takrīmiyya.“ In: *Fatāt aš-Šarq* 13 (Dezember 1918): 105-106.
- HATEM, MERVAT (1988): „Egypt's Middle Class in Crisis – The Sexual Division of Labor.“ In: *Middle East Journal* 42: 407-422.
- HATEM, MERVAT (1989): „Through Each Others Eyes – Egyptian, Levantine-Egyptian and European Women's Images of Themselves and of Each Other (1862-1920).“ In: *Women's Studies International Forum* 12 (2): 183-98.
- HATEM, MERVAT (1998): „°A'isha Taymur's Tears and the Critique of the Modernist and the Feminist Discourses on Nineteenth-Century Egypt.“ In: Abu-Lughod, Lila, ed.: *Remaking Women – Feminism and Modernity in the Middle East*, Princeton, 73-87.
- HENNING, MAX (1962): *Der Koran*, Stuttgart.
- HEYWORTH-DUNNE, J. (1968): *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt*, 2. Auflage, London (Erstausgabe 1939).
- AL-HILĀL (1892/93): „Riwāyat al-hawā wa-l-wafā'.“ In: *al-Hilāl* 1 (März 1893): 334.

- AL-HILĀL (1908/09): „Qānūn al-maṭbūʿāt wa-ḥurriyyat aṣ-ṣiḥāfa“. In: al-Hilāl 17 (April 1909): 417-422.
- AL-HILĀL (1913/14): „Zaynab Fawwāz“. In: al-Hilāl 22 (Februar 1914): 386.
- HORTON, M. (1916/17): „Muḥammad ʿAbduh – Sein Leben und seine theologisch-philosophische Gedankenwelt – Eine Studie zu den Reformbestrebungen im modernen Ägypten.“ In: Beiträge zur Kenntnis des Orients 13 (1916): 83-114 und 14 (1917): 74-128.
- HOURLANI, ALBERT (1981): *The Emergence of the Modern Middle East*, London.
- HOURLANI, ALBERT (1993): *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, 7. Auflage der überarbeiteten Fassung von 1983, Cambridge (Erstausgabe 1962 Oxford).
- ḤÜRĪ, YŪSUF Q. (1985): *Mudawwanat aṣ-ṣiḥāfa al-ʿarabiyya*, Bd. I (Miṣr) u. Bd. II (Lubnān), Beirut (Maʿhad al-Inmāʾ al-ʿArabī).
- IBRĀHĪM, IMILĪ FĀRIS (o. J.): *Adibāt Lubnāniyyāt*, Beirut (Dār ar-Rayhānī li-ṭ-Ṭibāʿa wa-n-Naṣr).
- IBRĀHĪM, ISMĀʿĪL (1996): *aṣ-Ṣiḥāfa an-nisāʾiyya fī l-waṭan al-ʿarabī*, Kairo (ad-Dār ad-Dawliyya li-n-Naṣr).
- IBRĀHĪM, ISMĀʿĪL (1997): *Ṣuḥufiyyāt ṭāʾirāt*, Kairo (Dār al-Miṣriyya al-Lubnāniyya).
- ʿIMĀRA, MUḤAMMAD (1979): *al-Islām wa-l-marʾa fī raʾy al-Imām Muḥammad ʿAbduh*, Kairo (Dār al-Hilāl).
- ʿIMĀRA, MUḤAMMAD (1980): *Qāsim Amīn wa-taḥrīr al-marʾa*, 2. Auflage, Beirut (al-Muʾassasa al-ʿArabiyya).
- ʿIMĀRA, MUḤAMMAD (1989): *Qāsim Amīn – al-Aʿmāl al-kāmila*, 2. Auflage, Kairo (Dār aṣ-Ṣurūq, Erstausgabe 1975).
- ISʿĀD, MUḤAMMAD ABŪ AL- (1994): *Nabawiyya Mūsā wa-dawruhā fī l-ḥayāt al-miṣriyya 1886-1951*, Kairo (al-Hayʾa al-Miṣriyya al-ʿĀmma li-l-Kitāb).
- JARRAR, GHALIB (1979): *Bildungssystem und Gesellschaft in Ägypten*, München.

- JOHANSEN, BABER (1967): *Muḥammad Ḥusain Haikal – Europa und der Orient im Weltbild eines Ägyptischen Liberalen*, Beirut Texte und Studien 5, Beirut.
- KAḤḤĀLA, ʿUMAR RIḌĀ (1957-61): *Muʿḡam al-muʿallifin – Tarāḡim muṣannif al-kutub al-ʿarabiyya*, Damaskus (Maṭbaʿat at-Taraqqī bi-Dimašq).
- KALLĀS, ĞURĢ (1996): *Taʿrīḡ aṣ-ṣiḡḡāfa an-niswiyya – naṣʿatuhā wa-taṭawwuruhā 1892-1932*, Beirut (Dār al-Ġīl).
- KALLĀS, ĞURĢ (1996^b): *al-Ḥaraka al-fikriyya an-niswiyya fī ʿaṣr an-naḡḡa 1849-1928*, Beirut (Dār al-Ġīl).
- KAMĀL, ḤĀLA (1998): „Nabawiyya Mūsā wa-taʿlīm al-banāt fī Miṣr.“ In: Hāḡar – Kitāb al-Marʿa 5/6: 38-44.
- KAYYĀLĪ, SĀMĪ AL- (1968): *al-Adab al-ʿarabī al-muʿāṣir fī Sūriyā 1850-1950*, Maktabat ad-Dirāsāt al-Adabiyya 15, Kairo (Dār al-Maʿārif).
- KAZZIHA, WALID (1977): „The Jaridah-Umma Group and Egyptian Politics.“ In: Middle Eastern Studies 13: 373-385.
- KELIDAR, ABBAS (1981): „Shaykh ʿAli Yusuf – Egyptian Journalist and Islamic Nationalist.“ In: Buheiry, Marwan R., ed.: *Intellectual Life in the Arab East 1890-1939*, Beirut, 10-20.
- KELIDAR, ABBAS (1993): „The Political Press in Egypt – 1882-1914.“ In: Tripp, Charles, ed.: *Contemporary Egypt – Through Egyptian Eyes*, London, 1-21.
- KENNY, LORNE M. (1967): „ʿAlī Mubārak – Nineteenth Century Egyptian Educator and Administrator.“ In: Middle East Journal 21 (1): 35-51.
- KHAIRALLAH, SHEREEN (1996): *The Sisters of Men – Lebanese Women in History*, Beirut (Institute for Women's Studies in the Arab World, Lebanese American University).
- KHALIDI, TARIF (1981): „Shaykh Ahmad ʿArif al-Zayn and al-ʿIrfan.“ In: Buheiry, Marwan R., ed.: *Intellectual Life in the Arab East 1890-1939*, Beirut, 110-124.

- KHOURY, MOUNAH A. (1971): *Poetry and the Making of Modern Egypt*, Studies in Arabic Literature I, Supplements to the Journal of Arabic Literature, Leiden.
- KHOURY, NABIL A. (1977): *Islam and Modernization in the Middle East – Muhammad Abduh – An Ideology of Development*, Albany/Ann Arbor, Mich.
- KNIEPS, CLAUDIA (1993): *Geschichte der Verschleierung der Frau im Islam*, Würzburg.
- KORANY, HANNA K. (1894): „The Glory of Womanhood.“ In: Eagle, Mary, ed.: *The Congress of Women*, Chicago/Ill., 359-360.
- KRISS, RUDOLF / KRISS-HEINRICH, HUBERT (1960/62): *Volks Glaube im Bereich des Islam*, Bd. I/II, Wiesbaden.
- KUDSI-ZADEH, ALBERT A. (1976): „Salīm ʿAnḥūrī (1856-1933) – Journalist, Poet, and Social Critic.“ In: Little, Donald P., ed.: *Essays on Islamic Civilization – Presented to Niyazi Berkes*, Leiden, 179-189.
- LANDAU, JACOB M. (1953): *Parliaments and Parties in Egypt*, Tel Aviv.
- LANDAU, JACOB M. (1965): „Prolegomena to a Study of Secret Societies in Modern Egypt.“ In: *Middle Eastern Studies* 1 (January): 135-187.
- LANDAU, JACOB M. (1965^b): *Études sur le théâtre et le cinéma Arabes*, Paris.
- LANDAU, JACOB M. (1996): „Muslim Opposition to Freemasonry.“ In: *Die Welt des Islams* 36: 186-203.
- LANE, EDWARD WILLIAM [1860]: *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, London (Erstausgabe 1836).
- LIVINGSTONE, JOHN W. (1996): „Western Science and Educational Reform in the Thought of Shaykh Rifa’a al-Tahtawi.“ In: *International Journal of Middle Eastern Studies* 28: 543-564.
- LUTFI, HUDA (1991): „Manners and Customs of Fourteenth Century Cairene Women – Female Anarchy versus Male Shar’i Order in Muslim Prescriptive Treatises.“ In: Keddie, Nikki / Baron, Beth, eds.: *Women in Middle Eastern History – Shifting Boundaries in Sex and Gender*, New Haven, 99-121.

- MAKKĪ, MUḤAMMAD KĀZIM (1982): *al-Ḥaraka al-fikriyya wa-l-adabiyya fī Ḡabal ʿĀmil*, 2. Auflage, Beirut (Dār al-Andalus/Erstausgabe 1963).
- MALIK, BALSAM ʿABD AL- (1921): „Šahīrāt an-nisāʾ - Tārīḥ al-marḥūma Malak Ḥifnī Nāšif.“ In: *al-Marʾa al-Miṣriyya* 2 (Januar): 31-36.
- AL-MANĀR (1905/06): „Kitāb ar-Rasāʾil az-Zaynabiyya.“ In: *al-Manār* 8 (31. August 1905): 516.
- AL-MAŠRIQ (1921): „Wifāt al-kātiba Zaynab Fawwāz.“ In: *al-Mašriq* 19 (Juli): 555.
- MATTES, HANSPETER (1996): „Die Stellung des Islams und des islamischen Rechts in ausgewählten Staaten: Libyen.“ In: Ende, Werner / Steinbach, Udo, Hrsg.: *Der Islam in der Gegenwart*, München, 466-474.
- MATUZ, JOSEF (1990): *Das Osmanische Reich – Grundlinien seiner Geschichte*, 2. Auflage, Darmstadt.
- MAURER, MARGARETE / SMETSCHKA, BARBARA (1993): *Leben und Arbeit von Frauen – Frauenforschung und Frauenbewegung in Afrika*, Frauenforschung International Bd. 4, Wien.
- MAURER, MARGARETE / SMETSCHKA, BARBARA (1997): *Frauenforschung und Frauenbewegung in Asien und Arabien*, Frauenforschung International Bd. 2/3, Wien (Verein für interdisziplinäre Forschung und Praxis).
- MAYER, THOMAS (1980): „Abbas Hilmi II as reflected in some of his papers.“ In: *Asian and African Studies, Annual of the Israel Oriental Society* 14: 279-286.
- MCFADDEN, TOM J. (1953): *Daily Journalism in the Arab States*, Ohio/Columbus.
- MEISAMI, JULIE SCOTT / STARKEY, PAUL, eds. (1998): *Encyclopedia of Arabic Literature*, Bd. I-II, London/New York.
- MEISTER, MONIKA (1997): „Über die Anfänge des Frauenstudiums in Bayern.“ In: Häntzschel, Hiltrud / Bußmann, Hadumod, Hrsg.: *Bedrohlich gescheit – Ein Jahrhundert Frauen und Wissenschaft in Bayern*, München, 35-56.

- MERIWETHER, MARGARET L. / TUCKER, JUDITH E. (1999): *A Social History of Women and Gender in the Modern Middle East*, Boulder/Colorado.
- MİHÂ'İL, RAMZÎ (1996): *aş-Şihâfa al-miṣriyya wa-l-ḥaraka al-waṭaniyya*, Kairo (al-Hay'a al-Miṣriyya al-^cĀmma li-l-Kitāb).
- MITCHELL, TIMOTHY (1988): *Colonising Egypt*, Cambridge.
- MOMEN, MOOJAN (1985): *An Introduction to Shi'i Islam – The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, New Haven/London.
- MOOSA, MATTI (1997): *The Origins of Modern Arabic Fiction*, Boulder/Colorado.
- MUḤAMMAD, FATHIYYA [1925]: *Balāḡat an-nisā' fi l-qarn al-^ciṣrīn*, Kairo (Ḥusayn Ḥasanayn).
- MUQALLAD, MUḤAMMAD YŪSUF (1959/60): „Zaynab Fawwāz.“ In: al-^cIrfān 47 (Oktober-Juni): 142-148, 230-239, 339-348, 426-435, 557-568, 626-638, 739-754, 863-877, 946-962.
- AL-MUQTATAF (1899): „Riwāyat ḥusn al-^cawāqib.“ In: al-Muqtaṭaf 23 (September): 703.
- AL-MUQTATAF (1920): „Bāḥiṭat al-Bādiya.“ In: al-Muqtaṭaf 58 (August): 163.
- MŪSĀ, NABAWIYYA (1999): *Tārīḫi bi-qalamī*, Kairo (Multaqā al-Mar'a wa-d-Ḍākira).
- NAEF, SILVIA (1996): „Aufklärung in einem schiitischen Umfeld – Die libanesisches Zeitschrift al-^cIrfān.“ In: Die Welt des Islams 36: 364-378.
- NAĞĠĀR, ḤUSAYN F. AN- (1970): *Aḥmad Luṭfi as-Sayyid – Ustād al-ḡīl*, Kairo (al-Mu'assasa al-Miṣriyya al-^cĀmma).
- NAĞM, MUḤAMMAD YŪSUF (1956): *al-Masraḥiyya fi l-adab al-^carabī al-ḥadīṭ*, Beirut (Dār bi-Bayrūt li-ṭ-Ṭibā'a wa-n-Naṣr).
- NAĞM, MUḤAMMAD YŪSUF (1966): *al-Qiṣṣa fi l-adab al-^carabī al-ḥadīṭ 1870 - 1914*, 3. Auflage, Beirut (Dār at-Ṭaqāfa).
- NAJMABADI, AFSANEH (1998): „Crafting an Educated Housewife in Iran.“ In: Abu-Lughod, Lila, ed.: *Remaking Women – Feminism and Modernity in the Middle East*, Princeton, 91-125.

- NASHAT, GUILTY / TUCKER, JUDITH E. (1999): *Women in the Middle East and North Africa – Restoring Women to History*, Bloomington.
- NÄŞİF, MAĞD AD-DİN [1925]: „Muʿassasat an-nahḍa an-niswiyya bi-Miṣr – Malak Ḥifnī Nāşif.“ In: Muḥammad, Faṭḥiyya: *Balāġat an-nisāʾ fī l-qarn al-ʿiṣrīn*, Kairo (Ḥusayn Ḥasanayn), 3-26.
- NAWFAL, HIND (1893): „Wakīlāt al-Fatāh wa-wukalāʾuhā“. In: al-Fatāh 1 (April): 240.
- NAWFAL, HIND (1893^b): „ad-Durr al-mantūr fī tarāġim rabbāt al-ḥudūr.“ In: al-Fatāh 1 (Juni): 328-329.
- NELSON, CYNTHIA (1999): Doria Shafik – Egyptian Feminist – A Woman Apart, 2. Auflage, Kairo.
- NEUMANN-ADRIAN, MICHAEL / NEUMANN, CHRISTOPH K. (1990): *Die Türkei – Ein Land und 9000 Jahre Geschichte*, München.
- NIMNIM, ḤILMĪ AN- (1998): *ar-Rāʾida al-maġhūla – Zaynab Fawwāz (1860-1914)*, Kairo (Dār an-Nahr li-n-Naṣr wa-Tawzīʿ).
- NUŞAYR, ʿĀYIDA IBRĀHĪM (1973): *al-Kutub al-ʿarabiyya allatī nuṣīrat fī Miṣr bayna ʿāmay 1900-1925*, Kairo (Qism an-Naṣr bi-l-Ġāmiʿa al-Amrīkiyya bi-l-Qāhira).
- OTTO, INGEBORG / SCHMIDT-DUMONT, MARIANNE (1982): *Frauenfragen im Modernen Orient – Eine Auswahlbibliographie*, Hamburg.
- OTTO, INGEBORG / SCHMIDT-DUMONT, MARIANNE (1989): *Frauenfragen im Modernen Orient – Eine Ergänzungsbibliographie*, Hamburg.
- OTTO, INGEBORG / SCHMIDT-DUMONT, MARIANNE (2000): *Frauen in arabischen Ländern – Eine Auswahlbibliographie*, Hamburg.
- PARET, RUDI (1993): *Der Koran – Übersetzung*, 6. Auflage, Stuttgart.
- PHILIPP, THOMAS (1977): „Women in the Historical Perspective of an Early Arab Modernist.“ In: *Die Welt des Islams* 18: 65-83.
- PHILIPP, THOMAS (1979): „Feminism and Nationalist Politics in Egypt.“ In: Beck, Lois / Keddie, Nikki, eds.: *Women in the Muslim World*, Cambridge, 277-294.
- PHILIPP, THOMAS (1985): *The Syrians in Egypt – 1725-1975*, Stuttgart.

- QĀDĪ, ĪMĀN AL- (1992): *ar-Riwāya an-niswiyya fī bilād aš-Šām – as-Simāt an-nafsiyya wa-l-fanniyya 1950-1985*, Damaskus (al-Ahālī).
- RACCAGNI, MICHELLE (1983): *Origins of Feminism in Egypt and Tunisia*, New York.
- RĀFI^ʿĪ, ʿABD AR-RAḤMAN AR- (1999): *Muṣṭafā Kāmil – Bāʿiṭ al-ḥaraka al-waṭaniyya*, 6. Auflage, Kairo (Dār al-Maʿārif/Erstausgabe 1939).
- REID, DONALD (1981): *Lawyers and Politics in the Arab World 1880-1960*, Minneapolis.
- REID, DONALD (1990): *Cairo University and the Making of Modern Egypt*, Cambridge.
- RESCHER, OSKAR (1926): *Über die ägyptische Frauenfrage – Aufsätze von Melek Ḥifnī Nāṣif*, Konstantinopel (gedruckt als Manuskript).
- REVUE DU MONDE MUSULMAN (1906/07): „Bibliographie égyptienne.“ In: *Revue du Monde Musulman* 1 (Dezember): 295-296.
- RİDĀ, MUḤAMMAD RASİD (1908): „İqtirāḥ banāʾ madfan wāḥid li-ʿuḏamāʾ Miṣr.“ In: *al-Manār* 5 (Juni): 380-382.
- RİDĀ, MUḤAMMAD RAŞİD (1909): „Baḥṭ fī ḥuṭbat al-ʿaqla al-miṣriyya ,Bāḥiṭat al-Bādiya‘.“ In: *al-Manār* 12 (Juli): 428-432.
- RİDĀ, MUḤAMMAD RAŞİD (1911): „an-Nisāʾiyyāt.“ In: *al-Manār* 14 (Januar): 71-73.
- RİDĀ, MUḤAMMAD RAŞİD (1918-20): „Bāḥiṭat al-Bādiya wa-Ḥifnī Nāṣif Bey.“ In: *al-Manār* 21 (März 1919): 105-109 und (Mai 1919): 163-168.
- RODED, RUTH (1994): *Women in Islamic Biographical Collections – From Ibn Saʿd to Who’s Who*, Boulder/Colorado.
- SAADAWI, NAWAL EL- (1991): *Tschador – Frauen im Islam*, 2. Auflage, Bremen.
- ŞAʿBĀN, BUṬAYNA (1999): *Miʿat ʿām min ar-riwāya an-nisāʾiyya al-ʿarabiyya 1899-1999*, Beirut (Dār al-Ādāb).
- ŞADDA, HUDĀ AŞ- (1994): „Malak Ḥifnī Nāṣif – Ḥalqa mafqūda fī tāriḥ an-nahḍa.“ In: *Hāḡar – Kitāb al-Marʾa* 2: 109-119.
- ŞADDA, HUDĀ AŞ- (1998): „Bāḥiṭat al-Bādiya.“ In: *Nāṣif, Malak Ḥifnī: an-Nisāʾiyyāt - Maḡmūʿat maqālāt nuṣirat fī l-Ġarīda fī l-mawḍūʿ*

- al-marʿa al-miṣriyya bi-qalam Bāḥiṭat al-Bādiya*, Kairo (Multaqā al-Marʿa wa-d-Dākira), 6-33.
- SADGROVE, PHILIP (1983): *The Development of the Arabic Periodical Press and its Role in the Literary Life of Egypt (1798-1882)*, Edinburgh/Boston Spa.
- SADGROVE, PHILIP (1997): „Journalism in Muhammad Ali's Egypt.“ In: *Culture & History* 16: 89-99.
- ŠAFĪQ, DURRIYYA (1955): *al-Marʿa al-miṣriyya min al-Farāʿina ilā l-yawm*, Kairo (Maṭbaʿat Miṣr).
- SAFRAN, NADAV (1961): *Egypt in Search of Political Community – An Analysis of the Intellectual and Political Evolution of Egypt 1804-1952*, Cambridge/Massachusetts.
- SAFWAT, NAJDAT FATHI (1980): *Freemasonry in the Arab World*, Arab Papers 4, London (Arab Research Centre).
- ŠALIḤ, SULAYMĀN (1990): *aš-Šayḥ ʿAlī Yūsuf wa-ġarīdat al-Muʿayyad – Tārīḥ al-ḥaraka al-waṭaniyya fī rubʿ qarn*, Teil 1, Kairo (al-Hayʿa al-Miṣriyya al-ʿĀmma li-l-Kitāb).
- ŠALIḤ, SULAYMĀN (1997): *aš-Šayḥ ʿAlī Yūsuf wa-ġarīdat al-Muʿayyad – Tārīḥ al-ḥaraka al-waṭaniyya fī rubʿ qarn*, Teil 2, Kairo (al-Hayʿa al-Miṣriyya al-ʿĀmma li-l-Kitāb).
- SALĪMĪ, SULAYMĀN AS- (1911): „Ḥaflat al-ʿAfāf.“ In: *al-ʿAfāf* 1 (Mai): 14.
- SARABI, HISAM (1970): *Arab Intellectuals and the West – The Formative Years 1875-1914*, Baltimore u.a.
- SAYYID, AḤMAD LUṬFĪ AS- (1993): *Qiṣṣat ḥayātī*, Kairo (al-Hayʿa al-Miṣriyya al-ʿĀmma li-l-Kitāb).
- SCHWALLY, FRIEDRICH (1912): *Beiträge zur Kenntnis des Lebens der mohammedanischen Städter, Fellachen und Beduinen im heutigen Ägypten*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse III/17, Heidelberg.
- SHAARAWI, HUDA (1998): *Harem Years – The Memoirs of an Egyptian Feminist*, Kairo (Nachdruck New York 1987).

- SHAKRY, OMNIA (1998): „Schooled Mothers and Structured Play – Child Rearing in Turn-of-the-Century Egypt.“ In: Abu-Lughod, Lila, ed.: *Remaking Women – Feminism and Modernity in the Middle East*, Princeton, 126-170.
- SOMEKH, SASSON (1991): *Genre and Language in Modern Arabic Literature*. Studies in Arabic Language and Literature I, Wiesbaden.
- SONBOL, AMIRA EL AZHARY, ed. (1998): *The Last Khedive of Egypt – Memoirs of Abbas Hilmi II*, Reading.
- STEPPAT, FRITZ (1956): „Nationalismus und Islam bei Muṣṭafā Kāmil – Ein Beitrag zur Ideengeschichte der ägyptischen Nationalbewegung.“ In: *Die Welt des Islams* 4: 241-341.
- SUBKĪ, ĀMĀL KĀMIL BAYYŪMĪ AS- (1986): *al-Ḥaraka an-nisāʾiyya fī Miṣr mā bayna at-tawratayn 1919 wa 1952*, Kairo (al-Hayʾa al-Miṣriyya al-ʿĀmma li-l-Kitāb).
- SULLIVAN, EARL L. (1986): *Women in Egyptian Public Life*, Syracuse/N.Y.
- ṬAḤṬĀWĪ, RIFĀʿA AL- (1988): *Ein Muslim entdeckt Europa*, übersetzt und kommentiert von Karl Stowasser, Leipzig.
- ṬAḤṬĀWĪ, RIFĀʿA AL- (2000): *L'Émancipation de la femme musulmane*, übersetzt und herausgegeben von Yahya Cheikh, Beyrouth (Titel der arabischen Ausgabe: *Tahrīr al-marʾa al-muslima*, zusammengestellt und herausgegeben von Yaḥyā Ṣayḥ, Beirut 2000).
- ṬARRĀZĪ, FILĪB DI (1913-33): *Taʾrīḥ aṣ-ṣiḥāfa*, Bd. I-IV, Beirut (al-Maṭbaʿa al-Adabiyya, al-Maṭbaʿa al-Amīrikāniyya).
- TAUFIQ, SULEMAN (1993): *Frauen in der arabischen Welt*, 6. Auflage, München.
- TAYMŪR, ʿĀʾIṢĀ (2002): *Mirʾāt at-taʾammul fī l-umūr*, Kairo (Multaqā al-Marʾa wa-d-Dākira/Nachdruck der Erstausgabe von 1892).
- TIGNOR, ROBERT L. (1966): *Modernization and British Colonial Rule in Egypt (1882-1914)*, Princeton/New Jersey.
- TIMM, KLAUS (1976): „Frau und Familie im neuen Ägypten.“ In: Timm, K. / Aalami, S.: *Die muslimische Frau zwischen Tradition und Fortschritt*, Berlin, 9-207.

- TOMICHE, NADA (1968): „The Situation of Egyptian Women in the First Half of the Nineteenth Century.“ In: Polk, William, ed.: *Beginnings of Modernization in the Middle East*, Chicago, 171-184.
- TUCKER, JUDITH E. (1985): *Women in Nineteenth Century Egypt*, Cambridge.
- VATIKIOTIS, P. J. (1991): *The History of Modern Egypt*, London.
- VIAL, CHARLES (1980): „Rifa'a al-Tahtawi (1801-1873) précurseur du féminisme en Egypte.“ In: Maghreb, Machrek - Études et Documents Algérie, Maroc, Tunisie, Lybie, Fondation Nationale des Sciences Politiques, Centre d'Etude des Relations, Paris, La Documentation Française 87, 35-48.
- WAHRMUND, ADOLF (1898): *Handwörterbuch der neu-arabischen und deutschen Sprache*, Bd. I-1 u. I-2, Gießen (Erstausgabe 1877).
- WALTHER, WIEBKE (1996): „Die Frau im Islam heute.“ In: Ende, Werner / Steinbach, Udo, Hrsg.: *Der Islam in der Gegenwart*, München, 604-629.
- WEIMANN, JEANNE MADELINE (1981): *The Fair Women*, Chicago.
- WILKE, JÜRGEN / NOELLE-NEUMANN, ELISABETH (2000): „Pressegeschichte.“ In: Noelle-Neumann / Schulz / Wilke, Hrsg.: *Fischer Lexikon Publizistik Massenkommunikation*, Frankfurt, 417-452.
- YĀSĪN, BŪ 'ALĪ (1998): *Ḥuqūq al-mar'a fī l-kitāba al-'arabiyya munḍu 'aṣr an-naḥḍa*, Damaskus (Dār at-Ṭalī'a al-Ġadīda).
- YĀZĪĠĪ, WARDA AL- (1905/06): „al-Mar'a aš-šarqiyya.“ In: aḍ-Ḍiyā' 8: 357-360, 392-396, 422-425, 453-457.
- YOUNG, GEORGE (1927): *Egypt*, London.
- ZAYDĀN, ĠŪZĪF (1999): *Maṣādir al-adab an-nisā'ī fī l-ālam al-'arabī al-ḥadīṯ (1800-1996)*, Beirut (al-Mu'assasa al-'Arabiyya li-d-Dirāsa wa-n-Našr).
- ZAYN, AḤMAD 'ĀRIF AZ- (1910): „at-Taqrīṣ wa-l-intiqād.“ In: al-'Irfān 2 (April): 220-221.
- ZAYN, AḤMAD 'ĀRIF AZ- (1910^b): „ad-Durr al-maṭṭūr fī ṭabaqāt rabbāt al-ḥudūr.“ In: al-'Irfān 2 (Juni): 316-317.

- ZAYN, AḤMAD ʿĀRIF AZ- (1913/14): „Zaynab Fawwāz.“ In: al-ʿIrfān 5 (Februar 1914): 159.
- ZAYN, AḤMAD ʿĀRIF AZ- (1923): „Zaynab Fawwāz.“ In: al-ʿIrfān 8 (März): 455-458.
- ZAYN, AḤMAD ʿĀRIF AZ- (1927): „an-Nahḍa an-nisāʿiyya fī š-Šarq.“ In: al-ʿIrfān 13 (Februar): 603-614.
- ZAYN, AḤMAD ʿĀRIF AZ- (1950): „Zaynab Fawwāz.“ In: al-ʿIrfān 37 (März): 242-247.
- ZEIDAN, JOSEPH T. (1995): *Arab Women Novelists – The Formative Years and Beyond*, New York.
- ZIADÉ, MAY (1929): „Il Risveglio della donna in Egitto negli ultimi cento anni.“ In: Oriente Moderno 9 (Guigno): 237-248.
- ZIEGLER, ANTJE (1999): „Al-Haraka Baraka – The Late Rediscovery of Mayy Ziyada’s Works.“ In: Die Welt des Islams 39 (1): 103-115.
- ZIRIKLİ, ḤAYR AD-DİN (1997): *al-Aʿlām – Qāmūs tarāğim li-ašhar ar-riğāl wa-n-nisāʿ min al-ʿarab wa-l-mustaʿribīn wa-l-mustašriqīn*, 12. Auflage, Kairo (Dār al-ʿIlm li-l-Malāyīn).
- ZIYĀDA, MAYY (1919): „al-Ḥaraka an-nisāʿiyya ʿindanā.“ In: al-Maḥrūsa 44 (3. November): 1. (Nachgedruckt in Zaydān, Ġūzif, Hrsg. (1992): *al-Aʿmāl al-mağhūla li-Mayy Ziyāda*, Abū Ḍabī (al-Mağmaʿ at-Ṭaqāfi), 194-198).
- ZIYĀDA, MAYY (1980): *Warda al-Yāziğī*, 2. Auflage, Beirut (Muʿassasat Nawfal/Erstausgabe zwischen 1919-25 erschienen).
- ZIYĀDA, MAYY (1983): *Bāḥiṭat al-Bādiya – Dirāsa naqdiyya*, 2. Auflage, Beirut (Muʿassasat Nawfal/Erstausgabe 1920 Kairo, Maṭbaʿat al-Muqtataf).
- ZIYĀDA, MAYY (1983^b): *ʿĀiṣa Taymūr – Šāʿirat at-ṭalīʿa*, 2. Auflage, Beirut (Muʿassasat Nawfal).

4. ZEITUNGEN UND ZEITSCHRIFTEN¹

al-^ʿAfāf 1910-1914*²
 Anīs al-Ġalīs 1899-1906*
 Fatāt aš-Šarq 1909-1920*
 Furṣat al-Awqāt 1893-1895*
 al-Ġarīda 1908-1915*
 al-Hilāl 1892-1919
 al-^ʿIrfān 1909-1915
 al-Liwā^ʾ 1905-1910*
 al-Maḥrūsa 1911-1914*
 al-Manār 1899-1922
 al-Mašriq 1914-21
 al-Mu^ʾayyad 1892, 1900-1914*
 al-Muqtataf 1899-1920
 an-Nīl 1892-1894*
 al-Ustād 1892-1893*

¹ Aufgeführt sind hier nur die Periodika und Zeiträume, die systematisch ausgewertet wurden.

² Die mit * markierten Titel der ägyptischen Nationalbibliothek in Kairo (*Dār al-Kutub*) sind unvollständig archiviert und teilweise aufgrund starker Beschädigungen nicht mehr durchgehend lesbar.

INDEX

- Abāza, Ismāʿīl, 65
- ʿAbbās Ḥilmī II. (r. 1892-1914),
19, 46, 63, 196
- ʿAbd al-Ḥamīd II. (r. 1876-1909),
27, 59, 144, 241
- ʿAbduh, Muḥammad, 15, 18, 69,
82, 114, 123, 151, 158, 161,
171, 183, 197, 210, 260
- Ādāb, al-*, 35, 63
- Adam, Juliette, 64
- ʿAfāf, al-*, 47, 242
- Afġānī, Ġamāl ad-Dīn al-, 27
- Ahālī, al-*, 65
- Aḥmad, Labība, 8
- Ahrām, al-*, 27, 31, 37, 51, 64
- ʿĀʾila, al-*, 51
- ʿĀlam, al-*, 64
- Amīn, Qāsim, 6, 16, 17, 18, 19,
79, 106, 114, 167, 170, 172,
202, 205, 207, 208, 212, 265
- ʿAnḥūrī, Salīm al-, 44, 88
- Anīs al-Ġalīs*, 36, 65, 82
- Aqqād, ʿAbbās Maḥmūd al-, 38
- Artīn, Yaʿqūb, 102, 127, 149, 162,
220
- Asʿad, ʿAlī Bey, 39
- Asʿad, Fāṭima Ḥalīl al-, 40
- Asʿad, Kāmil Bey al-, 40, 46
- Avierino, Alexandra, 36, 65, 82
- Azharī, Esther Moyal al-, 51
- Azharī, Qāsim aš-Šāmī al-, 60
- Badrān, ʿAbd al Qādir, 44
- Bāsil, ʿAbd as-Sattār al-, 70, 79,
82
- Bāz, Niqūlā Ġurgī, 38, 41
- Bischoff, Theodor Ludwig
Wilhelm von, 108
- Buren (Krieg 1899-1902), 194,
195
- Bustānī, Buṭrus al-, 34
- Cameron, Charlotte, 71, 76
- Chicago (Weltausstellung 1893),
50, 125, 134, 222, 223, 225
- Clement, Marguerite, 120, 266
- Cooper, Elizabeth, 71, 156
- Couvreux, A., 120
- Cromer, Lord (Evelyn Baring),
28
- Daḥdāḥ, Ruṣayd ad-, 23
- Dinshaway, 30, 177
- Ḍiyā, aḍ-*, 37
- Edip, Halide, 71
- Egyptian Standard, The, 64
- Étendard Égyptien, L', 64
- Fahmī, ʿAbd al-Azīz, 70
- Fahmī, Murqūs, 16, 17, 167
- Farīd, Muḥammad, 64
- Fatāḥ, al-*, 36, 42, 43, 49, 51, 65,
66, 224
- Fatāt aš-Šarq*, 31, 36, 40, 75, 116
- Fawwāz, ʿAlī, 48
- Fawwāz, Muḥammad ʿAlī, 41, 49,
66, 209, 236



- Fawwāz, Muḥammad Ḥammūd, 40
- Fawzī, Ḥusayn, 93, 200, 229, 230
- Fayyūm, 70, 71, 72, 73, 76, 163
- Fröbel, Friedrich, 123
- Fuʿād I. (r. 1922-1936), 165
- Furayḡ, ʿAbdallāh, 50, 54, 57
- Furṣat al-Awqāt*, 64, 93
- Ġalāl, Suniya ʿAbd al-Karīm, 69
- Ġālib, Muḥammad ʿAlī Bey, 57, 60, 231
- Ġamʿiyyat Tarqiyat al-Marʿa (Verein zur Förderung der Frau), 37
- Ġarīda*, al-, 19, 37, 72, 73, 74, 79, 80, 81, 202, 210
- Ġāwīš, ʿAbd al-ʿAzīz, 80, 202
- Ġinān*, al-, 34
- Ġūn Türk (Turkiyā al-Fatāh)*, 71
- Ḥaddād, Naḡīb al-, 24
- Ḥafīz, Ġamīla, 36
- Ḥālīd, Maryam, 51
- Ḥamdī, ʿAbd al-Ḥamīd, 171, 249
- Hanotaux, Gabriel, 183, 184, 194, 238
- Ḥarb, Muḥammad Ṭalʿat, 119, 171, 207
- Hāšim, Labība, 5, 7, 20, 36, 40, 46, 75, 78, 89, 116, 120, 201
- Hāšimī, Rašīd al-, 44
- Haykal, Muḥammad Ḥusayn, 205, 257
- Heliopolis (ägyptische Konferenz 1911), 21, 122, 206, 243, 247
- Hilāl*, al-, 51, 54, 123
- Ḥilmī, Maḥmūd, 64
- Ḥišmat Pāšā, Fāṭima Bint Aḥmad, 70, 261, 266
- Ḥizb al-Iṣlāḥ ad-Dustūrī, 63
- Ḥizb al-Umma*, 70, 72, 82, 210, 243
- Ḥizb al-Waṭanī, al-, 45, 64, 170
- Ibrāhīm, Ḥāfīz, 16, 77
- Insān*, al-, 62
- ʿIrfān*, al-, 5, 39, 47, 52, 58, 59
- Ismāʿīl (r. 1863-1879), 17, 27, 101
- Istanbul, 71, 72, 140, 144, 174, 234
- Ittiḥād an-Nisāʾ at-Tahdībī (Verein für Frauenbildung)*, 21, 76, 244
- Ittiḥād an-Nisāʾī al-Miṣrī, al- (Union der ägyptischen Feministinnen)*, 13, 22, 179, 209
- Kāmil, Muṣṭafā, 18, 19, 30, 46, 63, 64, 194, 197, 209, 214
- Kāzīmī, ʿAbd al-Muḥsin al-, 77
- Kimon, D., 183, 184, 194
- Kūrānī, Hanā, 20, 51, 112, 125, 127, 181, 200, 220, 222, 223
- Laṭāʾif*, al-, 17, 35
- Lisān al-Ḥāl*, 34, 65

- Liwāʿ, al-*, 18, 30, 45, 63, 64, 80,
194, 196, 197, 209
- Loti, Pierre, 64
- Lubnān*, 125
- Mabarrat Muḥammad ʿAlī*
(*Wohltätigkeitsverein*
Muḥammad ʿAlī), 21
- Madrasat as-Saniya*, 37, 69, 89,
101, 103, 135, 210
- Mağallat al-Fatāh*, 37
- Mağallat al-Marʿa al-Miṣriyya*,
13, 70
- Maḥrūsa, al-*, 74
- Makāriyūs, Šāhīn, 17, 35
- Malik, Balsam ʿAbd al-, 7, 70, 78,
264
- Manār, al-*, 29, 78, 82, 104, 203
- Marrāš, Maryāna, 34
- Mazhar, Maryam. *Siehe* Sarkīs,
Salīm
- Mirzā, Ğurğ, 54
- Muʿayyad, al-*, 19, 28, 35, 47, 62,
63, 64, 209
- Mubārak, ʿAlī, 14, 161
- Muḥammad ʿAlī (r. 1805-1848),
14, 26, 101, 194
- Muqallad, Muḥammad Yūsuf, 5,
43, 44
- Muqaṭṭam, al-*, 28, 31, 37
- Muqtaṭaf, al-*, 33, 36, 56, 82, 123
- Mūsā, Nabawiyya, 20, 37, 78,
120, 137, 174, 190, 205, 258
- Nadīm, ʿAbdallāh, 221
- Nağīb, Aḥmad, 65, 194, 209
- Naḥḥās, Maryam, 16, 36, 49
- Nāṣif, Ġalāl ad-Dīn, 69
- Nāṣif, Ḥanīfa, 69
- Nāṣif, ʿIṣām ad-Dīn, 69
- Nāṣif, Kawkab, 69
- Nāṣif, Mağd ad-Dīn, 6, 69, 75, 77,
81, 89, 163
- Nāṣif, Muḥammad Ḥifnī, 69, 78,
82, 210
- Nāṣif, Šalāḥ ad-Dīn, 69
- Nawfal, Hind, 35, 42, 49, 51, 65,
66, 231
- Nawfal, Sāra, 51
- Naẓmī, Adīb (ad-Dimašqī), 43,
45, 65, 66, 88, 151, 162
- Nīl, an-*, 41, 62, 125, 150, 201, 209
- Nimr, Fāris, 28, 34, 82
- Nimr, Maryam, 34
- Palmer, Bertha Honore, 50, 169,
222, 225
- Paris (Weltausstellung 1899),
240
- Qalaʿī, ʿAbd an-Nabīy al-, 44, 45
- Qasāṭlī, Salmā, 35
- Raḥmān, ʿĀʾiṣa ʿAbd ar- (Bint
aš-Šāṭiʿ), 165
- Rāʾid an-Nīl*, 65, 194, 197, 209
- Rāšid, Fāṭima, 20, 36
- Rayḥāna, ar-*, 36
- Rāziq, Muṣṭafā ʿAbd ar-, 78
- Rescher, Oskar, 2, 248

- Riḍā, Rašīd, 7, 18, 29, 78, 79, 82, 89, 104, 167, 203, 206, 208
- Rousseau, Jean-Jacques, 129
- Ša^ʿb, aš-, 64
- Šabṛī, Ismā^ʿīl, 80, 203
- Šafīq, Durriyya, 8
- Salīmī, Sulaymān as-, 47
- Salmān, ^ʿAbd al-Karīm, 80, 203
- Šām, aš-, 65
- Šannū^ʿ, Ya^ʿqūb, 149
- Ša^ʿrāwī, Hudā, 8, 21, 22, 78, 81, 147, 156, 209
- Sarkīs, Ḥalīl, 34, 65
- Sarkīs, Salīm, 33
- Šarrūf, Ya^ʿqūb, 28, 82
- Šartūnī, Anīsa, 20
- Šawqī, Aḥmad, 16, 260
- Sayyid, Aḥmad Luṭfī as-, 14, 18, 19, 38, 72, 79, 81, 89, 114, 119, 197, 202, 208, 210, 214, 248
- Schopenhauer, Arthur, 129
- Schwally, Friedrich, 71, 259
- Šidyāq, Aḥmad Fāris aš-, 23, 161, 167
- Spencer, Herbert, 71, 114
- Sufūr, as-, 171
- Sulaymān, Maḥmūd, 247
- Šumayyil, Šiblī, 38, 80, 203
- Suyūfiyya. *Siehe Madrasat as-Sanīya*
- Ṭāhā, Šālīḥ, 44
- Ṭaḥṭāwī, Rifā^ʿa aṭ-, 14, 15, 101, 167
- Taqlā, Salīm und Bišāra, 27
- Tarqīyat al-Marʿa*, 37
- Tawfiq (r. 1879-1892), 27
- Tawfiq, Muḥammad, 57
- Taymūr, Maḥmūd, 35
- Taymūriyya, ^ʿĀʾiṣa at-, 8, 16, 19, 35, 50, 260
- Ṭībī, ^ʿUmar aṭ-, 43, 45
- Tibnīn (Ġabal ^ʿĀmil), 39, 242
- Tripolis (Krieg 1911/12), 73, 245, 259
- Ṭuwayrānī, Ḥasan Ḥusnī aṭ-, 41, 42, 43, 44, 50, 54, 57, 62, 88, 150, 201, 209, 226, 227, 232
- Union Féministe Égyptienne, L'.*
Siehe Ittiḥād an-Nisāʾī al-Miṣrī, al-
- ^ʿUrābī (Aufstand 1879-1882), 27, 189
- Waḡdī, Muḥammad Farīd, 37
- Wālī, Ḥusayn, 80, 89, 202
- Waqāʾiʿ al-Miṣriyya, al-*, 26, 161
- Wāšif, Muṣṭafā, 65
- Women and Memory Forum*
(Multaqā al-Marʿa wa-d-Dākira), 8
- Yāziḡī, Ibrāhīm al-, 23, 37
- Yāziḡī, Nāšif al-, 37
- Yāziḡī, Warda al-, 37
- Yūsuf, ^ʿAlī, 18, 19, 28, 35, 62, 63, 209
- Zakī, Aḥmad, 80, 203
- Zār, 106, 223, 234

Zaydān, Ğurġī, 19, 46, 88

Zayn, Aḥmad ʿĀrif az-, 5, 39, 46,
47, 58, 127

Ziyāda, Ilyās, 74

Ziyāda, Mayy, 7, 74, 76, 78, 81,
98, 120, 196, 263, 264



1. NICHTEDIERTE TEXTE VON ZAYNAB FAWWĀZ

ZF 66

وغيهب النحاس عنا شطاً وارتحلا وزينت مصر حيث البشر قد شملا مقرونة بسخاء غيئه هطلا جاز الحقائق حتي السهل والجبلا يوم الجلوس وضع الجمع مبتهلا ركنا ركيناً وكهفا لا ينال ولا كان انزوى زمنا واليوم قد كملا روح الحياة ونجم البؤس قد افلا حصنا منيعا يرد الخصم معتقلا	عيد الجلوس على سعد السعود علا ويومه زاد في الافلاك بمجتها ولجنة العيد قامت تحتفي فرحاً فأشعلت ضوءها بالكهرباء وقد وتلك رايات مصر صفقت طرباً بقوله دم أمير المؤمنين لنا أرسلت للعلم ضوءاً فاستنار وقد تذكار مولى الورى عبد الحميد لنا فاستبشروا معشر الاسلام ان لنا
---	---

ZF 67

لم يزه نائل منية العليا فلنخف شين الوجهة الحسنا الا بسفك دم على الارحاء بدا لنا من شرعه القدماء فمن المروءة غير هدم بناء (كذا) ترك التذلل من كبير عناء ان اخجلتهم نخبة الابناء يجدوا الذي ظنوه في الاحياء اذ ينظرون شماتة الأعداء ما بين سماع الحديث وراء	رجال الشرق لو لا احتمال عنا و بذل دماء ان لم نزين سيرة مروية (لا يسلم الشرف الرفيع من الاذى) هذا مقال الاقدمين ولم نجد ان لم نشيد ما اقاموا اسه او لم نسد في العالمين فهل الى يا حسرة الآباء في اجدانهم يا حسرة الاموات ان رجعوا فلم يا خجلة الاحباب ان فخرنا بنا وايها رجال الشرق صرنا عبرة
--	---

¹ Die arabischen Originale weisen einige Eigenheiten und Inkonssequenzen hinsichtlich Orthographie, orthographischer Hilfszeichen und Interpunktion auf. Da der Anhang rein dokumentarischen Charakter haben soll, wurden sie – abgesehen von offensichtlichen Druckfehlern – unverändert übernommen.

في افقها تمش على استحياء
عند الشروق لدى صباح لقاء
مذهولة بالجبهة الصفراء
بالا بمنظر خطة سوداء
للخاملين بشدة ورخاء
للهمون لذ له الرضا بقضاء
او لا فغفوته خلود فناء
يحصون عنا دفتر الأنباء
اعمالنا ببصائر وضاء
أخلاق كالاسلاف كالرقباء
الا وجاد له بخير دواء
والعلم سيفاً حكمة ودهاء
للعقل ميدان لنيل علاء
فالرأي يضمن نيل كل رجاء
او يبلغ الجهلاء كالعلماء
يروى بنوا الآني عن الآباء

حتى كأن الشمس من خجل بنا
او لا ففى ماذا احمرار جبينها
حتى اذا غربت فمن وجل ترى
والليل مسود الذوائب كاسفا
الهكذا الشرقيّ اورث مجده
ام هكذا الشرق التعيس مسلم
ام ثم بعد الموت موعد يقظة
كلا ففى الاصلاب قوم بعدنا
وهناك في الارحام أجيال ترى
فاليكم يا قوم ان عليكم ال
لم يتزل الرحمن داء في الورى
ولئن نبا السيف الصقيل ففى النهى
ولئن كبا الطرف الاصيل فلم يزل
ولئن ابى الحظ الخؤون عناية
هيئات يفنى الجهل ما يفنى النهى
نروى عن الماضين ما فعلوا فما

ZF 68

قلعة تبين

ذكرتني يا صاحب العرفان ما لا انساه من معالم اوطاني فنطق لساني مخاطباً لقلعة
تبين التي افنت الاجيال ولم يؤثر على اسوارها الدهر فقلت

فهل تعيد لنا يا دهر من رحلوا
هم المقادم في يوم الوغى الاول
اخى عليك البالى يا ايها الطفل
بالعز تسمو ووجه الدهر المقتبل
شوقا اليهم الى ان ينتهي الاجل
ان الدموع على الاوطان تنهمل
فالיום يوم رجوعي القلب يشتعل
عليّ ارى اثر ايجي به الامل
فزاد شوقي كما قلت بي الحيل
والكبد دامية والقلب مشتعل

يا ايها الصرح ان الدمع منهمل
وهل بقي فيك من ينعى معي فئة
قد كنت للدهر نورا يستضاء به
كم زينتك قدود الغيد رافلة
ابكيك يا صرح كالورقاء نادبة
قد كنت مسقط راسي في ربي وطني
تبين ان كنت في بعدي على حزن
وقفت وقفة مشتاق به شغف
اذ الاحبة قد سارت رحالهم
فالنفس شاكية والعين باكية



أعلى هيو سنت² ابراجاً لها عجب تسارع الدهر لا ضعف ولا ملل

ZF 69

حكم في ثوب فخر
(تفضلت بزيارتنا سيدة الكاتبات وأميرة الشاعرات في مصر وأهدت العفاف هذه
الخريدة العصماء ليتحلى بها جيده وجدير بالسيدات أن يرددن أبياتها صباح
مساء)³

أفد حر الشماثل بالموده	وفارق من يخل من الاوده
وسالم من تراه سليم قلب	يفيدك ان جنحت اليه وده
ولا تجعل بجيدك عقد من (...) ⁴	لمن تقضي العزيمة أن ترده
ورد ان تدعك الحاجات عفوا	عصاميا والا (...) ⁵ ورده
فليس المرء في الدنيا بشيء	اذا علق الخنا وأضاع مجده
فدع عنك التشبيب في غزال	يغرك قده ان شمت قده
وحافظ عهد خل ضل نهجا	ولا تذكر لذاك الضال رده
وكن طهر الضمير وفي عهد	ولو نقض الزمان لديك عهده
فعزك منك والعزمات درع	فرد بدرع عزمك كل شده
وذد عن حوضك الورد و غلا	ورد سفاه من يوفيك عنده
وكن مثلي أصون حجاب خدرى	بعزم لا يفك الدهر حده
وان رامت حفيظتي الا عادي	أجر على عواتقهم فرنده
وكم نظر الزمان بعين حرث	الي فخالني في الامر ضده
وكم أعدا على بفعل كيد	وبالحسى رددت اليه كيده
فلي نظر تبين به الخفايا	وصير لم تر الازمات رده
ولي حزم يهون كل حزن	وعزم في الملمة خير عده
ولي نفس تعاف الضيم وردا	وفضل لن تر الفضلاء حده
ولي قلم اذا ما خط سطرا	ففي قلب الحوادث منه رعه

² Der Name des Erbauers der Festung Tibnīn im Jahre 1107.

³ Einleitung der Zeitung *al-'Afāf*.

⁴ Lücke wegen Seitenbruch nicht lesbar.

⁵ Lücke wegen Seitenbruch nicht lesbar

عنا لمقامه شعر ابن كنده
تؤدي عند ما القيه سجده
اذا ذكر المجالس شعر ورده

وان زان الطروس بشطر بيت
هنالك تنظر البلغاء عما
أنا بنت القريض ولي افتخار

ZF 70

تحية العفاف

ما بين سماع الحديث وراء
ولنخف شين الوجهة الحسنة
الا وجاد له بخير دواء
الا بسفك دم على الارحاء
بدا لنا من شرعة القدماء
فمن المروءة غير هدم بناء
ترك التذلل من كبير عناء
ان اخجلتهم خيبة الابناء
يجدوا الذي ظنوه في الاحياء
في افقها تمشي على استحياء
عند الشروق لدى صباح لقاء
مذهولة بالجبهة الصفراء
بالا بمنظر خطة سوداء
للخاملين بشدة ورخاء
للهورل لذ له القضاء برضاء
او لا فغفوته خلود فناء
يحصون عنا دفتر الأنباء
اعمالنا ببصائر وضاء
أخلاق كالاسلاف كالرقباء
للعقل ميدان لنيل علاء
فالرأي يضمن نيل كل رجاء
اويلغ الجهلاء كالعلماء

حيوا العفاف تحية وضاء
حتى نزين سيرة مروية
لم يتزل الرحمن داء في الوري
(لا يسلم الشرف الرفيع من الاذى)
هذا مقال الاقدمين ولم نجد
ان لم نشيد ما اقاموا اسه
او لم نسد في العالمين فهل الى
يا حسرة الآباء في اجدائهم
يا ويلة الاموات ان رجعوا ولم
حتى كأن الشمس من خجل بنا
او لا ففى ماذا احمرار جبينها
حتى اذا غربت فمن وجل ترى
والليل مسود الذوائب كاسفا
الهكذا الشرقى اورث مجده
ام هكذا الشرق الحزين مسلم
ام ثم بعد الموت موعد يقظة
كلا ففى الاصلاب قوم بعدنا
وهناك في الارحام أجيال ترى
فاليكم يا قوم ان عليكم ال
ولئن كبا الطرف الاصيل فلم يزل
ولئن ابى الحظ الخؤون عناية
هيهات يقى الجهل ما يقى النهى

2. NICHTEDIERTE TEXTE VON MALAK ḤIFNĪ NAṢĪF

MN 59

الاعراس

تتنافس هند ودعد في افراحهما فتعد كل واحدة ما تقدر عليه من معدات الزينة والطرب حتى يقال ان عرسها كان اجمج واحسن من عرس مثيلتها ويا ليتها اقتصرت على ما تقدر عليه ولكنها تعدت الى ما لا تتحمل نفقاته الا بالدين والدين مفتاح الخراب. هي ان عرسك كان احسن من عرس جارتك فاي فضل احرزت واي فائدة استفدت؟ لم تستفيدي الا خسارة اموالك في شيء لا فضل لك فيه فهل فكرت ان تفوقها بعلمك وادبك وحسن تربيتك؟ كلا لو علمت ايتها السيدة كيف يتنافس فيم يتنافس لما سبقت اختك في التبذير والخراب. اي فرح تعين اذا كان بالامس عرسا واليوم قضية مع الدائنين. اذا كان لا بد من العرس فليكن بحكمة واقتصاد فلا ينفق الالوف قي ليلة حتى اذا ما اسفر الصباح كان الكل هباء منثورا ولم يبق غير وجه الطالبين اذا نقبنا عن كل ما في عرسك لوجدناه تنافسا في تنافس حتى بين مدعواتك فان الواحدة منهن لا يهمها الا ان تغير ملابسها اربع مرات او خمسا حتى ترى الاخريات ان عندها خمسة جلايب حريرا وهذا لعمرك بئس الغرض

ماذا يهمني ان لبست جارتني جلبابا او غيرت عشرين اللهم الا ان اعرف منه مبلغ عقلها وسوء تربيتها. اذا كانت كل سيدة تستحيي ان تلبس الجلباب مرتين في عرسين متعاقبين اذا فلتشتر لكل عرس خمسة جلايب جددا فلو دعت في الشهر ثلاث مرات للزمها شراء خمسة عشر ثوبا حريرا فاحسبي كم تشتري في السنة. والاعجب من مسألة الملابس ان ترى كل سيدة بتاج من الماس على رأسها فاجيبي ايتها السيدة ابنة اي الملوك انت واي القياصرة زوجك واي مملكة تحكمين؟ يا لله قد افضى بكن التقليد الى تقليد الملكات فهلا قلدتنه في ادارة البلاد وتنظيم شؤون العباد؟ من لي بان ارى تيجانا من العقل بدل تلك التيجان الماسية. لو فرضت نفسك ملكة لرأيت جيشك اوهاما ووزراءك فريق الدلالات وماليتك من الجيران خمسين جنيها ومن المرايين مائة جنية ولرأيت مملكتك سبع حجر ومستعمراتك عشرة افدنة وصادراتك الدراهم ووارداتك اثواب الحرير ولرأيت اسطولك عربية او حمارا ولرأيت ثمن لو بحثت عما يدبر كل تلك المملكة الشاسعة المترامية الاطراف لوجدته الخزعبلات والترهات. فيا للعلم من الجهل. زفت العروس واذا بالسيدات كل تدفع لها نقودا فما هذا؟ لعله ما يدعونه (بالنقوط) فما اقبحها عادة عند المصريين. كانت تلك العادة عند الرجال ايضا



ولكنهم ابطلوها من زمن فنعم ما فعلوا. انه من العار ان تأخذ العروس او امها نقودا من الدعوات.

أ ليست هي الخسة بعينها ان يحسب العرس ملهىً عمومياً لا تأتیه احد الا اذا دفع رسم الدخول. ومع ذلك فانها عارية مردودة يجب ردها حين تقيم صاحبته عرساً. فكأن كل امرأة اقرضت الاخرى قرضاً لحين معلوم فلا ينالها الا ان يبقى دينا عليها لتضيفه الى ديونها الاخرى

بقي علينا ان نبحث في الطرب وهو في مصر الوقاحة مجسمة فتري النساء يضحكن وتبدو عليهن علامات السرور اذا قالت المغنيات كلاماً وقحا تحجل من سماعه الفتيات وزد على ذلك ما يفعله من الحركات القبيحة وما يحدثه من الغوغاء بطبولهن واصواقهن او جلبتهن ان شئت (الزغاريت) فماذا على السيدات لو اتخذن لهن طرباً آخر غير اولئك النسوة القبيحات. اني لا اقول بمنع الغناء ولكن يجب ان ينقح ويبقى منه ما لا تمجه الآداب ولا تحجل من سماعه العذراء ادخلي ايتها السيدة الى عرس تركي او غربي تجدي السيدات جالسات بوقار واحتشام ولا تسمعي فيه ضوضاء ولا تري الا النظام شاملاً والفرح بادياً على اوجه الجميع بخلاف اعراسنا فانك ان دخلت احدها تخالي انك في مولد السيد او في سوق العصر ولا تري ذلك البشر المتدفق من العيون

وعلى العموم فان اعراسنا ليست الا معارض ملابس ومجالس وقاحة ودور تنافس وعنوان خراب يجب نسخها نسخاً وابطالها من جذورها ثم يبدأ باعراس على طرز ادبي جديد ايسر واوفر مما نعمله الان ولتكن فيه السيدات عاقلات مؤدبات ينفقن اموالهن في شراء ارض او في تأسيس مستشفى او مدرسة بدل تأسيس اثواب الحرير وتيجان الملوك

MN 60

إقتراح بناء مدفن واحد لعظماء مصر
نبهني ما نشر في الجرائد اليوم من رثاء قاسم امين لفكرة انشاء مدفن واحد لاعاظم الرجال في مصر كمدفن وستمنستر في لندن والبانتيون في باريس لان تذكر الدول برجالها وتاريخها ومصر بحمد الله فيها رجال ولها تاريخ الا أن ذكر الرجال يفنى (...) ⁶ لم يدون في صحف التاريخ. ولا يعرف التاريخ الا المتعلمون

⁶ Lücke wegen Seitenbruch nicht lesbar.



وهم قليل جداً بالنسبة لجموع الامة المصرية. والعامة وهم السواد الاعظم من اهلها لا يدرون شيئاً من احوال معاصريهم ممن يجاهدون في سبيل رقيهم وتعليمهم بل ربما كانوا لا يعلمون اسماءهم اللهم الا اسم المرحوم مصطفى كامل باشا واطنهم عرفوه من باعة جرائده لانهم لا يقرأون فيعلمون ما يكتب ولا يفهمون اللغة العالية فيفقهون ما يخطب وهذه حال تحزن لان النابغ اذا لم يجد تشجيعاً وحسن ذكر فانه ييأس ويترك ما انقطع لاجله في كثير من الاحوال ولا يمكن أن يكون كل اصحاب الاعمال وارباب الافكار اصحاب جرائد تذيع ذكرهم وتوقف الناس على نياتهم وأعمالهم. اذن فالنابغ في مصر لا يجد من التشجيع ما هو أهل له وما يكون باعثاً له على التزود مما هو فيه وباعثاً لغيره على الاقتداء به.

قال الله تعالى في كتابه العزيز (وأتوا البيوت من ابوابها) وليس بعد هذا بلاغة في الحكمة وسداد في الرأي فاذا أردنا أن نؤثر في شخص وجب أن نأتي له بما لو وقع في وجدانه تأثر به ألا ترى الى الطفل اذا أردت الاحتيال عليه ذكرت له الحلوى فياتمر بأمرك وينتهي بنهيك وما هذا الا لانه يحبها وهي منتهى ما بلغ اليه عقله القاصر من المكافاة والكمال كذلك الخطب لا يتقد بالماء والماء لا يبرد بالنار وغير ذلك اذ كل شيء له آخر يصلح به ولا يصلح بغيره حتى أن الجرذ يرمي بنفسه الى التهلكة ويدخل المصيدة طائعا لانه يجد فيها ما يحبه فيمسك. ولا اقصد بالتمثل بالجرذ أن الناس مثله لا يفهمون ولكن قصدي ان الوجدان هو انجع الطرق للتأثير على الانسان والعامة من أهل مصر بل بعض الخاصة لهم ولع فائق بزيارة الاضرحة واعتقاد راسخ بنفع اصحابها حتى انك لو دفنت حمارة وبنيت له ضريحاً وقبة لزاره عدد من الناس يتبركون به وهم يعلمون انه حمار فاذا كان الامر كذلك في الحمار فكيف به في الرجال وكيف به في عظمائهم واذا كان مثل (الست المنصورة والست الخضراء وبوابة المتولي) تزار وهي اشجار وجماد لا نفع منها وليست هي من نوع النبات الذي يربح منه القطر وكان احق منها بذلك العظيم والاكرام شجيرات القطن والقصب وسنابل الغلال لانها سبب ثورة مصر وعليها واعتمادها اذا صحت عبادة النبات واکرامه. واذا كان مثل سيدي ابراهيم الدسوقي وسيدي الاربعين والسيد البدوي وامثالهم يتوارد عليهم عامة اهل مصر فيترك الفلاح مزرعته وتعطل المرأة اشغال بيتها وتهمل اولادها حبا في زيارة الشيخ الميت على اني لم اسمع في التاريخ بشيء نافع اتاه ذلك الولي ولم اعرف له محمداً يذكر بها ولم يفعل شيئاً مطلقاً لرقى مصر أو لنجاح اهلها أو لطرد الغائرين عليها الطامعين فيها حتى انه صار يكفي لان يعظم الرجل في حياته وبعد مماته وتوقف له الحبس الكثيرة أن يشعوز وينفش شعره ويسيل لعابه فيصبح اماماً واستغفر الله ان قلت الها معبوداً فاذا انقرض جيله وجاء الجيل اللاحق ورأوا

قبة تناطح السماء وسبيلاً للشاريين زاروا الشيخ وذكروا مناقبه المخترعة وتمثلوا به حبا في حسن الذكر كما يذكرون.

وعليه فان جمع رفات النافعين من اهل مصر وجعله في مكان واحد نافع لمصر من كل جهاتها الادبية. نافع للتاريخ الاثري لان الاسر قد تنقرض فلا تعتني احد بمدافنها فضلا عن الناس قد لا يعلمون أين هو قبر ذلك العظيم الذي خدمهم بعلمه وفكره او بماله وهباته. نافع للخاصة و المتنورين لانهم يستطيعون ان يزوروا أولئك العظماء وكل واحد منهم في فلاة لا يقطعها الانسان الا بعد جهد جهيد. نافع للعامة لانهم لا يذكرون الا من له مكان معلوم يتوارد الناس اليه فيذكرون نابغي القطر. بما تعبوا به فتنقشع الخرافات عنهم شيئا فشيئا فاذا ذكروا محمد عبده ومصطفى كامل وقاسم امين لم يقولوا هذا كان يصلي في الحجاز كل يوم وهذا كان يتكلم في المهدي وذلك دخل القرن ملتهبا وخرج سليما الى آخر ما يقولون عن اوليائهم وهم مضطرون أن يتذكروا حكايات عنهم ويتناقلوها لانهم لا يفهمون وجه تعظيمهم فينسبون لهم ما ليس منهم وما لا يمكن ان تسلم به الطبيعة وهذا مما يساعد على الجهل ونشر الخرافات.

وأرى ان مدفن العظماء يرقى بعقول الناس كثيراً ويخرجهم بالتدريج من حمأة الجهل ومكذوب الاقاصيص فسيعلمون ان الاول نافع عن الاسلام وحارب البدع والثرهات وان الثاني جاهد لاستقلال وطنه وذهب شهيد حب بلاده وان الثالث اجتهد لترقية الاجتماع واعلان شأن المرأة وغير ذلك كثير لغيرهم من النابغين.

على ان مشروع ذلك المدفن مفيد ايضا من جهة أخرى وهي ان السائحين الاجانب يعلمون اننا نقدر رجالنا اقدارهم واننا نعتني بذكرهم بعد مماتهم واننا ممن يحتفل بالعظماء وانصافا للتاريخ ولهم وتشجيعا لمن بعدهم ليقصدوا بهم وعليه اقتراح بناء مدفن واحد لعظماء مصر ومن خدموها وجمع شتاتهم في بقعة واحدة تكون أثرا بعدهم وان تنكتب الامة لذلك ويضم المتحصل الى ما تحصل الاقامة تمثال مصطفى كامل فان ساعدت نظارة الاشغال ذلك المشروع وأدت ما عليها للامة لانه في الحقيقة انفع من بناء منزل للمستشار والمفتش الانكليزي والا تقم به الحكومة فان الامة لها في بنيتها و (...)⁷ لها خير معلوم على تميم ذلك المشروع المفيد.

⁷ Lücke wegen Seitenbruch nicht lesbar.

MN 61

الناطقون بالضاد

حضرة الفاضلين منشئي المقتطف الاغر
ارى تسمية العرب او المتكلمين بالعربية 'بالناطقين بالضاد' خطأً واضحاً لان من
الشعوب الغربية من ينطق بالضاد ايضاً وان كانت غير موجودة في حروف
هجائهم فالفرنسيون ينطقون بها صريحة مفخمة في مثل كلمة (dans)
و (dentiste) و (donc) وغيرها والانكليز ينطقون بالضاد ايضاً في مثل قولهم
(dark) و (door) و (dance) وغيرها واذن يجب ان تبطل هذه التسمية لانها
غير مطابقة للحقيقة واذا اطلقها العرب لسبب ما او لغير سبب فلا يصح ان
نقتدي بهم نحن فيها بعد ان عرفنا خطأها وعدم مطابقتها للصحيح فماذا يرى
قراء المقتطف في ذلك

MN 62

حوالى — خطبة المداموازيل كليمان

كتبت المداموازيل كليمان في اوراق الدعوة لسماع خطبتها ان محل الخطابة في
قاعة الجمع العلمي بنظارة الاشغال العمومية بشارع الشيخ ريجان. عينت الحل
بتأكدين قوين فذهبنا الى المحل الذي وصفت فلم نجد لا خطابة ولا سيدات
واخبرنا البواب أن محل الخطبة امام سراي مختار باشا فذهبنا الى هناك واذا بنا امام
سراي الجامعة المصرية وبعد قليل جاءت الخطيبة والقت خطبتها وقد لاحظت ان
المستمعات كلهن افرنجيات ولم يكن حاضرا من ذوات الخبرة والبرقع الا تسعة
فقط مع أن موضوع الخطابة كان على المصريات ولهن فاذا كانت صاحبة
الخطبة دعتهم ولم يحضرن فهن مقصرات اذ كيف يدعون لحضور الخطبة عنهن
لا يعرفن التفاتا واذا كانت لم تدعهن فالحق ليس عليها تماماً لانها لا تعرف الاسر
المصرية وانما على السيدة التي تكلفت بمحل الخطبة وبدعوة السيدات لانها كان
يجب أن تحترم بنات جنسها أكثر من ذلك وكان يجب أن تتأكد اذا كانت قاعة
الجمع العلمي خالية ام لا قبل ان تعد المداموازيل كليمان باعداد القاعة لها وقبل
ان تجعلها تطبع اوراق الدعوة وتوزعها وتحدث ذلك التعب للسيدات.
ومما يجب انتقاده في تلك الحفلة أيضاً أن أميرتين من أميرات الاسرة الخديوية
كانتا مدعوتين فلم تحضرا الا في نحو نصف الخطبة وألزمتهما الخطيبة باعادة ما
قالتها فاذا كانت أميراتنا لا يراعين الزمن وهذه عادة الشرقيين فان ذلك أسوة
للسيدات الاخرى وعند دخول الاميرتين وقفت لها السيدة التي تكلفت بالحفلة
ونظامها وقلدها الباقيات وأحدثن هربا ومرجا ودوت الكراسي في القاعة ودوى

صداها في الجو فسكنت الخطيبة مجبرة ثم ابتدأت تتكلم ثانية الا أن بعض حاشية الاميرتين كن يقمن و يقعدن ويغيرن مجالسهن مما شوش على النظام ونحن في حكومة دستورية ونطالب بالسنور الكامل ولكن اذا كانت عادة الخنوع والخضوع لم تزل متأصلة فينا فكيف نربي أبناءنا على حب الدستور وتلك كانت حفلة علمية فلم يكن من داع مطلقا لتشويش النظام واجبار الخطيبة على السكوت لتؤدي مراسم التبجيل والتعظيم لعظيمة أو كبيرة ما. اذا كنا في منازل هؤلاء الاميرات أو كن في منازلنا حينذاك كانت المسألة تختلف لان الضيف يجب ان يكرم والضيف يلزم احترامه ولكن لا هذا ولا ذاك. هكذا ارادت سيدة أو اثنتان في الصف الاول فقلدهما الباقيات من غير معرفة للزائرات فاذا فرض ودخلت صديقة ممن تحترمن تلك السيدة أو قرية ووقفت لها أ كان تحتم علينا أن نقف ايضاً.

هذا ما انتقدته على الحفلة في ذاتها أما الخطبة فلي عليها كلمة أخرى سأفرد لها موضوع خاصاً بها ان شاء الله.

MN 64⁸

النسائيات ٣٠

حرية المرأة في الاسلام

يود بعض النساء المسلمات التشبه بالغربيات في زيهن و أنماط معيشتهم ظنا منهن ان الحرية انما أُلقت مراسيها عند الغربيات وأنهن أي المسلمات محرومات منها شرعا ولو تدبرن أمور دينهن وبحثن في القوانين التي يتبعها الغرب لرأين ان نصيبهن من الحرية الحقيقة أوفر من نصيب الغربيات. ولا يخلبن زي الغربية وكثرة تجوالها في الشوارع والبلاد فانما حريتها هذه كمن يعطيك درهما ويأخذ منك دينارا. لان ركن الحرية الاقوى ان يكون الانسان حرا في التصرف بماله. حرا في معايشة غيره. والاسلام يعطي هذه الحقوق للمرأة فضلا عن انه يبيح لها السفر والسفر، وان كان مع الاشتراط.

'كانت المرأة قبل ظهور الاسلام مزدرة الى الدرجة القصوى ففي بلاد العرب كانت تحسب كعض امتعة البيت حتى انما كانت تورث كما يورث العقار والانعام وللوارث حق ابقائها لنفسه أو بيعها لمن يشاء وكانوا يثدنون بناتهم خشية العار أو الفقر وكان تعدد الزوجات فاشيا فيهم بغير حد محدود وكذلك كانت الحال في بلاد الفرس وعند اليهود. هذا في الشرق وأما في الغرب فلم تكن المرأة بأسعد حظا اذا كانت كمية مهملة عاطلة من التربية والتعلم معدودة كالبهيمة حتى ان مجامعهم المقدسة كانت تبحث في هل للمرأة نفس كالرجل وقام بينهم خلاف شديد من أجل ذلك وحتى لعب بعض مقامي الانجليز بامراته بعد ان خسر ماله' انتهى بتصريف من كتاب الاسلام دين الفطرة لمؤلفه الاستاذ الشيخ عبد العزيز جاويز

ساوى الاسلام بين الرجل والمرأة في

(١) كل التكاليف الشرعية الا النادر وذكر القرآن المرأة بجانب الرجل في كثير من آياته

(٢) في الحقوق المدنية فللمرأة ان تبيع وتشتري وتهب وتقف وتعقد ما شاءت من العقود بغير اذن أو سيطرة مع ان قوانين الغرب لا تبيح للمرأة شيئا من ذلك وتشترط ان يكون لرجل المرأة حق التصرف في أموالها بغير قيد ولا سؤال. وقد

⁸ Da es sich bei MN 63 lediglich um eine kurze Anfrage handelt, wurde der Text hier nicht dokumentiert.

ضايق هذا الامر النساء هنالك فهبين في بعض الممالك يطالبن بحقهن فأعطينه ولكن اللاتي لم يطالبن لم يعطين شيئا

(٣) يتضح من سيرة النبي صلى الله عليه وسلم ان الاسلام يبيح للمرأة حرية الرأي فقد بايعه المؤمنات مع المؤمنين مرارا وإهمالنا هذا الامر ليس بدليل على ان الاسلام يحرمه كما تحرمه قوانين الغرب. ولا يزال یرن في آذاننا صدى ضوضاء المطالبات بحق الانتخاب و وقوف النواب في وجوههن وارجاعهن بخفي حنين وقد لقين من السجن والضرب عذابا أليما.

(٤) يبيح الاسلام للمرأة الراشدة ان تزوج نفسها بنفسها وان توكل من شاءت في العقد

(٥) يعطي المرأة حق الطلاق اذا اشترطته في العقد. أما اذا لم تشترطه هي أو وليها فكأنما تنازلت عنه ليعلها

(٦) ومن أعظم نعم الاسلام على الزوجين المتباغضين الطلاق. ولا حاجة لبيان الشقاء المقيم اذا تعاشر الزوجان على غير ألفة أو افترقا على غير اباحة الزواج ثانية أو أصيب أحدهما بما يكره الآخر معاشرته عليه كالجنون أو البرص أو غيره ويرشد الدين الحنيف ان لا يستعمل الطلاق الا في الضرورة الشديدة وقد حرمه بعض الائمة اذا كان بلا سبب قال ابن عابدين (وأما الطلاق فالاصل فيه الحظر أي الحرمة، والاباحة للحاجة الى الخلاص فاذا كان بلا سبب أصلا لم يكن فيه حاجة الى الخلاص بل يكون حمقا وسفاهة رأي ومجرد كفران النعمة واخلاص الا يذاء بها وبأهلها وأولادها ولذا قالوا ان سببه الحاجة الى الخلاص عند تباين الاخلاق وعروض البغضاء الموجبة عدم اقامة حدود الله تعالى فحيث تجرد عن الحاجة المبيحة له شرعا يبقى على أصله من الحظر ولذا قال الله تعالى 'فان أظعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا' (أي لا تطلبوا الفراق). اه قال الله تعالى 'الطلاق مرتان فامسك بمعروف أو تسريح بإحسان' وقال أيضا 'وعاشرهن بالمعروف' وقال جل من قائل 'وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها ان يريدوا اصلاحا يوفق الله بينهما' ولم يقل إن يريدوا طلاقا لان الاصل في الزواج دوام العشرة ولكن اذا لم يفلح الزوجان أو أحدهما في إدامة العشرة فلا مناص من الطلاق. قال النبي صلى الله عليه وسلم 'أبغض الحلال الى الله الطلاق'

(٧) يوجب الاسلام تعلم العلم على كل مسلم ومسلمة وقد كانت نساء النبي رضي الله عنهن يفتين الرجال والنساء ويلقن عليهن دروس الحكمة ومكارم الاخلاق ولم يهمل تعليم النساء قط الا بعد سقوط دولة العرب وترك الناس تعاليم الدين الحنيف أ لم يشتهر النساء أيام العباسيين والامويين بالعلم والفضل حتى برعن في الفقه والادب والغناء بما لم يبق بعده زيادة المستريد. ولم يكن تعلم العلم مقصورا على النبیلات منهن وبنات الخلافة بل شمل الجواري والعامة.

- (٨) لو اتبع المسلمون دينهم كما يجب لعلموا ان من فروض الكفاية ان يكون من نسائهم لنسائهم من يكفي من المعلمات والطبيبات حتى لا يحتجن لغير النساء في أمس الامور بمن كالتعليم والاستشفاء
- (٩) يبيح الاسلام للمرأة السفر عند أمن الفتنة. والظاهر ان هذا السفر هو الغاية التي يسعى اليها أكثر النساء الشرقيات الآن ويتخذن تقليد الغربيات في اللبس والمأكل وشكل المعيشة وسيلة اليه ويزعمن ان ليس لهن من الحرية ما لآخواتهن الغربيات مع ان الاسلام لم يجعل علينا في الدين من حرج، وقد كانت النساء يخرجن سافرات الى أن عم الجهل فمنع بعض الخاصة نساءهم من الخروج فصارت عادة قلدهم فيها غيرهم وقد تغالى فيه بعضهم حتى كانت المرأة لا فرق بينها وبين السجين قال ابو الطيب المتنبى في رثاء أخت سيف الدولة بعد قوله
صلاة الله خالقنا حنوط على الوجه المكفن بالجمال
على المدفون قبل الترب صونا وقبل اللحد في كرم الخلال
وقال في اخت سيف الدولة الاخرى رثاء ايضا
وهل رأيت عيون الانس تدركها حتى حسدت عليها لأعين الشهب
وعادة الحجاب ليست قاصرة على النساء فقط فان في صحراء افريقية الكبرى قبيلة اسمها قبيلة المثلثين كل رجالها يضعون اللثام على وجوههم ولا تفعله نساؤهم
- (١٠) لم يبق بعد ذلك عند الغربيات أمر يفضلن به نساءنا الا تحريم تعدد الزوجات عند المسيحيات منهن (لانه مباح عند اليهود). ومن المسلمين من يحرم التزوج بأكثر من واحدة ولا يبيح الطلاق الا اذا حكم به قاض يفصل في الدعوى. فسلام على الاسلام وسلام على حرите الحقة وسلام على متبعيه حق الاتباع.

SUMMARY

It was during the second half of the nineteenth century that a new medium – the rapidly developing private press – offered secluded women an opportunity to take part in public discussion on women's social standing in Egyptian society without appearing publicly. Though this possibility was used by a growing number of women, until the 1980s we find the widespread assumption that the early literary feminist debate among Egyptian Muslims was solely conducted by men – and especially by Qāsim Amīn (1863-1908) the esteemed “father of Egyptian feminism.” This misconception was mainly caused by the neglect of women's sources (articles, biographies, novels or short stories), a tendency that did not begin to change until the 1990s.

Research on the contemporary Egyptian press is hampered by the poor condition of many sources that no longer allow a systematical gathering of women's articles. The Lebanese Zaynab Fawwāz (1860-1914) and the Egyptian Malak Ḥifnī Nāṣif (1886-1918) – known under her penname Bāḥiṭat al-Bādiya – were the only women writers of that time who published a collection of their articles, which otherwise would have been lost for the most part, too: *ar-Rasāʾil az-Zaynabīyya* (1905) and *an-Nisāʾiyyāt* (1910).

The Shiite Zaynab Fawwāz came from a poor background and migrated from Tibnīn in the southern part of Lebanon (Ġabal ʿĀmil) to Egypt when she was only ten years old. There she got an extensive traditional Arabic education by several private teachers. We have no reliable information on how she managed it, whether by convincing her surroundings of her extraordinary intelligence, or whether by incidentally meeting some intellectuals interested in reforms and supporting girls' education. A fact is that she started publishing her first literary works and articles on issues concerning society when she was about thirty (1892). Most of her articles were published in the newspapers *an-Nīl* (Ḥasan Ḥusnī at-Ṭuwayrānī), *al-Muʾayyad* (ʿAlī Yūsuf), *al-Liwāʾ* (Muṣṭafā Kāmil) and *Rāʾid an-Nīl* (Aḥmad Naḡīb). Her engagement in journalism was concentrated on the period between 1892 and 1895 and the year 1900. The

reason is to be seen in her – unfortunately still incomplete – biography: Firstly, in all probability she was not married during that time, a fact that allowed her some more personal freedom; secondly, from 1900 on she suffered from a progressive illness that weakened her eyes and hampered her writing.

The family of the Sunnite Malak Ḥifnī Nāṣif belonged to the upper middle class of Cairo. Her father Muḥammad Ḥifnī Nāṣif (1855-1919), one of the followers of the Islamic reformer Muḥammad ʿAbduh (1849-1905), supported the education of his daughter sending her to *as-Saniya*, the first government school for girls founded in 1873, where she got a European education besides the traditional Arab one. She became one of the first Egyptian female teachers but had to give up her profession after her marriage in 1907. She was about twenty (1908) when she started publishing articles on issues concerning women and society, which appeared for the most part in the newspaper *al-Ğarīda* (Aḥmad Luṭfī as-Sayyid). Her journalistic activities focused on the period between 1908 and 1911. She withdrew from journalism partly because of her poor health but mainly because she was disappointed in an authoritarian reform movement that again sought to suppress women by making her decisions.

In spite of these different starting positions, both women's argumentation offers a lot of similarities. Both stressed intellectual equality of men and women and campaigned for girls' education which they regarded as an efficient way to prepare them for their role as wives and mothers and – following the policy of the nationalist movement – teachers of the future independent generation. Mainly, they accepted the traditional division of labor between men and women but emphasized its equality (*musāwāh*) and the possibility of changing this social construct. Therefore, both writers propagated women's work, too, though under the condition that it is in accordance with the principles of seclusion which they accepted as Islamic tradition.

Whereas both women led unlucky marriages, only Malak Ḥifnī Nāṣif invested a lot of energy on marriage reform: She advocated a minimum marriage age of sixteen, a premarital meeting and a legal authority to

judge on taking a second wife (polygyny) and on divorce – hitherto an almost unrestricted possibility for men only.

The attitude of both writers concerning the question of veiling, which caused fierce and controversial discussions from the turn of the century on, shows that the *ḥiğāb* was not an elementary problem for the women themselves. While Zaynab Fawwāz mentioned it only in passing, Malak Ḥifnī Nāṣif founded her own school of thought that many others praised as a moderate one: She refused unveiling at once but advocated preparing Muslim society – men as well as women – for that new development through education and, more important, she demanded leaving the decision on veiling or unveiling to the women.

Confronted with the supremacy of the West, becoming apparent by the British occupation of Egypt, both writers feared the loss of national and cultural identity. But only Zaynab Fawwāz went so far as to protest publicly against the British occupation in 1900, thus becoming one of the first female voices of resistance.

The analysis of the articles written by the two women shows that both called for moderate reforms in order to improve the situation of women in Egyptian society. In this way they demonstrated a lot of pragmatism since they knew that small steps would be easier to accept for the women concerned – as well as for most men, too – than a leap into the unknown. They differ in other fields: Zaynab Fawwāz wrote her articles – as her language and style emphasize – mainly to take part in discussion with other intellectuals. For this reason, she argued in a rather general and theoretical manner. Malak Ḥifnī Nāṣif, however, offered concrete and practical reform proposals, with which she addressed – a woman writing for women – her mainly female public. In addition, their political lines differ: Zaynab Fawwāz showed her sympathy for the nationalists of Muṣṭafā Kāmil (*al-Ḥizb al-Waṭanī*), whereas Malak Ḥifnī Nāṣif tended at first to the more liberal group of Aḥmad Luṭfī as-Sayyid (*Ḥizb al-Umma*), but withdrew later to follow her own way.

The historical development, namely the breakdown of all activities during the First World War, the revolution of 1919 and the founding of the

first organized feminist group in 1923, contributed to the fact that these two pioneering women were forgotten soon – unjustly, since both contributed basically to the emancipatory development in Egypt.

ملخص

لقد مكّنت الصحافة المصرية وهي وسيلة إعلامية جديدة تطورت بسرعة منذ نهاية القرن التاسع عشر للنساء الملتزمات بشؤون المرأة من الاشتراك في المناقشة العلنية حول مكانة المرأة ووضعها في المجتمع المصري بدون أن يُظهروا أنفسهم علناً. وبالرغم من استغلال هذه الإمكانية من قبل عدد متزايد من النساء، إلا أن مناقشة مسألة تحرر المرأة بقيت حتى الثمانينات من القرن الماضي في نظر السواد الأعظم حكراً على الرجال المثقفين فقط، وخاصة أمثال قاسم أمين (١٨٦٣-١٩٠٨) المشهور برائد الحركة النسائية المصرية، ومن أسباب ذلك هو إهمال المصادر النسوية التاريخية (مقالات ومذكرات وروايات وقصص) ولم يتخذ هذا منحى جديداً إلا في التسعينات من القرن العشرين.

وهناك صعوبات جمة تواجه البحث العلمي في الصحافة المصرية المعاصرة وذلك لأن حالة تخزين أغلب هذه الدوريات سيئة، ولا تسمح للباحث بالاطلاع عليها بطريقة منظمة. ومن هنا تتخذ كل من الكاتبة اللبنانية زينب فواز (١٨٦٠-١٩١٤) والمصرية ملك حفني ناصف (١٨٨٦-١٩١٨) - وهي معروفة أيضاً باسمها المستعار "باحثة البادية" - مكانة خاصة، فهما الكاتبتان الوحيدتان اللتان جمعتا عدداً كبيراً من مقالاتهما وقامتا بنشرها في شكل كتب وهي "الرسائل الزينية" نشرت سنة ١٩٠٥ و"النسائيات" نشرت سنة ١٩١٠.

ولدت زينب فواز التي تنتمي للطائفة الشيعية في لبنان في قرية تبين (جبل عامل) في أسرة فقيرة وهاجرت وهي في العاشرة من عمرها إلى مصر حيث نالت على يدي عدد من المدرسين تعليماً تقليدياً واسعاً. ومسألة تحصيلها العلمي يتناها الغموض ولكن زينب على ما يبدو إضافة إلى ذكائها المتوقد قد اتصلت بالمثقفين المصلحين والذين كانوا يدعون لتعليم المرأة. وبدأت وهي في الثلاثين من عمرها (١٨٩٢) تكتب الروايات والمقالات الأولى في المواضيع الاجتماعية المهمة. ونُشر الجزء الأكبر من مقالاتها في جريدة "النيل" لصاحبها حسن حسني الطويراني و"المؤيد" لعلي يوسف و"اللواء" لمصطفى كامل و"رائد النيل" لأحمد نجيب. وتركزت معظم مقالاتها في الفترة بين عامي ١٨٩٢ و١٨٩٥ وفي السنة ١٩٠٠ ولا يوجد تحليل لذلك بسبب عدم وجود سيرة ذاتية متكاملة لها وفيما يبدو أنها لم تكن متزوجة في تلك الفترة مما يتيح لها فرصة أكثر للكتابة ويضاف إلى ذلك المرض العصبي الذي أصاب عيناها والذي اشتدّ بعد العام ١٩٠٠ وأقعداًها عن العمل في نهاية المطاف.

ولدت ملك حفني ناصف وهي سنية المذهب في أسرة من الطبقة المتوسطة العليا في القاهرة وكان أبوها محمد حفني ناصف أحد أتباع المفكر محمد عبده

الإصلاحي المشهور. وتعلمت في مدرسة السنية وهي المدرسة الحكومية الأولى التي افتتحت للبنات في السنة ١٨٧٣ علاوة على التعليم العربي التقليدي التعليم الأوروبي. وهي من أول المصريات اللواتي درسن وتخرجن كمعلمات. وبما أن وظيفة معلمة كان لا يسمح بها إلا للنساء غير المتزوجات فقد مارست مهنتها إلى زواجها سنة ١٩٠٨. وبالإضافة إلى نشاطاتها في المجالات الاجتماعية والخيرية فقد بدأت تنشر مقالاتها حول قضية المرأة ومعظمها في صحيفة "الجريدة" لأحمد لطفي السيد. وركزت أنشطتها في الفترة بين عامي ١٩٠٨ و١٩١١ وهي مشهور كمتمحدثة أيضاً. وكان تراجعها عن الصحافة يعود لأسباب صحية بعض الشيء ولكنه قد خاب أملها أمام حركة إصلاحية مستبدة تهدف إلى تلقين النساء من جديد.

بالرغم من إختلاف المنطلقات، إلا أن الحجج التي تستخدمها كلا الكاتبتين فيها توافق كبير. فكلاهما أكدت على المساواة ما بين الرجل والمرأة، واعتبرت التعليم وسيلة صالحة لاستعداد المرأة لوظائفها كزوجة وكأم - تماماً كالشعار البلاغي للحركة الوطنية: مربية جيل الأحرار القادمين. لقد قبلتا توزيع الأعمال ما بين الرجل والمرأة في جوهره ولكنهما أبرزتا مسألة المساواة بينهما، وقالتا أن التكوين الاجتماعي قابل للتغيير. فدعنا إلى قيام المرأة بأعمال إذا ما توافقت مع مبدأ الحجاب الذي قبلناه كتقليد إسلامي.

ومع أن الكاتبتين لم توفقا في زواجهما إلا أن موضوع إصلاح الزواج لم يكن موضوعاً أساسياً إلا لدى ملك حفي ناصف. فقد طالبت بأن لا يقل سن الزواج عن السادسة عشر من عمر البنت وكذلك إنهاء عادة عدم التقاء العروسين قبل الزواج. وطالبت أيضاً بمحكمة تُبث فيها شؤون حقوق الطلاق التي بيد الرجل وكذلك شأن تعدد الزوجات.

أما موقفهما من مسألة الحجاب والذي كان موضوع نقاش وجدل من قبل الحركة الإصلاحية فلم يشكل للكاتبتين مسألة أساسية، فالحجاب برأيهما ليس مشكلة حقيقية للنساء أنفسهن. في حين لم تكتب زينب فواز في هذه القضية إلا بصورة عرضية، نجد أن ملك حفي ناصف قد طورت موقفها الخاص والذي أثنى عليه كثير من المثقفين كمذهب معتدل. فقد رفضت السفر الفوري وطالبت بأعداد المجتمع لهذا التطور الجديد بالتربية الصالحة. وقبل كل شيء طالبت بترك حرية الاختيار للمرأة بارتداء الحجاب أو تركه.

نظراً لسيطرة الغرب والتي تجلّت بالاحتلال الانكليزي لمصر، كان اهتمام الكاتبتين ينصب على الحفاظ على الهوية الثقافية الوطنية، ولكن زينب فواز وحدها قامت في العام ١٩٠٠ بانتقاد الاحتلال الانكليزي علناً، ويمثل ذلك أول صوت نسائي يدعو إلى مقاومة الاحتلال.

ومن نتائج دراسة مقالات الكاتبتين نجد أنهما تطالبان بالإصلاح المعتدل بمهدف تحسين حالة المرأة في المجتمع المصري، وأظهرتا موقفا عمليا بشكل يتناسب مع النساء والرجال من أجل تحقيق ذلك، فقد وجدتا بأن سياسة الخطوة خطوة أفضل من القفزات الطويلة. الاختلاف بينهما يظهر في ميدان آخر: ففي حين تتميز كتابات زينب فواز من خلال مقالاتها، باهتمامها باللغة والاسلوب الأدبي، وذلك بما يتناسب للمناظرة مع المثقفين المعاصرين، حيث كانت تدلي برأيها في المسائل بشكل عام ونظري، نجد أن ملك حفني ناصف قد عرضت اقتراحاتها الإصلاحية بصورة ملموسة عملية واتجهت بها إلى جمهورها النسائي. فضلا عن ذلك كان اتجاههما السياسي مختلفا، فقد اتجهت زينب فواز إلى الحزب الوطني بقيادة مصطفى كامل بينما مالت ملك حفني ناصف إلى حزب الأمة وقائده أحمد لطفي السيد ولكن ملك عزلت نفسها عنه فيما بعد واتبعت رؤيتها الخاصة.

والتطورات السياسية اللاحقة — الانقطاع عن كل النشاطات خلال الحرب العالمية الأولى وثورة سنة ١٩١٩ و تأسيس الاتحاد النسائي المصري سنة ١٩٢٣ — كانت سببا، وإن كان ذلك على غير حق، وراء نسيان الكاتبتين الرائدتين مع أنهما من واضعي حجر الأساس لحركة التحرر النسائي في مصر.



Susanne Bräckelmann war zwölf Jahre Redakteurin bei der „Augsburger Allgemeinen Zeitung“ und nahm 1993 das Studium der Islamischen Philologie, Islamkunde und Publizistik in Mainz auf. Nach der Magisterprüfung 1999 wurde sie mit der vorliegenden Publikation im November 2003 in Mainz promoviert. Sie ist derzeit als Lehrbeauftragte für Arabisch in Marburg tätig.

